

GILLES DELEUZE

MICHEL FOUCAULT: O PODER

Aula 7: 11 de março de 1986

Eu começo a aula com uma atividade deliciosa: a autocrítica. Estava verdadeiramente descontente com a segunda parte da aula precedente. O que aconteceu para que, repentinamente, nada mais funcionasse? Evidentemente, foi culpa minha, não de vocês. Este é o charme dos cursos: pensamos sustentar uma argumentação, mas ela desmorona. Felizmente, às vezes é o inverso: acreditamos não poder elaborar um argumento, mas ele se forma à medida que falamos. Isso é curioso. Na última aula, eu estava no movimento inverso; pensava ter a situação sob controle, foi o contrário: tudo descarrilhou. O que aconteceu na segunda metade da aula, já que a primeira metade andava bem? Também aqui está o charme do curso, aquele que dá o curso não tem exatamente o mesmo ponto de vista de quem o assiste. Até o ponto em que aquilo que é o momento forte para mim, para muitos de vocês pode muito bem ser um momento frágil, e vice-versa. É o que torna a atividade do curso interessante e completamente diferente de um livro, da leitura de um livro.

Bem, por que eu não mantive o fio condutor e me perdi? Talvez porque tentei sistematizar o que Foucault não quis sistematizar. Então, por razões que tentarei identificar, enrijei enormemente posições que Foucault exprimiu com grande fluidez [*souplesse*], de forma evocativa, ao passo que procurei transformar em conceitos, conceitos bem definidos, o que, nesse ponto, fez com que tenha havido um enrijecimento que me impediu de cobrir o conjunto dos textos que eu tinha em mente. Não foi o fato de eu ter sistematizado, mas de tê-lo feito no momento impróprio. Por isso, certas coisas que eu disse se sustentam, outras não. Logo, sou forçado a retomar, não posso permanecer no pântano em que estava. Recomeço procurando marcar melhor o que se pode e o que não se pode sistematizar, neste último caso, deixando as coisas correrem muito mais fluidas.

O pensamento de Foucault às vezes é tão fluido que, em meu comentário, tenho a impressão de contradizer a sua palavra. Por exemplo, Foucault fala em algumas ocasiões do infinito da vida. Eu, ao contrário, insisto muito que, no pensamento de Foucault, a vida seja uma força da finitude. Não acho que seja grave quando ele fala do infinito da vida, pois é numa frase que, por seu contexto, implica, em certo sentido, falar do infinito da vida. Entretanto, isso não impede que a vida seja finita em sua força mais fundamental. A vida é finita, há uma finitude da vida. Em suma, parece-me que é preciso distinguir onde há uma simples expressão maleável e onde há uma expressão muito categórica. Na última aula, eu não tinha meios para fazer essa distinção. Por isso, preciso retomar alguns pontos.

Mas, daquilo que falamos, há uma coisa que permanece: o problema geral da relação das forças com as formas. Essa relação aparece da seguinte maneira: as forças são sempre um complexo, ou seja, um conjunto de relações de forças com a força. Há sempre relação de forças no plural. Dessa afirmação surge nossa primeira questão: uma formação histórica sendo dada, as forças no homem – a explicação da aula passada a esse respeito permanece válida – entram necessariamente em relação com forças do fora [*du dehors*]. Quais forças? Vejam, em qualquer formação histórica identificável como tal, as forças no homem [*dans l'homme*] entram em relação com forças vindas de fora [*du dehors*]. Mas, conforme a formação, aquelas forças não entram em relação com as mesmas forças. Assim, as forças do homem [*de l'homme*] entrarão em relação ora com essas forças vindas de fora, ora com outras. Desse modo, para cada formação histórica, eis a primeira questão: com quais forças vindas de fora as forças no homem entram em relação? E notem que não digo as forças *do homem*.

Segunda questão: dada essa relação de forças, qual forma resulta dela? Em certos casos, pode ser a forma homem. Nesse momento, eu diria que a forma *homem* resulta da relação entre forças no homem e forças vindas de fora, mas não quaisquer forças vindas de fora. Isso implica que noutros casos, noutras formações, as forças no homem entram em relação com outras forças vindas de fora, mas o composto é uma forma que não é o homem. Logo, vocês compreendem que, segundo esse método, fica evidente que a forma *homem* é o composto [*composé*] das forças no homem com forças vindas de fora em certa formação,¹ e que, noutra formação, a forma composta não será o homem, será outra coisa.

Tivemos a prova disso – retomo porque nossa explicação ainda era consistente – quando consideramos a formação clássica. A formação da idade clássica considera as forças no homem, mas postas em relação com quais forças de fora? Eu disse, elas entram em relação com todas as forças de elevação ao infinito. O que é uma força de elevação ao infinito, o que isso quer dizer concretamente? Pouco importa onde está essa força. Eu diria que talvez seja a força da representação.² Seria talvez uma definição possível da representação afirmar: representar é dar-se a possibilidade de elevar ao infinito. Ao menos essa seria uma definição, é difícil definir a representação. É preciso ver se essa seria uma definição possível, válida: representar-se é elevar

¹ Por *formação* deve-se entender, formação histórica, ou *episteme*.

² Para Foucault, na idade clássica existe uma coerência entre a teoria da representação e as positividades (saberes sobre a vida, a riqueza e a linguagem). Ela é o “fundamento geral de todas as ordens possíveis”, ordem dos seres vivos, ordem das riquezas e das trocas, ordem das línguas. Aqui, Deleuze chama a idade clássica de pensamento do século XVII, embora a idade clássica, para Foucault, como vimos, compreenda, aproximadamente, o período entre o meado do século XVI e a segunda metade do XVIII; *grosso modo*, de Descartes a Kant.

alguma coisa ao infinito. Ou apreender algo que, desde então, representa-se como elevável ao infinito.

Não há uma força única de elevação ao infinito porque há diversas ordens de infinito. Vimos na última aula que há um infinito em si mesmo, por exemplo, que não deve ser confundido com o que é infinito somente por causa sua. Há o infinitamente grande, mas há também o infinitamente pequeno. Há ordens de infinitude, e elas não são quaisquer, são hierarquizadas. Por quê? Porque elas tendem ao infinito mais perfeito, ou seja, o infinito por si mesmo. Eu disse que esta me parece ser uma definição do pensamento do século XVII. O pensamento do século XVII pensa fundamentalmente o infinito e as ordens do infinito. E o problema nesse século é: o homem está perdido nas ordens de infinito [*ordres d'infini*]. Isso salta aos olhos com Pascal.

Eu lhes dizia que – e, de fato, veremos que no método de Foucault é muito importante romper as linhas falsas de descendência – qualquer que seja a grandeza de Pascal para nós hoje, não há nenhum motivo para construir uma linha [de continuidade] de Pascal até certos autores contemporâneos, seria ilegítimo. A angústia pascaliana é a angústia relacionada ao infinito e às suas ordens. Onde está o homem em todas essas ordens de infinito? Onde encontrar um lugar para o homem, se a cada vez que se lhe atribui um lugar, este se desfaz no infinito? Para Pascal, o homem está descentrado porque, fundamentalmente, está preso nas ordens de infinito: o infinitamente grande, o infinitamente pequeno.

Por esse motivo, quando digo que as forças no homem entram em relação com forças de elevação ao infinito – que são muito diferentes umas das outras, mas que convergem todas para Deus –, a forma composta por esse conjunto de forças (forças no homem e forças de elevação ao infinito) não é o homem, é Deus. A forma composta por esse conjunto de forças é Deus. Por isso há a ideia de que na idade clássica a forma *homem* não tem estritamente nenhum lugar. Pela simples razão de que o infinito é sempre primeiro com relação ao finito. A forma homem tem tão pouco lugar que as forças no homem só se compõem para compor uma coisa que não é ele, já que elas mesmas entram em relação com forças que o elevam ao infinito. As forças no homem são o intelecto [*entendement*] e a vontade. E os filósofos do XVII nos dirão: sim, mas o intelecto humano é finito; se o elevamos ao infinito para mostrar sua perfeição, a partir do momento em que a perfeição é elevável ao infinito, temos o intelecto divino, que é infinito. E o intelecto humano é apenas uma limitação do intelecto divino.

Assim, o que será o pensamento do século XVII em todos os níveis? E é aqui talvez o que eu não soube mostrar na última aula, ou seja, mostrar o que era o conceito essencial ou o

que irá se revelar como o conceito essencial. O que significa dizer que forças no homem entram em relação com forças de elevação ao infinito? Significa que tudo o que se apresenta vai se desenvolver, vai se desdobrar ao infinito e de maneira contínua. O saber do XVII vai constituir quadros. Quadros nos quais cada ser tomará seu lugar, numa espécie de desdobramento ao infinito. O pensamento do XVII será fundamentalmente do desdobramento, do desenvolvimento. Por isso a análise das riquezas vai se desenvolver numa espécie de quadro: o quadro das riquezas. A análise do [ser] vivo vai se desenvolver numa espécie de quadro dos caracteres orgânicos que formarão uma série contínua; a série contínua segundo a qual cada ser vivo ocupa seu lugar. E a continuidade da série é um caráter fundamental porque é a sua própria ordem ao infinito. Eu insisto nesse ponto que, talvez em toda a obra de Foucault, recaímos sobre uma palavra que reencontramos constantemente: a ideia ou a hipótese de um desdobramento [*dépli*] das coisas e dos seres. Desdobrar [*déplier*], desenvolver. O desdobramento retorna constantemente.³

Mas, no ponto em que estamos, como ele se inscreve no pensamento do século XVII? O pensamento clássico desdobra as coisas e os seres segundo séries contínuas que marcam a ordem de infinidade própria às criaturas. Notou-se frequentemente que, por exemplo, a história natural no XVII não se limita a ser sistemática. Por *sistema* é preciso entender a repartição das identidades e das diferenças no ser vivo. O que é idêntico, o que é diferente etc.? Mas o próprio sistema se desenvolve em série, e a série é algo diferente que consiste em ordenar os vivos numa ordem tal que, por meio de pequenas diferenças, passa-se dum ao outro segundo uma ordem da continuidade, que é uma ordem da infinidade da criatura. Daqui decorre que o tema da análise das riquezas, a história natural, a análise do discurso ou gramática geral procederão por meio dos tais quadros contínuos, prolongáveis ao infinito. O pensamento do XVII é um pensamento da disposição [*déploiement*] e do desdobramento [*dépli*]. Desdobra-se as coisas e os seres e, desdobrando-os, forma-se a série contínua das coisas e dos seres.

Não quero dizer mais, pois tudo o que eu disse a esse respeito na aula passada me parece válido. Essa noção do desdobramento me parece fundamental. Por quê? Ainda não o sabemos. Eu constato simplesmente que, se a ideia do desdobrar aparece quando Foucault analisa o

³ Cf., por exemplo: “Do início do Renascimento até o final do século XVIII, o saber da vida estava preso no círculo da vida que se volta [*replie*] sobre si mesma e se observa. A partir de Bichat, ele é deslocado com relação à vida, separado dela pelo limite intransponível da morte”. FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica* [1961]. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense, 1977, p. 167. Trad. mod. Note-se que, desde muito cedo em Foucault há essa ideia do saber do homem sobre si mesmo marcado pelo duplo “empírico-transcendental”, o homem é ao mesmo tempo objeto do conhecimento sobre si e condição desse mesmo conhecimento.

pensamento do XVII, é por acaso que a mesma palavra aparece em ocasiões completamente outras e percorre toda a obra de Foucault?

Antes de passar para a outra formação,⁴ eu diria que a fórmula da idade clássica, segundo Foucault, seria que as forças no homem entram em relação com forças da infinitude. O que elas em conjunto compõem? A ideia de Deus, não a forma *homem*. Vocês me perguntarão: mas como se pode afirmar que Deus é composto? Então me corrijo dizendo: *a ideia de Deus*. Sem dúvida, como nos lembram todos os autores do XVII, Deus é unidade insondável. Mas, justamente, unidade insondável que não impede que sua ideia seja composta. E o que compõe a ideia de Deus para um autor do XVII? São todas as perfeições eleváveis ao infinito. Pode-se relacionar com Deus tudo o que é elevável ao infinito.

Deus é composto, ou melhor, a ideia de Deus é composta por todas as formas tomadas absolutamente – é uma expressão de Leibniz –, ou seja, independentemente de seus limites. Daí aparece um problema para o século XVII. É interessante saber por que algo era um problema para uma dada época e por que não o é mais hoje. O problema para o século XVII: a extensão é uma propriedade, um atributo de Deus. A resposta é simples. Depende, depende necessariamente. Se vocês podem extrair da extensão algo de infinito, então, sim, a extensão é atributo de Deus. Mas se não podem, isto é, se a extensão é inseparável de sua limitação, se pertence somente a ordens de infinitude inferiores, ela não pode ser infinita em si mesma, logo ela não é atribuível a Deus. Por isso, seria tolo dizer que no XVII certos autores atribuem a extensão a Deus e outros se recusam a fazê-lo. No século XVII, todos os autores que pensam que há algo de infinito na extensão propriamente dita, atribuem-na a Deus; todos aqueles que pensam que a extensão é inseparável de sua própria limitação, recusam a atribuição a Deus. Descartes a recusará, mas Malebranche e Espinosa – de maneiras muito diferentes – descubrem na extensão algo de infinito por si, de primeira ordem, e a atribuem necessariamente a Deus. Nesse momento, trata-se de uma extensão indivisível, infinita, que, por esse motivo, faz parte dos atributos de Deus.

Vocês têm dúvidas?

[PERGUNTA] Não compreendo quando se pensa nas forças no homem. Você disse que com as forças no homem, em relação com as forças de fora, elevadas ao infinito, pode-se obter uma

⁴ “O essencial é que, no começo do século XIX, constituiu-se uma disposição do saber em que figuram, a um tempo, a historicidade da economia (em relação com as formas de produção), a finitude da existência humana (em relação com a raridade e o trabalho) e o aprazamento de um fim da História — quer por afrouxamento indevido quer por reversão radical. História, antropologia e suspensão do devir se pertencem segundo uma figura que define para o pensamento do século XIX uma de suas redes maiores”. FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. *Op. cit.*, pp. 360-61. *Cf.*, em geral, *As palavras e as coisas*, cap. IX, sessão III, “a analítica da finitude”.

forma composta que é a ideia de Deus. Mas não se poderia ter também outra forma, a forma do homem?

[DELEUZE] Não, não nesse caso. Numa outra formação [histórica] sim.

[Pergunta] De acordo, numa outra formação.

[Deleuze] E com outras forças.

[Pergunta] E quando pensamos a força no homem, deve-se também pensar a forma homem? É isso que eu não entendo...

[Deleuze] Não, não, senão tudo [o que eu disse] estaria perdido. Não pressupomos. Sim, o fazemos porque tudo está misturado, é claro que podemos supor, mas não é isso que conta, e sim a diferença de natureza entre o nível das forças e o das formas. Vimos isso desde o início. As forças são informais. Por isso, quando eu digo “as forças no homem”, parece que se pressupõe a forma *homem*. Mas não. Eu não pressuponho nada da forma homem, considero apenas forças que, enquanto tais, são ditas *humanas*. Se são ditas humanas, você me diria, então pressupõe-se o homem. Por que elas não existem nos animais. Encontram-se como num lugar do espaço das forças. Por exemplo, digo intelecto, vontade. Não pressuponho nenhuma forma do homem, assumo o intelecto como força, e digo que é uma força no homem devido ao fato de que não se encontra nos animais. Logo, se vocês me dizem que isso pressupõe o homem, eu respondo que não. Defino o homem como um tipo de força e unicamente um tipo de força. E essas forças, por exemplo, o intelecto e a vontade, que chamo de forças no homem ou forças humanas, porque elas não se apresentam nos animais, porque elas são distintas, ocupam certa região no campo de forças; eu digo: com quais outras forças elas entram em relação? No século XVII, com as forças de elevação ao infinito, donde o intelecto será apenas uma limitação do intelecto infinito. E, nesse momento, o composto não é o homem, é Deus. Vejam, forças no homem + forças de elevação ao infinito resultam no composto Deus, a forma composta Deus. E se me disserem que Deus não é composto, eu concordo: Deus não é composto, mas sua forma, sim, ou seja, sua representação é composta. Se eu resumisse tudo, diria que o século XVII é a idade da representação.

Passemos à formação seguinte, o século XIX. O que acontece, qual é a mutação? Vimos que toda relação de forças implicava uma espécie de diagrama. O diagrama é o enunciado das relações de forças, e isso não implica ainda nenhuma forma. Houve mutação do diagrama. O diagrama do pensamento clássico são, repito, forças do homem que abraçam as forças de elevação ao infinito. Na formação do século XIX, as forças do homem irão se chocar e abraçar forças de finitude. O que são essas forças da finitude? Segundo Foucault, são três: a vida, a

linguagem, o trabalho. E vocês me dirão: mas a vida, o trabalho e a linguagem já existiam no XVII. Não é essa a questão. Elas existiam, sim, mas o trabalho estava dissolvido [*dissous*] na série das riquezas, no quadro das riquezas. A vida era como que desenvolvida, desdobrada na série contínua da história natural. É isso o que conta. Vocês pressentem imediatamente onde quero chegar: estamos diante do fenômeno inverso, da categoria inversa. Todo o pensamento do XIX será um pensamento do finito, do dobrar-se [*repli*]. As forças no homem se dobram sobre as forças da finitude. Elas se rebatem sobre as forças de finitude. Produz-se uma dobra, um dobramento [*pliure, plissement*]. As forças no homem se redobram [*se replient*] sobre as forças da finitude. Se insisto nesse ponto, é porque encontramos, não com menos frequência na obra de Foucault, a palavra desdobramento [*dépli*]. Em toda a obra de Foucault, encontramos também a palavra dobra [*pli*], dobradura [*pliure*], dobramento [*pliage*]. É um outro polo. Mas, sem dúvida, como é constante em todos os seus livros, é a base de todas as suas metáforas. Creio que as metáforas têm como matrizes o desdobramento e a dobra.⁵

Isso é importante por razões que não podemos ainda compreender. Pois vocês pressentem que haverá um momento necessário de confrontação: quais são, precisamente, as relações de Foucault com Heidegger? Pois há muito tempo que o pensamento heideggeriano se apresentou como um pensamento da dobra. O que é o ser segundo Heidegger? O ser é precisamente a dobra, é a dobra do ser [*être*] e do ente [*étant*]. O ser é indissociável, inseparável da dobra que ele forma com o ente. O que é isso? Em Heidegger, está fundamentalmente ligado à descoberta de uma finitude constituinte. Logo, temos aqui, pela primeira vez, a ocasião de marcar a importância em Foucault desses termos, dobra e desdobramento. Sem dúvida, pressentimos que seu enraizamento em Foucault é muito diferente do ponto de partida do que acontece em Heidegger. Pouco a pouco seremos levados a fazer uma confrontação, mas não é nosso assunto no momento.

Detenho-me nesse ponto: o pensamento do XIX seria caracterizado assim: as forças humanas, ao invés de se desdobrarem à medida em que entram em relação com forças de elevação ao infinito, dobram-se, redobram-se, rebatem-se quando entram em relação com forças de finitude: vida, trabalho, linguagem. A tripla raiz da finitude, a força do homem circunda como uma hélice essa tripla raiz da finitude.

⁵ “Doravante, as coisas só virão à representação do fundo dessa espessura recolhida em si, emaranhadas talvez e tornadas mais sombrias por sua obscuridade, porém fortemente enlaçadas a si mesmas, reunidas ou divididas, agrupadas sem recurso pelo vigor que lá, naquele fundo, se oculta. As figuras visíveis, seus liames, os brancos que as isolam e contornam seu perfil não mais se oferecerão a nosso olhar senão totalmente compostos, já articulados nessa noite subterrânea que as fomenta com o tempo”. FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, p. 345.

Tudo ia bem até esse ponto na aula passada. Eu insistia sobre a importância de bem considerar que, para Foucault, as forças da finitude se apresentam como exteriores ao homem. Assim como a força de elevação ao infinito não era uma força no homem, mas exterior a ele, as forças da finitude, a vida, a linguagem, o trabalho, são exteriores ao homem. Nessa formação, elas se impõem ao homem de fora. O trabalho é o penar e o tempo, é uma força imposta ao homem. A linguagem é uma força involuntária, uma força imposta ao homem. Como relação à vida, isso é evidente.

Eu dizia que essa é a novidade de Foucault, no nível dessa formação do XIX, pois encontramos em todo lugar – e isso é anterior a Foucault – a ideia de que a revolução do século XIX, a revolução do pensamento do XIX, foi ter substituído o infinito pela ideia de finitude constituinte. Não é o infinito que é originário, é a finitude constituinte. Eu dizia que é a revolução kantiana. O intelecto humano não é simples limitação do divino, que seria originário. O intelecto humano, enquanto finito, é constituinte. Logo, posso dizer que, segundo um esquema clássico, definimos a revolução do século XIX por essa substituição.

Por que Foucault não se contenta com esse esquema clássico e o renova? Tenho a impressão de que esse esquema – substituição do infinito originários pela finitude constituinte – é muito interessante, mas é carente neste ponto: o que é que traz essa revolução nesse momento da história? Por que, de repente, o homem toma consciência, não de sua finitude – ele a tinha, mesmo no século XVII, era até a sua angústia e seu mal-estar –, mas de que sua finitude é constituinte? Noutras palavras, que ela não é a limitação do intelecto divino, mas, ao contrário, é o fundamento do mundo habitado pelo homem e do conhecimento produzido pelo homem.

Eu creio que a razão seja muito simples. É precisamente a que Foucault indica. Mas, compreendam bem, é por isso que era preciso a todo preço, necessariamente, mostrar que as forças de finitude não estavam no homem, mas que ele as encontrava como forças vindas de fora. O homem, no final da idade clássica, depara-se com forças de finitude, ou seja, ele descobre a vida, o trabalho, a linguagem. Por esse motivo, ele tomará consciência de “sua” própria finitude, enquanto homem. Foucault dá uma explicação para o que o esquema clássico deixava sem explicação. Para isso, ele distingue dois momentos: em primeiro lugar,⁶ as forças

⁶ “[...] podem-se, porém, reconhecer, em cada um dos domínios estudados, duas fases sucessivas que se articulam uma à outra, mais ou menos por volta dos anos 1795-1800. Na primeira dessas fases, o modo de ser fundamental das positivities não muda; as riquezas dos homens, as espécies da natureza, as palavras de que as línguas são povoadas permanecem ainda o que eram na idade clássica: representações duplicadas — representações cujo papel consiste em designar representações, analisá-las, decompô-las e compô-las, para fazer nelas surgir, com o sistema de suas identidades e de suas diferenças, o princípio geral de uma ordem. É somente na segunda fase que as

no homem se chocam com a tripla raiz da finitude, as forças de finitude exteriores, vida, trabalho, linguagem. Em segundo lugar,⁷ o homem faz sua essa finitude.

Notem que era muito importante para Foucault distinguir dois momentos na análise da formação século XIX para explicar por que, nesse momento, a finitude do homem se torna constitutiva. Isso quer dizer: quando o homem, quando as forças no homem encontram como que forças exteriores, forças vindas de fora, forças de finitude, e não mais de elevação ao infinito, então, e somente então, a forma composta se torna o homem. Não é mais Deus, é o homem. O composto que corresponde a essa nova combinação, a esse novo diagrama, é a forma *homem*.

Tenho a sensação de que isso é difícil. Não sei se é difícil, mas na última aula fizemos coisas abstratas. Peço-lhes um último esforço.

Quero verificar essa história do desdobramento e da dobra por meio de um exemplo privilegiado: o livro *O nascimento da clínica*. Vou apenas resumi-lo: ele trata da distinção de duas formações: a clínica, que corresponde à idade clássica, e a anatomia patológica, que corresponde ao século XIX. Como se define a clínica? É a constituição, para as doenças, que são tratadas como espécies, a constituição de um quadro contínuo que organiza a série dos signos e dos sintomas. Desdobramento, colocação de um quadro dos signos e dos sintomas na superfície do corpo. E o tema da superfície do corpo é fundamental em toda a clínica. É preciso

palavras, as classes e as riquezas adquirirão um modo de ser que não é mais compatível com o da representação”. *Ibid.*, p. 303. “Numa primeira fase — a que cronologicamente se estende de 1775 a 1795 e cuja configuração se pode designar através das obras de Smith, de Jussieu e de Wilkins — os conceitos de trabalho, de organismo e de sistema gramatical foram introduzidos — ou reintroduzidos com um estatuto singular — na análise das representações e no espaço tabular onde esta até então se desenrolava. [...] Todavia, nem o trabalho nem o sistema gramatical nem a organização viva podiam ser definidos ou assegurados pelo simples jogo da representação se decompondo, se analisando, se recompondo e assim se representando a si mesma numa pura reduplicação; o espaço da análise não podia, pois, deixar de perder sua autonomia [...] A ordem que se dá ao olhar, com o quadriculado permanente de suas distinções, não é mais que uma cintilação superficial por sobre uma profundidade”. *Ibid.*, pp. 344-45.

⁷ “Então — e esta é a outra fase do acontecimento — o saber, em sua positividade, muda de natureza e de forma. [...] razão. O que mudou, na curva do século, e sofreu uma alteração irreparável foi o próprio saber como modo de ser prévio e indiviso entre o sujeito que conhece e o objeto do conhecimento; se se começa a estudar o custo da produção, e não mais se utiliza a situação ideal e primitiva da permuta para analisar a formação do valor, é porque, ao nível arqueológico, a produção como figura fundamental no espaço do saber substituiu-se à troca, fazendo aparecer, por um lado, novos objetos cognoscíveis (como o capital) e prescrevendo, por outro, novos conceitos e novos métodos (como a análise das formas de produção). Do mesmo modo, se se estuda, a partir de Cuvier, a organização interna dos seres vivos, e se, para tanto, se utilizam métodos da anatomia comparada, é porque a vida, como forma fundamental do saber, fez aparecer novos objetos (como a relação do caráter com a função) e novos métodos (como a busca das analogias). Enfim, se Grimm e Bopp tentam definir as leis da alternância vocálica ou da mutação das consoantes, é porque o Discurso como modo do saber veio a ser substituído pela Linguagem, que define objetos até então inaparentes [...] e prescreve métodos que não haviam ainda sido empregados”. *Ibid.*, pp. 346-47.

que as doenças se declarem na superfície do corpo, postas num quadro que marca a continuidade dos signos e dos sintomas. A clínica é fundamentalmente o desdobramento das doenças.

O que acontece no século XIX? Descobre-se tecidos, a noção de tecido domina, será a grande noção sobre a qual se fundará a anatomia patológica, que substituirá a clínica. E a anatomia patológica dá ou restitui a profundidade ao corpo, graças ao dobramento [*plissement*] dos tecidos. O tecido é o que se dobra. A rigor, é quase o nascimento de uma espécie de topologia médica. Os tecidos se dobram, e os dobramentos, o dobrar-se dos tecidos restitui profundidade ao corpo e volume à doença. E Foucault aponta dois momentos muito diferentes do olhar médico: o olhar em superfície da clínica que constitui os seus quadros e o olhar em profundidade do anatomista patológico, que segue os dobramentos de tecidos de tal maneira que ele vasculha a profundeza do corpo. É a pergunta de Foucault: o que se quer com a autópsia? Não é que não se conhecesse a autópsia. Ela era conhecida, existia há muito tempo, mas era desvalorizada, secundarizada pela clínica. Ela retomou toda a sua força e adquiriu novos poderes com a anatomia patológica. Para vasculhar a profundidade do corpo, era preciso que houvessem tecidos capazes de se dobrar e, por conseguinte, desdobrar-se.

Sublinho que a maior parte de *O nascimento da clínica* é construída sobre metáforas e conceitos de dobra e desdobramento. O pensamento do desdobramento que caracteriza a formação do século XVII e o pensamento da dobra que caracteriza a formação do século XIX.

Há portanto dois momentos necessários na formação século XIX. Primeiro: o encontro terrível, o terrível encontro do homem com forças da finitude. Segundo: a maneira pela qual o homem se apropria dessas forças de finitude e erige a si mesmo em finitude constituinte. Insisto nesse ponto, pois o esquema tradicional dizia apenas que a finitude constituinte substitui o infinito. Foucault o transforma distinguindo os dois momentos. Creio que essa transformação seja muito importante; veremos suas consequências.

Está bem esse segundo ponto? Pois bem. Então vejamos o que acontece quando as forças do homem envolvem [*s'enroulent*] as forças da finitude, quando elas se rebatem sobre as forças da finitude, a vida, a linguagem etc. O que acontece, quais problemas essa mudança introduz no pensamento do XVII?⁸ Por que o pensamento do XVII, em sua especificidade, não pode sobreviver a essa prova?

⁸ Embora Deleuze repita “pensamento XVII” e “pensamento do XVII”, tenhamos em mente que os dois momentos de mudança ocorreram, como dissemos, da segunda metade do século XVIII até a primeira metade do XIX. Por exemplo, com relação à “força” chamada trabalho por Deleuze, correspondendo à mutação da análise das riquezas para a economia política, trata-se, dentre outros, de François de Quesnay (e sua obra *O quadro econômico*, de 1772), de Adam Smith (*Riqueza das nações*, de 1776) e David Ricardo (*Princípios de economia política*, de 1817). Foucault diz: “a mutação que, por volta do final do século XVIII, se produziu em toda *épistémé* ocidental”. (*Ibid.*,

Aqui, não seguirei Foucault em certos pontos, usarei autores que Foucault não cita – embora seja certo, seja evidente que ele os conhece muito bem – porque não pretendo fazer um resumo. Foucault não os cita, ele não diz tudo o que sabe.

Veremos três pontos. O XIX será o século do nascimento da biologia – força finita da vida, a descoberta da força finita da vida –, da economia política – descoberta da força finita do trabalho – e da filologia, descoberta da força finita da linguagem. Foucault explicita que no século XVII não podia haver biologia, mas apenas a história natural; não podia haver economia política, mas apenas análise das riquezas; e não podia haver filologia, mas somente gramática geral.⁹ No ponto em que estamos, vocês já podem compreender isso. De fato, se chamo de biologia a ciência que se funda sobre a finitude da vida, creio que é uma definição correta. Se chamo de economia política a ciência que se funda sobre a finitude do trabalho, tudo isso não podia aparecer no século XVII, que, ao contrário, desenvolvia, desdobrava quadros ao infinito: quadro das riquezas, quadro dos caracteres orgânicos etc. Havia lugar para a história natural, mas não para a biologia.

Procuremos identificar esses dois momentos decisivos no nascimento da biologia. O primeiro momento se dá com Jussieu, célebre especialista em plantas, entre outros. O que acontece? De uma certa maneira, eles pensam ainda em termos do século XVII, ou seja, em séries de plantas, a grande série contínua das plantas – ou a grande série animal –, na qual se passa de uma espécie a outra, dum gênero a outro, duma classe a outra etc., por meio da transição contínua. Quadro dos seres vivos que se desenvolve ao infinito. Imediatamente vem esta questão: o que os impede, no [pensamento] século XVII,¹⁰ de serem evolucionistas, de afirmar que há uma história que nos faz passar de um termo da série ao termo seguinte? É preciso até inverter a questão, ela nem se coloca. É a própria série que os impede de serem evolucionistas. Não há história do vivo, há a história natural, história da natureza. E no que ela

p. 284). Segundo Foucault, enquanto a mutação da história natural e da gramática geral “se fez bruscamente”, o domínio das riquezas sofreu mutação mais lenta: “o modo de ser da moeda e da riqueza, porque ligado a toda uma *práxis*, a todo um conjunto institucional, tinha um índice de viscosidade histórica muito mais elevado. Os seres naturais e a linguagem não necessitaram do equivalente da longa operação mercantilista para entrar no domínio da representação, submeter-se às suas leis, dela receber seus signos e seus princípios de ordem”. *Ibid.*, p. 247.

⁹ “Seria falso — sobretudo insuficiente — atribuir essa mutação à descoberta de objetos ainda desconhecidos como o sistema gramatical do sânscrito, ou a relação, no ser vivo, entre as disposições anatômicas e os planos funcionais, ou ainda o papel econômico do capital. Nem seria mais exato imaginar que a gramática geral tornou-se filologia, a história natural, biologia, e a análise das riquezas, economia política, porque todos esses modos de conhecimento retificaram seus métodos, se acercaram mais de perto do seu objeto, racionalizaram seus conceitos, escolheram melhores modelos de formalização — em suma, porque se teriam desprendido de sua pré-história por uma espécie de autoanálise da própria razão. O que mudou, na curva do século, e sofreu uma alteração irreparável foi o próprio saber como modo de ser prévio e indiviso entre o sujeito que conhece e o objeto do conhecimento”. *Ibid.*, p. 346.

¹⁰ Trata-se sempre da “épistemê do século XVII”, já que, com Jussieu, estamos na 2ª metade do século XVIII.

consiste? Consiste no desenvolvimento [*développement*] de uma série onde cada elemento, cada termo da série tem seu lugar e cada lugar tem um termo. A própria ideia de que um termo possa passar a outro [tornar-se outro] é uma ideia estritamente desprovida de sentido do ponto de vista da série. A disposição dos seres vivos em séries contínuas exclui toda história na qual um vivente evoluiria ou uma espécie se transformaria em outra. A série é a ordem dos lugares de cada espécie na continuidade, na continuidade da natureza; não há nenhum lugar para uma história, é um ponto de vista que a exclui.

Ora, o que acontece com Jussieu? Dá-se cada vez mais importância para dois fatos (não que não fossem conhecidos antes, já eram conhecidos por Lineu, representante da história natural clássica): os caracteres orgânicos, numa mesma espécie, são coordenados uns com os outros e hierarquizados, ou seja, há um caráter, numa dada espécie, mais importante do que os outros, e que, de certo modo, determina os outros. Por exemplo, introduzindo o ponto de vista das funções, o mais importante nas plantas é a função de reprodução. Ela se exprimirá no caráter orgânico chamado cotilédone, na ausência de cotilédone ou na presença de dois deles. Pois bem, podemos pôr esse caráter em série, mas ele, sendo mais importante do que os outros, determinará outros caracteres que lhe são correlativos. Haverá ao mesmo tempo correlação dos caracteres no nível da espécie, e primado de um caráter sobre os outros. Correlação e hierarquia. Para o animal, alguns pensam que a função essencial, o caráter dominante, seja a alimentação. Se a função alimentar é dominante, os dentes serão um caráter principal. Entretanto, não é qualquer caráter que se liga a outro. Um tipo de dentes implicará um tipo de musculatura, de estômago, de intestino. Há, portanto, coordenação e subordinação dos caracteres no nível das espécies. Vejam: à medida que esse ponto – que já era conhecido, eu repito, na série do XVII – passa para o primeiro plano, a série é fraturada. Ou seja, tudo se passa como se os termos da série fossem (aqui eu peso minhas palavras) atraídos por uma profundidade, e a série se encontrasse fraturada a cada momento. Não temos mais ou tendemos a não ter mais uma série de caracteres em continuidade uns com os outros e sem evolução; se cada ser tem um lugar e cada lugar tem um ser bem fixo, não há história. Aqui, ao contrário, os caracteres, numa espécie, se coordenam e se hierarquizam, formam uma espécie de peso que fratura a série e carrega cada ser vivo – mas o que significa *cada ser vivo?* – para uma profundidade que não é mais serial.

Se eu fizesse um desenho [escreve no quadro], eu faria a minha série, assim, e em seguida, a cada momento em que valem a coordenação e a subordinação dos caracteres, há uma espécie de salto que irá fraturar a série, fazer descer o vivente em profundidade, ou seja, que revelará uma nova dimensão. Dessa forma, num certo sentido, a ideia de uma continuidade

desenvolvível em série é fundamentalmente ameaçada nesse primeiro momento. A série de superfície se opõe ou começa a se opor uma abordagem do vivente completamente diferente, no qual ele deixa a superfície e mergulha em virtude do peso de seus caracteres coordenados e hierarquizados. Ela escapará da série. São as palavras usadas por Foucault. Jussieu fratura a série.¹¹

Há, entretanto, um paradoxo importante: haverá muitos esforços para salvar a série contínua. A época de Jussieu – e ele mesmo – imagina séries ramificadas, ou seja, séries com descontinuidades, ramos. Logo, a série se torna infinitamente mais complexa. Há outra maneira prodigiosa de tentar salvar a série: introduzir a história. Esse ponto da análise de Foucault é muito importante porque diz respeito ao seu método, a todo seu método de análise, notadamente seu método relativo aos enunciados. Veremos isso mais tarde. A série repelia fundamentalmente a história. Repito, cada ser tinha nela seu lugar fixo, cada lugar era determinado por um ser e não havia passagem de um a outro. Quando a série sofre fraturas, o estranho modo de salvar a série será introduzir nela a história. De qual modo? Descobrimos uma força de vida que se definiria como tendência à composição cada vez mais diferenciada, uma tendência da vida a compor organismos cada vez mais diferenciados, ou seja, organismos nos quais os caracteres apresentem um máximo de correlações e de subordinações.

A força organizadora da vida percorre a série para produzir organismos mais e mais complexos, ou seja, caracteres coordenados e subordinados. O que é isso? É Lamarck. Passo rapidamente, pois não quero de modo algum resumir o pensamento dele. Interessa-me a maneira pela qual Foucault situa Lamarck, como a primeira aparição real, a primeira aparição incontestável do evolucionismo. Lamarck ainda pensa o ser vivo sob a forma das espécies postas em desenvolvimento em série. Nesse sentido ainda é um homem do século XVII, da idade clássica. Diante dos perigos, das ameaças que pesam à sua época sobre a ideia de série, o homem a salva fazendo da vida uma força histórica, definindo-a como força organizadora que não cessa de produzir organismos mais e mais diferenciados, reunindo, cada um em seu lugar, um máximo

¹¹ “A partir de Jussieu, de Lamarck e de Vicq d’Azyr, o caráter, ou antes, a transformação da estrutura em caráter vai basear-se num princípio estranho ao domínio do visível — um princípio interno, irreduzível ao jogo recíproco das representações. Esse princípio (ao qual corresponde, na ordem da economia, o trabalho) é a organização. Como fundamento das taxinomias, a organização aparece de quatro modos diferentes. [...]”. *Ibid.*, p. 313. “Classificar, portanto, não será mais referir o visível a si mesmo, encarregando um de seus elementos de representar os outros; será, num movimento que faz revolver a análise, reportar o visível ao invisível, como à sua razão profunda, depois alçar de novo dessa secreta arquitetura em direção aos seus sinais manifestos, que são dados à superfície dos corpos”. *Ibid.*, p. 315. “Vê-se como, fraturando em profundidade o grande quadro da história natural, alguma coisa como uma biologia vai tornar-se possível; e como também poderá emergir nas análises de Bichat a oposição fundamental entre a vida e a morte”. *Ibid.*, p. 319.

de caracteres coordenados e subordinados. De modo que – sim, é curioso, é preciso dizer isso a respeito de todo pensador – ele pertence a uma idade, por um lado, e a outra, por outro. Lamarck pertence plenamente à história natural e, entretanto, introduz na história natural o que esta mais repugnava: um processo histórico. Por que ele introduz esse processo? Para salvar a série.

Tanto que Foucault se sobressai, é constante nele. Aqui, ele exerce no seguinte ponto, e isso faz parte de sua teoria dos enunciados: é fora de questão estabelecer uma linha de Lamarck até Darwin, pois eles não pertencem à mesma formação. Isso pertence à sua concepção de enunciado, porque enunciados aparentemente semelhantes pertencem de fato a famílias completamente diferentes. De fato, veremos que Darwin é um outro solo. Como diria Foucault, um outro solo arqueológico.¹² Só se pode compreender o lamarckismo a partir do solo da série contínua. Ora, esse solo vem diretamente do século XVII e o lamarckismo, assim como, doutra maneira, Jussieu, exprime simplesmente os abalos que a série contínua experimenta num primeiro momento.

Resumindo o primeiro momento, com relação à biologia, eu diria que a série tende a se fraturar em benefício de uma profundidade na qual o ser vivo se redobra, se rebate. Faço um esquema muito simplificado: eis a minha série contínua [escreve na lousa] que excluía a história, pois cada ser da série estava fixo; em seguida, à medida que a coordenação e a subordinação dos caracteres ganham mais importância no nível de um termo [da série], no nível de uma espécie, a série será fraturada; haverá como que uma reorganização em profundidade, descoberta da profundidade, e a vida não é mais procurada no movimento que percorre a série contínua, ela é procurada em profundidade no movimento pelo qual o ser vivo se redobra, se rebate nessa e sobre essa profundidade. Noutras palavras, esse momento introduz o conceito fundamental de organização. A organização sendo a correlação e a subordinação dos caracteres. Eis o primeiro momento.

Segundo momento: o grande Cuvier. O que faz o grande Cuvier? À primeira vista, não muito: substitui a organização pelo *plano de organização*. O ato fundamental de Cuvier, o enunciado de base do qual depende, talvez, todo o resto de seu trabalho, é a ideia de que há planos de organização da vida. O que é esse plano? É o segundo momento. Não se descobrem mais centros de organização que ameçam a série, mas planos de organização que fazem com que não haja mais série, que toda série seja impossível. Cuvier descobre o que chama de ramificações [*embranchements*], as grandes ramificações da vida.

¹² Cf. *Ibid.*, p. 506.

À primeira vista, poderíamos afirmar que ele se move sempre numa generalidade crescente; ou seja, para além da espécie há gêneros, para além dos gêneros há classes etc. Mas ele vai além, ele identifica ramificações. De modo algum, seria um contrassenso, pois a ramificação é um conceito de natureza completamente diferente, é um conceito que não está de modo algum na mesma linha que os outros, pois, ao contrário, ele tornará inúteis as classificações e colocará em questão a classificação. E o que é a ideia de ramificação? É a de que a vida é inseparável de planos de organização que se excluem uns aos outros. Isso é importante, significa dizer que a vida não é apenas uma força organizadora, como disse Lamarck, mas uma força dispersiva. A finitude da vida é sua força dispersiva. A vida procede segundo um pequeno número de planos de organização irreduzíveis e excludentes uns em relação aos outros. Cuvier distingue quatro planos (isso variará bastante, mas quatro é o número consagrado): vertebrados, moluscos, articulados, zoófitos. Os critérios das ramificações também irão variar ao longo de sua obra. No final dela, Cuvier pensa que o caráter fundamental que define as ramificações é o sistema nervoso, mas este é suscetível, justamente, de quatro organizações, de quatro planos de organização. No caso dos vertebrados, são o cérebro e a medula selados em envoltório ósseo. Segundo plano: as massas nervosas esparsas, disseminadas entre as vísceras e reunidos uns aos outros por filetes [*filets*]. Massas reunidas por filetes. É uma organização completamente diferente da vertebrada. Terceiro plano: dois cordões ganglionares unidos a duas glândulas principais acima do esôfago. Quarto: a massa nervosa é pouco distinta do resto, [indicando] tendência à indistinção.

Bem, a ideia de Cuvier é a de que não se passa de um plano ao outro. Isso é importante para mim. Como se define o ser vivo? Pela maneira pela qual ele se dobra segundo tal ou tal plano. Isso é surpreendente em Cuvier, é um artista da dobradura. Vocês verão as consequências disso na biologia nascente. O ser vivo se define pela maneira como ele se dobra segundo este ou aquele plano de organização. Essa é a finitude da vida, não há vida senão dobrada ou, noutras palavras, não há mais séries. As ramificações não se acrescentam às séries como conceitos mais gerais, elas tornam obsoleta toda colocação em série contínua. Vocês, embriões de vertebrados, não são dobrados, não são orientados na sua embriogênese da mesma maneira que o embrião do inseto. Entre esses diferentes planos, há um fosso irreduzível, ou seja, cada ser vivo está imerso na profundidade de seu próprio plano e redobrado sobre ele. A série fica completamente rompida. Esse é o segundo momento no qual começará um período da biologia, do nascimento mesmo da biologia, de uma riqueza extrema e muito feliz e, embora vista com maus olhos, era

uma biologia cheia de polêmicas – isso ainda não acabou hoje. São polêmicas que ainda nos tocam e não devemos considerá-las ultrapassadas.

Vocês veem imediatamente onde quero chegar quando lhes conto todas essas histórias de dobras. Tenho segundas intenções: fundamentar a comparação entre Foucault e Heidegger, é claro, mas também, talvez, não se espantem se chegarmos à conclusão de que, por exemplo, os problemas fundamentais de hoje que concernem ao código genético e à microbiologia são a maneira pela qual as cadeias do código genético se dobram e se desdobram. O dobrar e desdobrar parecem ser as figuras constitutivas da vida, o que não quer dizer que, no caso do código genético, seja a mesma coisa, será certamente outra formação biológica. Mas talvez toquemos em um problema sobre o qual vale a pena se deter.

Cuvier tinha um inimigo, era Geoffroy Saint-Hilaire,¹³ grande biólogo. Eis que Saint-Hilaire diz: há unidade de composição. É um enunciado dele, há unidade de composição para todos os seres vivos, quaisquer que sejam. Logo, ele opõe a unidade de composição à pluralidade finita dos planos de organização. Há um único plano de composição, enquanto Cuvier defendia a pluralidade determinada de quatro planos de organização. Alguém me diria: isso significa que Cuvier é fixista, não crê na evolução e que Saint-Hilaire tem razão. Não, nenhum dos dois crê na evolução. Veremos que a evolução será ainda outra coisa. Esse ponto é preciso explicar. Quando Saint-Hilaire diz que há unidade do plano de composição, temos vontade de dizer: ele retorna à série contínua. Não, não é isso, diríamos, no estilo de Foucault, que Saint-Hilaire está plenamente na mesma idade de Cuvier, estão na mesma formação. Saint-Hilaire diz que Cuvier distingue quatro planos de organização, mas, por meio da força da dobra, pode-se sempre passar de um plano ao outro. Aqui a coisa fica muito interessante. Há uma página muito bela e cômica de Saint-Hilaire em que ele diz: vou lhes mostrar como se passa do vertebrado ao cefalópode. Não lhes digo o que é o cefalópode, mantenhamos o mistério, vão consultar o dicionário Larousse. O cefalópode não é grande coisa, mas passar do vertebrado ao cefalópode, alguém dirá que é exagero. Eis a sua receita, cito apenas o início do texto: “basta...” – Geoffroy tem muito humor – “basta levar a cabeça na direção dos pés e a bacia na direção da nuca”. Ele faz dobras, é surpreendente: com relação às dobras de Cuvier, Saint-Hilaire vai buscar sob quais condições se pode dobrar um ser vivo para obter os eixos e as orientações de um outro plano.

¹³ Étienne Geoffroy Saint-Hilaire. *Princípios de filosofia zoológica*. Paris: 1830.

Nesse ponto explode a polêmica e Cuvier fica furioso. Por quê? Compreendam, estamos diante de algo fundamental para nós, ou que deveria ser central para Foucault, que é o mesmo argumento, a existência de dobraduras, que permite a Cuvier dizer que não se passa de um plano de organização a outro, cada tipo de ser vivo se dobra sobre seu plano de organização, e que permite a Saint-Hilaire dizer que se passa de um plano de organização a outro fazendo dobraduras tanto quanto forem necessárias. Ao final de N dobraduras, teremos mudado as orientações e passado do vertebrado ao cefalópode. Pode-se interpretar a mesma coisa nos dois sentidos. São as dobras irredutíveis que impõem quatro planos de organização, ou então, é por meio da dobradura que se passaria de um plano de organização a outro. Evidentemente, não são as mesmas dobraduras, senão não seria uma ideia séria. De fato, Saint-Hilaire é surpreendente, faz dobraduras sobre elementos anatômicos, notadamente sobre elementos ósseos; ele é um anatomista, faz dobraduras em esqueletos.

Von Baer responde imediatamente a Saint-Hilaire afirmando que não se pode fazer dobraduras em tecidos, mas apenas em elementos sólidos. Não há um único tecido que suporte essas dobraduras. Logo, a teoria de Saint-Hilaire só funciona reduzindo o ser vivo ao seu esqueleto. Se considerarmos o entorno do esqueleto, suas cinturas, os músculos e os tecidos, evidentemente não poderemos fazer uma dobradura, rasgaríamos os ligamentos.

Logo, para falar como Foucault, Saint-Hilaire e Cuvier pertencem ao mesmo solo arqueológico, à mesma família de enunciados, apesar de dizerem o contrário, pois têm em comum o procedimento de rebater e de não cessar de rebater o ser vivo sobre... ou de dobrá-lo sobre planos de organização ou sobre planos de composição. De todo modo, o ser vivo é redobrado em profundidade ao invés de se espriar em superfície ao longo de uma série. É o que há de comum em Cuvier e em Saint-Hilaire. Ademais, há em comum a recusa de qualquer evolucionismo, pois, para Saint-Hilaire, não se pode passar de um modo de dobradura a outro completamente diferente, mas esses modos sucessivos, esses diferentes modos de dobrar marcam o grau de desenvolvimento. Ora, cada tipo de animal tem um grau de desenvolvimento assinalado e ele não o ultrapassará, ficando condenado a certo plano de organização. O que Cuvier chamava de plano de organização são, para Saint-Hilaire, os graus de desenvolvimento de um único e mesmo plano de composição. Vejam que, nesse ponto, cada um dos dois toma uma parte do outro, é muito bonito. Ambos recusam toda evolução. E mais: assim como Cuvier e Von Baer fundaram uma ciência fantástica, a embriologia, Saint-Hilaire fundará uma ciência fantástica que fará plenamente parte da biologia: a teratologia ou ciência dos monstros. Pois, se cada plano de organização é apenas um grau de desenvolvimento para um mesmo e único plano

de composição (na perspectiva de Saint-Hilaire), pode sempre haver um ser vivo que seja capturado em seu desenvolvimento por circunstâncias exteriores, por acidente ou doença. E o que é um mostro? Na grande definição de Saint-Hilaire, trata-se de um ser fixo ou retardado em seu desenvolvimento, ou seja, que não atingiu seu desenvolvimento, impedido por uma causa exterior.

Por exemplo, há uma monstruosidade muito interessante em Saint-Hilaire, ele diz que um ser permaneceu no estágio crustáceo quando não ultrapassou o grau de desenvolvimento do crustáceo. O crustáceo tem muitos enunciados e fórmulas muito espirituosas. Ele, em geral, consiste em possuir a pele sobre os ossos. De fato, há um tegumento muito fino sobre a sua carapaça, e a carne está no interior. Logo, parar o desenvolvimento no estágio crustáceo, é ter a pele sobre os ossos, é uma doença, uma monstruosidade conhecida. Ou então, em embriologia, sabe-se que as mãos se desenvolvem antes dos braços. Suponha que um embrião se desenvolve e que desenvolve suas mãos normalmente, e que, em seguida, haja um acidente no momento em que está fabricando seus braços: ele terá mãos perfeitamente normais e braços atrofiados. É uma monstruosidade conhecida. Pois bem, é a ilustração mesma de Saint-Hilaire: em seu desenvolvimento, o embrião permaneceu fixo no estágio da formação das mãos.

Abro um parêntese inútil, relativo à epistemologia. Quando uma disciplina célebre inventa ou diz que inventa as noções de fixação e de regressão, explica as neuroses por meio dos fenômenos de fixação e de regressão, é preciso dar a cada um o que lhe pertence, ou seja – o que já é plenamente original –, é a aplicação ao domínio das neuroses de conceitos tipicamente teratológicos que datam de Saint-Hilaire, a saber, a regressão, a interrupção do desenvolvimento, a fixação do desenvolvimento são, segundo Saint-Hilaire, as duas formações principais do monstro. Ora, é bem conhecido que os neuróticos são monstros.

Bem, vejam, em torno desse tema da dobradura, posso afirmar: com certeza, eles conhecem as dobraduras, as dobras, as redobras [*replis*] da finitude. É a finitude, a dobra, que se desdobra, redobra-se, me dobra. Enquanto a elevação ao infinito é o que desdobra, se posiciona [*déploie*], não mais difícil do que isso, o pensamento do século XVII é um pensamento do desdobramento, por quê? Porque esse pensamento reage contra o Renascimento e a Idade Média. Mas não havia nesse período um pensamento da dobra, era outra coisa. De todo modo, o século XVII afirma o desdobrar como a lei do pensamento claro e distinto, como a lei da ordem. Se quiserem compreender a ordem, desdobrem as coisas. Considerem o método cartesiano, caro ao século XVII, e verão nele, a cada vez, a formação de séries, de cadeias, a busca de continuidades. Tudo isso é um pensamento do desenvolvimento, do desdobrar. Com o XIX,

sobrevém o pensamento obscuro da dobra. É preciso dobrar as coisas. Descobre-se então a finitude. Dobrar o ser vivo sobre o plano de composição ou dobrá-lo sobre um plano de organização, tudo isso é semelhante.

Meu último ponto: Darwin. Vocês sabem, ele justamente não representa a série. Quando ele afirma e introduz a história, ou seja, a evolução na biologia, traz algo de novo, ao mesmo tempo contra Cuvier e Saint-Hilaire. Mas em que Darwin, Cuvier e Saint-Hilaire formam uma trindade no horizonte de nossa biologia? Quando Lamarck introduziu a história na série para salvar a ideia de uma série animal, foi um primeiro momento da biologia. O problema de Darwin era outro, quer dizer, ele aceitava os termos de Cuvier. E quais eram esses termos? A série procede por meio de pequenas diferenças, mas há grandes diferenças entre planos de organização. Noutras palavras, há diferenças insuperáveis que rompem todas as séries possíveis. Compreendem?

Estão cansados? Vou parar um pouco. Vou terminar com Darwin antes de parar, senão não seremos bem-sucedidos. O que digo terá um ar grotesco para aqueles que leram um pouco Darwin. Para ele, as pequenas diferenças não contam, ele nunca pensou em restabelecer a série que procede por pequenas diferenças. Isso pode parecer estúpido, porque é bem sabido que Darwin, ao contrário do que digo, invoca sempre as pequenas diferenças entre a criança e seus pais. Sim, ele precisa disso para poder responder à questão: por que as grandes diferenças aparentemente insuperáveis prevalecem na vida? Por que a vida, que não cessa de produzir pequenas diferenças, procede, entretanto, por meio de grandes diferenças? Notem que é um problema que não se podia pensar antes de Cuvier ou de Von Baer.

A resposta de Darwin é uma grande novidade. Ela tem dois passos, consiste em dizer: se vocês tomarem, não um meio em geral – por exemplo, a água –, mas um território determinado, uma região determinada dentro de um meio, sob qual condição um máximo de viventes pode sobreviver? Eis a nova questão de Darwin, que não tem equivalente em Cuvier e Saint-Hilaire. Entretanto, a resposta reencontrará estes dois. Ela consiste em dizer: os viventes terão tanto mais chances de sobreviver quanto maior forem sua divergência, quanto mais seus caracteres divergirem.

Suponham uma região determinada e, nela, duas espécies muito vizinhas, o que significa que sua alimentação é idêntica ou semelhante. Há uma espécie que triunfará sobre a outra, liquidando-a. É todo o tema da seleção natural que se apresenta. Elas não poderão coexistir. Mas se elas forem muito diferentes, terão chances de coexistir e de sobreviver, pois não buscam o mesmo alimento. É à força de divergências que um máximo de seres vivos pode viver no

mesmo território. Noutras palavras, a vida se definirá como tendência a produzir grandes diferenças por acumulação de pequenas diferenças. É a condição de sobrevivência: tendência a produzir grandes diferenças. Ou seja, a vida não é mais considerada como força de dispersão, mas de divergência. Por essa razão Darwin dirá que não é de se surpreender que a vida seja atravessada por esses tipos de falhas entre planos de organização.

O segundo aspecto da tese darwiniana é a resposta à pergunta: como pode haver história, transformação? É precisamente a criação de grandes divergências. E como elas podem surgir, tendo em vista que todo vivente parece já supor planos distintos, planos de organização distintos? A resposta de Darwin será: não se pode inferir a evolução da espécie a partir da evolução do embrião. Não se pode aplicar as leis da embriologia porque, nela, as formas já estão dadas. Somos sempre embriões de uma forma. Por exemplo, o embrião de um lobo resultará num lobo, mesmo com pequenas diferenças, ao passo que no nível da evolução das espécies, as formas não são fixas, elas são em si mesmas fluentes. Não há uma espécie que seria o lobo e em seguida outra. Darwin revolve tudo. Se as espécies são o produto de evolução operando por meio de divergências acentuadas, não se pode oferecer previamente as espécies, as formas prévias. A verdadeira revolução de Darwin não é de modo algum o evolucionismo, mas ter pensado a vida em termos de população e não de formas.¹⁴ População qualquer num dado território. Não há formas prévias. A evolução, precisamente, é que essa população somente poderá sobreviver na medida em que ela se divide e produz formas divergentes que permitem aos seus membros sobreviver no território. O evolucionismo de Darwin não tem nada a ver com o de Lamarck. Pois o de Lamarck é tipicamente um evolucionismo serial que injeta a história na série, ao passo que o evolucionismo de Darwin sacramenta o desmoronamento das séries em proveito do redobrar do vivente sobre uma força de vida, força de divergência e de acusar a divergência. Ora, tudo isso, qualquer nível que seja – seja Cuvier, seja Darwin ou Saint-Hilaire –, dá-se ao preço dessa dobra do vivente sobre a finitude da vida se faz sempre em proveito de pôr a vida na morte.

À sombra da morte, a profundidade se cria dessa maneira: teoria das catástrofes em Cuvier, teoria da seleção em Darwin, teoria das monstruosidades e da suspensão em Saint-Hilaire. A finitude da vida a colocará em relação fundamental com a morte que o XVII ignorava. Em outras palavras, o século XVII só podia pensar na morte de modo sábio. O que significa esta

¹⁴ “No século XIX, a ideia evolucionista é uma escolha que não mais remete à constituição do quadro das espécies, mas sobre as modalidades de interação entre um organismo no qual todos os seus elementos são solidários e um meio que lhe oferece suas condições reais de vida”. FOUCAULT, M. “Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie”. In: *Dits et écrits* v. I, pp. 745-46.

sabedoria? É a velha sabedoria que nos diz: do que te lamentas? Enquanto não estás morto, não deves te lamentar. Uma vez morto, não poderás te lamentar. Logo, a morte é um instante. Mas o que resume essa ideia como sabedoria ou como moralismo é a impossibilidade de pensar na morte, que é um evento instantâneo. Isso valia para a medicina da época, tinha a sua versão epistemológica e sua versão científica: a morte é instante decisivo e indivisível. E, mais uma vez, creio ter dito acerca doutra coisa: quando encontramos em Malraux – retomada por Sartre – a fórmula célebre “a morte é o que transforma a vida em destino”, longe de ser fórmula moderna, o que não tira a sua beleza, é plenamente expressão do pensamento clássico, é a morte como instante que, precisamente, opera essa espécie de transvaloração da vida, a transforma em destino.

Mas o pensamento do XIX, e talvez ainda o nosso, tem uma concepção da morte completamente diversa. Assim como o vivente se redobra sobre a finitude, a vida, de alguma maneira, redobra-se sobre a morte. O que isso quer dizer? O grande livro sobre a morte, em minha opinião, ainda é um que Foucault gostava e admirava imensamente, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*.¹⁵ Este livro propôs uma definição célebre da vida, definição que faz rir, mas somente os imbecis: a vida é inseparável das funções que resistem à morte. Na época de Bichat, os imbecis – eram numerosos, hoje há ainda mais – diziam: grande círculo vicioso; definir a vida como o conjunto das funções que resistem à morte supõe, para eles, que se possa definir a morte independentemente da vida. Bem, a objeção é idiota, ela só valeria se Bichat mantivesse a concepção clássica da morte. A morte supõe a vida, sim, se a morte é concebida como instante decisivo que termina a vida, então não vale a definição de Bichat. Mas ele nos propõe em seu livro, creio, a primeira grande concepção moderna da morte. São dois pontos: primeiro, a morte não é um instante decisivo que marca o fim da vida, a morte é coextensiva à vida; segundo ponto que explicita o primeiro: o ser vivo é inseparável das mortes parciais que o acometem. O que se chama de morte, longe de ser instante decisivo, é sempre o efeito global de diversas mortes parciais. Há três mortes parciais: a do cérebro, a do pulmão, a do coração. E a própria vida não cessa, o vivente, ao menos o animal, vive raramente; não há apenas o sono, mas sonos parciais. O vivente não para de atravessar sonos parciais que são verdadeiras mortes. E o sono parcial, em Bichat, vem ecoar a morte parcial. A morte tanto é coextensiva à vida quanto há pluralidade de mortes. Em nenhum desses dois sentidos a morte não pode ser considerada como instante decisivo e indivisível.

¹⁵ BICHAT, M. *Recherches physiologiques sur la vie e la mort*. Paris: 1801.

Biologicamente, o ser vivo só pode ser rebatido sobre a força da vida, sobre sua força finita na medida em que a morte se inscreve no mais profundo do próprio ser vivo. E isso é algo que perturbará Foucault profundamente... Creio que vocês encontrarão, em *O nascimento da clínica*,¹⁶ cinco ou seis páginas sobre Bichat e sua teoria da morte. Tenho o sentimento de que é, seguramente, uma análise epistemológica do pensamento de Bichat extremamente interessante. Mas há algo mais, Foucault exprime sua relação com a morte e uma espécie de adesão a Bichat.

Resumindo, vimos que, com relação à formação da biologia, há dois tempos. Ambos se agrupam sob a fórmula: quando as forças no homem encontram as forças da finitude. Primeiro tempo: encontramos a força organizadora da vida, esta que é marcada pela finitude e que compromete as séries do século XVII. Segundo tempo: essa força se redobra em profundidade ao mesmo tempo que os viventes se redobram sobre seu plano de organização etc. São as duas etapas. Ora, Foucault mostra em *As palavras e as coisas* que aquilo que ocorre no nível da biologia, também ocorre no nível da economia política e de seu nascimento no século XIX e no da filologia e de seu nascimento no XIX.

A hipótese de partida, não muito interessante, que eu lhes propus é que, quando chegarmos a uma confrontação de Foucault com Heidegger, tentarei explicar um pouco o que Heidegger chama de a dobra. Constataremos que o tema das dobras e do desdobramento é muito profundo em Foucault. Seremos levados a concluir rapidamente que a origem dessa noção em Foucault não vem do alemão – o que me parece ser evidente, tendo em vista a utilização muito diferente que ele faz. Há este encontro entre Foucault e Heidegger, mas a noção de dobra e de desdobramento tem em Foucault uma origem diferente, qual seja, o desdobramento e a dobra como duas funções do pensamento, uma que consiste em desenvolver ao infinito segundo o modo de pensamento clássico, outra que consiste em rebater sobre a finitude conforme um pensamento que se elabora no século XIX. Eis o primeiro ponto. A esse respeito nos faltaria ver, mas vocês estão cansados, o equivalente do que vimos para a biologia, na formação século XIX, a respeito da economia política e da filologia ou da linguística.

Vou muito rápido, apenas para lhes dar pontos de referência. O que acontece na economia política? Bem, no século XVII, mais uma vez, não há economia política, há análise das riquezas e o quadro das riquezas que se desenvolve ao infinito ao mesmo tempo que as

¹⁶ Trata-se do capítulo VIII, “Abram alguns cadáveres”.

necessidades [*besoins*].¹⁷ É claro, trata-se aqui do infinito que não passa dum indefinido. Mas vimos que o indefinido era uma ordem do infinito, era sem dúvida a ordem mais baixa do infinito; mas era um infinito, o século XVII é incapaz de pensar fora das ordens do infinito. “Incapaz” é um elogio e não uma crítica. Na análise das riquezas, é claro, a noção de trabalho já existe e é utilizada. O trabalho tem importância, mas, tal como é empregado no século XVII, liga indissolivelmente duas coisas: o que se poderia chamar de trabalho produção e de trabalho mercadoria. As duas ideias estão ligadas, não estão separadas, por isso há um grande equívoco na noção de trabalho no século XVII.

O trabalho é mercadoria. De fato, ele é remunerado, o pagamento do trabalho se chama salário. Na medida em que o trabalho recebe um salário, ele é mercadoria. Mas, enquanto produção, é outra coisa, é unidade de medida, unidade de medida do produto. Isso quer dizer que, nesse estágio da noção de trabalho, ele é essencialmente qualificado: trabalho manufatureiro, comercial ou agrícola. O trabalho é isso, isso, aquilo. E, finalmente, a função do trabalho é ser unidade de medida relativa que vincula a troca à necessidade. Vou rapidamente, hein? O que é a fratura? Assim, há um quadro das riquezas, uma série de riquezas em que o trabalho, tal como é concebido, assegura a circulação das riquezas no quadro.

A grande fratura se dá com Adam Smith.¹⁸ É o primeiro momento da formação século XIX.¹⁹ Aqui também haverá dois momentos. Smith dissocia os dois aspectos do trabalho,

¹⁷ “De sorte que, em última instância, a necessidade — o alimento, o vestuário, a habitação — definia a medida absoluta do preço de mercado. Ao longo de toda a idade clássica, é a necessidade que mede as equivalências, o valor de uso que serve de referência absoluta aos valores de troca; é o alimento que afere os preços, dando à produção agrícola, ao trigo e à terra o privilégio que todos lhes reconheceram”. *As palavras e as coisas. Op. cit.*, p. 305.

¹⁸ Adam Smith não inventou, portanto, o trabalho como conceito econômico, porquanto já o encontramos em Cantillon, em Quesnay, em Condillac; nem mesmo lhe faz desempenhar um papel novo, pois dele também se serve como medida do valor de troca [...]. Desloca-o, porém: conserva-lhe sempre a função de análise das riquezas permutáveis; essa análise, entretanto, não é mais um puro e simples momento para reconduzir a troca à necessidade [...] ela descobre uma unidade de medida irreduzível, insuperável e absoluta. Desde então, as riquezas não estabelecerão mais a ordem interna de suas equivalências por uma comparação dos objetos a trocar, nem por uma estimação do poder próprio a cada um de representar um objeto de necessidade [...] elas se decomporão segundo as unidades de trabalho que realmente as produziram. As riquezas são sempre elementos representativos que funcionam: mas o que representam finalmente não é mais o objeto do desejo, é o trabalho”. *Loc. cit.*

¹⁹ Na verdade, neste primeiro momento representado por Smith, o que Smith separa são o *motivo da troca* (a necessidade) e a *medida permutável*: “Em relação aos seus predecessores, a análise de Adam Smith representa um desfecho essencial: ela distingue o motivo da troca da medida da permuta, [distingue] a natureza do que é trocado das unidades que permitem sua decomposição”. *Ibid.*, p. 308 (trad. mod.). Troca-se, é verdade, diz Foucault, “porque se tem necessidades: sem elas, o comércio não existiria. [...] As necessidades e a troca de produtos que podem responder a elas são sempre o princípio da economia: são seu primeiro motor e a circunscrevem; o trabalho e a divisão que o organiza não passam de seus efeitos. Mas, *no interior da troca*, na ordem das equivalências, a medida que estabelece as igualdades e as diferenças é de natureza diversa da necessidade”. *Ibid.*, pp. 307-8, grifo nosso. Smith deixa claro como é o seu giro de perspectiva: “As quantidades iguais de trabalho são sempre iguais para aquele que trabalha” (SMITH, A. *apud*. FOUCAULT, M. *Op. cit.*, p. 305). Ou seja, Smith põe o valor do ponto de vista de quem trabalha, e não dos objetos da produção e da troca (cujo motivo é a necessidade). A mesma hora de trabalho de um mesmo indivíduo pode ser empregada para produzir um ou muitos alfinetes, conforme os

aspecto salariado e aspecto unidade de medida.²⁰ De modo que o texto mais importante de Smith consiste em nos dizer que o trabalho, seja bem ou mal pago, a unidade de trabalho permanece idêntica. Isso implica no que Marx chamará de o golpe [*coup*] genial de Adam Smith, ou seja, ter definido o trabalho como essência subjetiva da riqueza, ter liberado o trabalho abstrato como não sendo qualificado como este ou aquele.

Em textos célebres, Marx nos diz: a economia política começa com Smith, pois ele trouxe à luz o trabalho abstrato e, portanto, a força de trabalho *tout court*.²¹ E aqui, acrescenta Engels num texto muito interessante, Adam Smith é o Lutero da economia política, pois a concepção da força de trabalho simplesmente [*tout court*], ou a essência subjetiva da riqueza, é aproximadamente a mesma operação que Lutero fez com a religião. Ele substituiu a religião exterior pela religiosidade interior, que é, de certa maneira, uma religiosidade qualquer, a essência subjetiva da religião. Do mesmo modo, a ruptura de Smith com o século XVII, segundo Marx, é a da riqueza objetiva. Smith despreendeu da riqueza objetiva a essência subjetiva sob a forma do trabalho abstrato, do trabalho simplesmente. Em outras palavras, com Smith, graças à dissociação dos dois aspectos do trabalho: trabalho assalariado e atividade de produção, trabalho mercadoria e trabalho produtor, o trabalho torna-se unidade de medida... [interrupção na gravação]

Aqui também há uma operação de dobradura. Há páginas de Marx nas quais ele explica muito bem, chama isso poder de fada [*féerie*], o poder mágico por meio do qual o capital se apropria do trabalho. A fantasmagoria. Essas espécies de redobramentos do trabalho sobre o

meios e técnicas de produção empregados. O trabalho “entendido como jornada, esforço e fadiga, é um *numerador* fixo: só o denominador (o número de objetos produzidos) é capaz de variações”. *Loc. cit.*, grifo nosso.

²⁰ Na verdade, Smith não distingue trabalho assalariado do trabalho produção, ele ainda está preso ao primado da representação: “Na análise de Smith, o trabalho devia seu privilégio ao poder que se lhe reconhecia de estabelecer entre os valores das coisas uma medida constante: permitia fazer equivaler, na troca, objetos de necessidade cujo aferimento de outro modo teria sido exposto à mudança ou submetido a uma essencial relatividade. No entanto, só podia assumir tal papel à custa de uma condição: era preciso supor que a quantidade de trabalho indispensável para produzir uma coisa fosse igual à quantidade de trabalho que essa coisa, em retorno, pudesse comprar no processo da troca. Ora, como justificar essa identidade, em que fundá-la a não ser sobre uma certa assimilação, admitida na sombra mais que esclarecida, entre o trabalho como atividade de produção e o trabalho como mercadoria que se pode comprar e vender? [...] Essa confusão, em Smith, tinha sua origem no primado concedido à representação: toda mercadoria representava certo trabalho, e todo trabalho podia representar certa quantidade de mercadoria. A atividade dos homens e o valor das coisas comunicavam-se no elemento transparente da representação. É aí que a análise de Ricardo encontra seu lugar e a razão de sua importância decisiva”. *Ibid.*, pp. 347-8.

²¹ MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*, terceiro manuscrito: “Propriedade privada e trabalho”. Nesse mesmo trecho, Marx acrescenta que se deve à economia política, a Smith, reconhecer que o capital não reside na particularidade natural das coisas, mas é abstrato, genérico, e que a propriedade não é essência externa ao homem, mas é trabalho. Online em: marxists.org/portugues/marx/1844/manuscritos/cap03.htm.

capital são, nesse momento, a diferença fundamental entre Ricardo e Marx?²² Do mesmo modo como Saint-Hilaire e Cuvier, assim como Darwin e Cuvier pertencem ao mesmo solo arqueológico, Marx e Ricardo pertencem ao mesmo solo arqueológico. Pois Marx fará a operação inversa, fará a dobradura inversa, dobrar o capital sobre o trabalho, reinterpretando a distinção trabalho assalariado e trabalho produtor, trabalho mercadoria e trabalho produção. Marx dirá que a distinção é completamente outra. Ricardo via sim uma distinção, mas a verdadeira distinção é outra diferente da qual Ricardo acreditava. Ela consiste no fato de o trabalhador assalariado receber salário apenas por uma parte de seu trabalho abstrato. Ele recebe um salário igual à subsistência necessária para ele e sua família. Mas ele trabalha sempre, por definição, mais do que o tempo pelo qual é pago. Em outras palavras, Marx não faz mais uma diferença trabalho-mercadoria, trabalho-produtor, mas uma diferença – essa é a novidade – entre trabalho assalariado e trabalho não pago, trabalho mercadoria e trabalho não pago, este último irá, de fato, pertencer ao capital. Ao pé da letra, ele faz a dobra inversa.

Tenho vergonha porque o que digo é muito sumário. Mas creio que não seja falso, pelo menos o que eu disse sobre as duas dobraduras. Vocês compreendem como a economia política também aparece quando as forças no homem se redobram sobre a força de trabalho com as duas operações complementares: ou o trabalho dobrado sobre o capital ou o capital dobrado sobre o trabalho. A parte do capital que se dobra sobre o próprio capital é o que Marx diz se tratar do mais-valor. Quando lhe perguntaram como ele podia distinguir no tempo a parte de trabalho assalariado pago e a parte de trabalho extorquida, já que não se distinguem, Marx não terá dificuldade em responder que o mais-valor é a própria condição do trabalho assalariado. Logo, não se pode, evidentemente, dizer que isto é trabalho pago, aquilo é trabalho explorado,

²² Em termos ricardianos, diz Foucault, o valor não pode ser definido como na idade clássica a partir do sistema de equivalências, cuja base é a ideia de que as mercadorias têm a capacidade de se representarem umas às outras, numa continuidade. Na episteme moderna, o “valor deixou de ser signo, tornou-se produto”, pois está na proporção do trabalho nele empregado. Para Ricardo, “se as coisas valem tanto quanto o trabalho que a elas se consagrou ou, pelo menos, se seu valor está em proporção a esse trabalho, não é porque o trabalho seja um valor fixo, constante e permutável sob todos os céus e em todos os tempos, mas sim porque todo valor, qualquer que seja, extrai sua origem do trabalho. [...] Circulado nos mercados, trocando-se [...] os valores realmente têm ainda um poder de representação. Extraem esse poder, porém, doutra parte [...]”. *As palavras e as coisas*, p. 349. Smith ainda confundia o fato de o trabalho ser analisável em jornadas de subsistência (o trabalho assalariado pago) com o valor posto nas mercadorias pelo trabalho produção, e afirmava existir uma equivalência entre o primeiro e o valor de troca da mercadoria. Preso ao quadro da representação, Smith via uma continuidade entre a necessidade do trabalhador e a necessidade que se expressa na troca. Noutras palavras, projetava esta última (que se assemelha, de fato, a um sistema de equivalência dotado de continuidade) na primeira. No que diz respeito às condições de possibilidade do pensamento, diz Foucault, Ricardo dissociou formação do valor e sua representatividade. *Cf. ibid.*, p. 351. Em termos marxianos, Smith não distingue a porção da jornada de trabalho que é alocada para reproduzir a força de trabalho (o sustento do trabalhador e de sua família) da porção da jornada que é apropriada pelo dono dos meios de produção para remunerar o capital neles investido (o mais-valor ou mais-valia).

extorquido. Há dois modos de dobradura. Bem, digo tudo isso para levá-los a ler os trechos sobre Smith e Ricardo em *As palavras e as coisas*.²³

Por fim, o que acontece com a filologia? O pensamento do XVII era verdadeiramente um pensamento, como dizer, da ciência geral ou universal, do saber geral ou universal. Análise geral das riquezas, gramática geral, série geral dos seres vivos, o termo *geral* indica aqui uma ordem de infinidade. Com o século XIX, o *geral* é substituído pelo *comparado*. Os planos de organização são comparados, seja porque se colocam como irreduzíveis, seja o contrário, redutíveis. A anatomia torna-se *comparada*. A economia, comparada. Os modos de produção e a filologia se tornam comparados.

Como se constitui, então, a filologia? Se retomarmos nossos dois tempos, no primeiro tempo, o que romperá a gramática geral e seu quadro? O quadro da gramática geral é fundado no século XVII com base na determinação das raízes. São as raízes que constituem o quadro que se desenvolve, o quadro que se desdobra das línguas e que permitirá obter uma gramática geral. A inversão do fim do século XVIII se dá com o primado das flexões sobre as raízes. A futura linguística apresenta seu primeiro ato de origem: o estudo das flexões. Isso tem consequências imensas, é o estudo das flexões que fratura a gramática geral, em proveito de uma filologia comparada.

No segundo tempo, com Bopp ou Schlegel,²⁴ aparece o redobramento em profundidade indicado pelas flexões. As flexões são elementos formais que não podem ser definidos nem pelo que significam, nem pelo que designam, enquanto toda a gramática geral era uma gramática das designações, das significações. A flexão é elemento formal gramatical puro, do qual derivam, também nesse caso, planos da língua, e por esse motivo a linguística já é comparada. Distingue-se dois planos fundamentais em que a linguagem pode se dobrar: as línguas sem flexão, sem afixos, e as línguas com flexões. Nas línguas afixas, há combinações de átomos linguísticos que podem ser muito, muito numerosas. Mas, como não há átomos e cada elemento já é flexional ou flexionado, talvez haja mais combinações. É um problema que abordaremos em breve. Em todo caso, o primeiro aspecto dessa filologia é a introdução de elementos formais que não são nem significantes nem designativos, ou, pelo menos, nem significativos nem designativos.

Disso deriva um segundo ponto: se há tais elementos formais que não designam nem significam, eles só têm valor na relação de uns com outros. Por exemplo, a flexão dos verbos

²³ Cf. *Ibid.*, p. 303 sq. e p. 347 sq.

²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 319.

[*latinos*] que terminam com M, S, T, indicadores da primeira, segunda e terceira pessoa, não valem pelo que indicam, mas pela sua posição distintiva. Valem uns com relação aos outros. Os elementos formais são indissociáveis das relações nas quais são tomados, esse é o povoamento dessa nova profundidade. Em outras palavras, faz-se uma dissociação da linguagem e da letra [*lettre*]. O século XVII ligava fundamentalmente a linguagem, a gramática geral, com a letra. Ora, a letra é um átomo autônomo. Aqui, ao contrário, há liberação do som com relação à letra. Estamos a caminho do fonema, um conjunto de posições, de oposições distintivas e se define não pelo que representa nem pelo que significa, mas pelas posições distintivas nas quais entram M, S, T, como flexões. Logo, isso implica na liberação do som com relação à letra e será condição para a descoberta do que se chamará mais tarde de fonema.

Terceiro aspecto: no século XVII, na gramática geral, a linguagem se definia verdadeiramente pelo que designava e significava. Agora, a linguagem será apreendida de uma maneira completamente diferente, não mais como designação ou significação, mas como ação e, mais profundamente, como querer [*vouloir*]. Toda a filologia romântica desenvolverá a ideia do querer de um povo que se exprime na língua. Haverá, ao mesmo tempo, a dispersão das línguas segundo planos de composição dos elementos formais e o querer finito. Em suma, toda a linguagem se redobra sobre a força da finitude, em profundidade. O dobrar das línguas segundo os planos de organização substitui o desdobrar da idade clássica, de tal maneira que tudo converge em um querer finito que se exprime em línguas diferentes, segundo este ou aquele povo. Os queres do povo são bases da linguagem. Schlegel, por exemplo, vai muito longe nessa direção.

Peço-lhes desculpas por ter ido tão rápido. Quase terminamos o que eu planejava completar hoje. Concluo rapidamente esse ponto sobre a formação século XIX. Resumindo, eu diria que ela é exatamente a formação na qual as forças no homem encontram e abraçam as três forças da finitude e se rebate sobre elas, apropriando-se delas. Então, a combinação de forças no homem e de forças de finitude dá um composto que é a forma *homem*. É claro, repito, os homens já existiam, mas, se vocês compreenderam bem, não é essa a questão. Os homens existiam, sim, mas não havia a forma *homem* no século XVII. E deverá durar em seguida? Não é certeza. Por que não haveriam outras formas? Podemos dizer que haverá outras formas se houver uma outra formação. Haverá outra formação se as forças no homem entrarem em relação com novas forças vindas de fora, que não seriam mais as da elevação ao infinito, nem as da finitude. Nesse momento, se houver ainda outras forças vindas de fora, definir-se-ia uma terceira formação que não será a forma *homem*. Então, por comodidade, poderíamos chamá-la

de *super-homem*, porque esse termo tem a autoridade de Nietzsche. Mas isso não quer dizer que seja realmente Nietzsche. Como diria Foucault, Nietzsche era ao mesmo tempo muito mais e muito menos do que lhe fizeram dizer. Nem as propostas fascistas atribuídas a ele nem... hum, era uma coisa muito, muito simples, certamente muito nova, mas muito simples, que consistia em dizer que, de fato, a forma *homem* implica e supõe certa relação de forças; se essa relação muda, não há motivo para a forma *homem* subsistir. E a prova disso, acrescenta Foucault, era que na idade clássica ela ainda não existia.

Logo, se ela ainda não existia na idade clássica, por que haveria hoje, ou por que não dizer que ela não existe mais? Mas não é preciso exagerar, a forma *homem* não foi grande coisa. Não falo do homem existente. A morte do homem significa que os homens existentes não se reconhecem mais na forma-homem. Mas o que isso significa? Mesmo em Nietzsche, o que pode significar? É a respeito desse ponto que eu estava errado em querer sistematizar Foucault demasiadamente. É uma série de indicações, é preciso tomar as coisas assim, uma série de indicações, de evocações, como: “isto lhes diz alguma coisa ou não”? É o que nos resta fazer.

Haveria ainda duas questões: quais novas forças intervêm? Quais novas forças de fora? Aqui lhes comunico minha perplexidade, vejo uma versão textual de Foucault e outra menos textual que me parece mais fácil. Há algo que não compreendo, dada a indicação principal que Foucault nos dá: a filologia no XIX dispersou a linguagem segundo famílias de línguas. É a filologia comparada. Mas, ao mesmo tempo, ele diz que há um caso especial, o caso exclusivo da filologia. Preciso lhes dar a referência para que verifiquem sozinhos: é a página 306 e as seguintes de *As palavras e as coisas*.²⁵ Ele acrescenta que essa dispersão da linguagem suscitará como que uma contrapartida. Se a filologia dispersa a linguagem em famílias irredutíveis, a literatura adquire nova função, e o que chamamos de literatura no sentido moderno do termo é uma operação que consistem em reunir [*rassembler*]²⁶ a linguagem. É o termo que ele usa. A literatura é concebida como a contrapartida²⁷ da linguística.

Meu problema é: por que Foucault diz isso da linguagem e somente dela? Pois, à primeira vista, vale igualmente para a vida e para o trabalho. Para a vida, vimos que há a força dispersiva dos planos de organização, não menos do que famílias de línguas. É também verdadeiro para a economia, a dispersão dos modos de produção e das condições de produção

²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 408, “A linguagem tornada objeto”.

²⁶ A tradutora usa ora “reúne” (p. 421), ora “congrega” (p. 535).

²⁷ Foucault usa o termo *contestation*: “A literatura é a contestação da filologia (de que é, no entanto, a figura gêmea): ela reconduz a linguagem da gramática ao desnudado poder de falar, e lá encontra o ser selvagem e imperioso das palavras”. *Ibid.*, p. 415.

irredutíveis uns aos outros. Foucault se explica dizendo que, nos dois outros casos, há tal dispersão sob a influência de circunstâncias exteriores, enquanto, no caso da linguagem, há razões internas. Mas não me parece... Desculpem-me por assim dizer, não é uma objeção, mas algo que não entendo. Se vocês compreendem, tanto melhor, digam-me... Não vejo por que ele põe aqui a linguagem e a literatura, pois elas parecem definir, ao contrário, a formação século XX ou XXI. O que acontece? [Por isso eu gostaria de propor um esquema muito mais simples]. É verdade que a formação século XIX só reconhece as forças de finitude dispersando os produtos. Por isso faz uma ciência comparada: famílias de línguas, planos de organização, modos de produção. Se pergunto agora: com quais novas forças, vindas de fora, as forças no homem entram em relação? Eu diria que produzir uma reunião não é específico da linguagem. Empregando a mesma palavra que Foucault, reunião [*rassemblement*] da vida, reunião do trabalho, reunião da linguagem. Não vejo por que Foucault insiste em separar a linguagem... Sobretudo porque isso complicará, em seguida, a história, a questão do super-homem.

Suponho como hipótese que a vida se reúna sob a forma do código genético. A vida se reúne no código genético, que é o lugar de dobramento ou de dobradura fundamental. É um novo modo da dobra, maneira completamente diferente de dobrar. O trabalho se reúne nas máquinas ditas de terceira espécie, máquinas cibernéticas, máquinas de computação. Ou, de acordo com o que eu lhes dizia na última aula, se reúne no silício.²⁸ A vida é carbono, mas há a revanche do silício. A partir do século XIX, perguntamos: por que a fórmula água-carbono triunfou? É o problema da vida. Se há um problema da vida, é o sucesso surpreendente da fórmula água-carbono, ou melhor, hidrogênio-carbono. Isso não é evidente, porque não aconteceu doutro modo? Foi por razões muito próximas [das cadeias genéticas], do código genético. Era preciso cadeias carbonadas para haver estabilidade, as relações desejadas com o calor etc. Mas por que o carbono e a relação carbono-hidrogênio? Tudo isso era muito favorável, mas não exclui outras formas vitais. Há muito tempo os microbiologistas, a química biológica, se perguntam: por que não o silício? Então, eles dão explicações que são convincentes estatisticamente, até certo ponto. Sim, o carbono representava maiores chances para o vivente, para que ele se forme e se desenvolva. E o silício? Ele seria viável sob outra combinação, mas seria difícil, ou seria preciso pressões fantásticas para combinar o silício com o hidrogênio. Mas houve tais pressões na formação do mundo. A chance do silício, ela pode

²⁸ O silício é empregado na fabricação de compostos chamados semicondutores, usados largamente em componentes eletrônicos (transístores etc.), incluindo aqueles usados em computadores.

não ser... Quando perguntamos se há outras formas de vida, não significa “há marcianos”, mas há formas vitais fundadas em algo diferente do hidrogênio-carbono?

O que há de interessante hoje nas novas máquinas é a revanche do silício. É incrível, o silício retorna. Preferiu-se o carbono, mas em seguida: bum! [risos] Devido a um expediente tecnológico, é a revanche do silício. Não construímos memórias com carbono, mas com silício e creio que isso seja fundamental. Eu diria que o trabalho se reúne nas máquinas de terceira espécie, ou, em termos gerais, reúne-se no silício. A linguagem se reúne naquilo que hoje chamamos de literatura. Mantenhamos essa ideia de Foucault, mas acrescentando-lhe os dois outros saberes.

O que é essa força de reunião? É o que poderíamos chamar de finito ilimitado. Na falta de um termo melhor, hein? Seria preciso encontrar outra palavra, mas não se trata do finito nem do infinito. E o vemos muito bem, mesmo ao nível do código genético. Qual é a fórmula do finito ilimitado? Os componentes nunca são do mesmo nível e de mesma natureza que o composto. É a base do código genético. Se vocês compreenderem isso, verão como um número finito de componentes pode resultar num número praticamente ilimitado de compostos. Pois, de fato, se os componentes são doutra natureza e doutro nível que o composto, podemos analisar o composto numa infinidade de maneiras, mesmo que seus componentes sejam em número finito. É o que se chama de combinatória. É próprio de uma combinatória operar com elementos finitos no certo nível A para produzir compostos ilimitados de nível B; é próprio do código genético, da linguagem, de... bem.

Bom, a vida se reúne no código genético, até aqui não há problemas, há unidade de composição do código genético. Ele se distingue por seus dobramentos etc. O que nunca se exclui das pesquisas genéticas de hoje? Que um código genético qualquer capture um fragmento de código doutro vivente. No exemplo sempre admirável da vespa [*guêpe*] e da orquídea, esta captura um fragmento de código genético daquela, há mesmo captura recíproca, o que se poderia chamar de reunião da vida no código genético. E isso está mudando toda a concepção de evolução hoje, essas capturas recíprocas de código.

Suponham então que as forças no homem entrem em relação com esse novo tipo de forças que chamo por comodidade de “finitas ilimitadas”, reunião da vida no código genético. Reunião do trabalho no silício, da linguagem na literatura. Qual seria o composto? Pois bem, não é Deus nem o homem. No fim das contas, a forma *homem* só se desenhava na medida em que havia a morte nela. Nós vimos isso. Ela somente se desenhava com a união de forças de finitude.

Bem, então podemos sempre chamar isso convencionalmente de super-homem, mas é uma palavra tão corrompida – não é culpa de Nietzsche – que seria melhor encontrar outra. Como definir o super-homem? Creio que é preciso dizer três coisas. É aquele que se une ao silício, ou seja, aquele que cuida das próprias rochas. Por que as rochas? Vocês sabem que o silício domina o mundo inorgânico, assim como o carbono domina o dos viventes. Isso nos traz o outro aspecto: ele cuida dos animais. Quem clamou por uma espécie de homem para além do homem que cuidaria dos animais? É Rimbaud. Cuidar dos animais mesmo.²⁹ Ao pé da letra, parece-me que – aqui não faço ciência, trago um pouco de poesia – é a captura de um fragmento de código. Cuidar dos animais não significa se tornar coelho, mas capturar fragmentos de código exatamente como a orquídea captura um fragmento de código da vespa. Nesse ponto, vocês veem que os caminhos da evolução mudaram completamente, não se dão por filiação. A evolução se fará por meio de captura de código, é o que dizem os geneticistas de hoje.

Portanto, meus três aspectos são muito coerentes: responsável pelas rochas, pelos animais, pela literatura. O super-homem se encarregará dessas coisas, sob a condição de perguntar o que é a literatura hoje. Foucault nos dá uma definição dela. Eu paro por aqui. Procurem ver como ele define a literatura em *As palavras e as coisas*, nas páginas 59, 394 e 397.³⁰ Para ele, a literatura é precisamente uma operação pela qual se encarrega da linguagem. É essa tríplice reunião que permitiria dar um vago perfil para essa noção imprecisa de super-homem.

²⁹ “[...] Portanto, o poeta é realmente ladrão de fogo. | Ele é encarregado da humanidade, dos animais mesmo; ele deverá fazer sentir, apalpar, escutar suas invenções; se o que ele traz de lá possui forma, ele dá forma; se é disforme (informe) ele dá a não-forma (informe) [...]”. RIMBAUD. A. *Carta a Paul Démeny*, 15 de maio de 1871.

³⁰ *As palavras e as coisas.*, p. 59, 531, p. 535.