

GILLES DELEUZE

MICHEL FOUCAULT: O PODER

AULA 9

Aula 9: 25 de março de 1986

Estamos bem, pois terminamos essa longa história das relações saber-poder. Na conclusão, tratamos de um problema geral ligado aos dois eixos, saber e poder: que relação existe entre o conjunto de forças e as formas? Não voltarei a este ponto, a não ser que vocês me peçam. Vimos que, para um período histórico muito breve, as formas mudam de acordo com as forças postas em jogo no período.

Num primeiro caso, as forças no homem (não explicarei novamente o que são as forças *no* homem) entravam em relação com as forças de fora, forças de tal natureza, cuja forma que correspondia a esse conjunto de forças era ou podia se apresentar como a forma Deus. Nesse sentido, a idade clássica pensava sob a forma Deus, significando que as forças no homem entravam em relação com forças de elevação ao infinito. Demos a esse movimento arqueológico do pensamento correspondente à formação clássica o nome de desdobramento [*dépli*], mecanismo do desdobramento ou da disposição [*déploiement*]. Disposição em quadro, em séries prolongáveis, em contínuo.¹ Vimos em seguida que houve uma espécie de mutação na relação de forças por volta do final do século XVIII e que se ampliou no XIX. Dessa vez, as forças no homem não se desdobravam numa relação com forças de elevação ao infinito, que são precisamente forças de desdobramento, de disposição, mas, ao contrário, redobravam-se [*répliaient*] sobre forças vindas de fora [*du dehors*], forças de finitude, e essa finitude se encontrava fora do homem. Era a finitude da vida, do trabalho, da linguagem.

Vimos que seguramente toda a configuração do saber mudava. Não é mais a era da análise das riquezas, mas da economia política; não mais a era da história natural do vivente,

¹ Na idade clássica, a ordenação do que é empírico está ligada ao princípio do “contínuo do ser”. É por isso que se pode aplicar, em geral, a *atribuição* (como “forma do juízo”) e a *articulação* (como “recorte geral dos seres”). Noutras palavras, é “a superfície sem ruptura do ser” que explica que juízo e significado se remetam um ao outro num espaço liso e “autorizem assim uma linguagem, um sistema da natureza e o movimento ininterrupto das riquezas”: as representações se assemelham e evocam umas às outras, os seres naturais se assemelham, as necessidades do homem correspondem à sua satisfação. Cf. *As palavras e as coisas. Op. cit.*, pp. 284-5. Foucault vê nesse princípio do *continuum* o momento “metafisicamente forte” do pensamento clássico, no qual a relação entre o ser e a representação é não problemática graças à linguagem e ao quadro: “[...] no ponto de encontro entre a representação e o ser, lá onde se entrecruzam natureza e natureza humana – nesse lugar onde hoje cremos reconhecer a existência primeira, irrecusável e enigmática do homem – o pensamento clássico faz surgir o poder do discurso. Isto é, da linguagem na medida em que ela representa – a linguagem que nomeia, que recorta, que combina, que articula e desarticula as coisas, tornando-as visíveis na transparência das palavras. Nesse papel, a linguagem transforma a sequência das percepções em quadro e, em retorno, recorta o contínuo dos seres em caracteres. Lá onde há discurso, as representações se expõem e se justapõem, as coisas se reúnem e se articulam. A vocação profunda da linguagem clássica foi sempre a de constituir “quadro”: quer fosse como discurso natural, recolhimento da verdade, descrição das coisas, *corpus* e conhecimentos exatos, ou dicionário enciclopédico”. *Ibid.*, p. 428.

mas da biologia; não mais a era da gramática geral, mas da filologia. O que poderíamos chamar de científicas gerais da idade clássica, o geral sendo uma *ordem*, é substituído por científicas baseadas na comparação, o comparado substitui o geral sob a forma de uma economia comparada, de uma filologia comparada, de uma biologia ou anatomia comparada. Nesse nível, quando as forças no homem entram em relação com forças da finitude, ou, se preferirem, quando as ordens de infinito do século XVII, da idade clássica, são substituídas pelas raízes da finitude – vida, trabalho, linguagem –, muda-se a forma sob a qual o pensamento se dá. A forma não é mais “Deus”. Ainda que esta subsista em muitas coisas, o acento é posto sobre a forma “homem”.

Bem, espero que isso tenha se tornado claro. Quero retomar a questão nesse ponto, porque é um problema no qual embarcamos com Foucault. Esse é um ponto que me parecia delicado, complicado, complexo, em *As palavras e as coisas*: quando as forças no homem se redobram sobre as forças da finitude – vida, trabalho, linguagem –, estas lhe impõem uma dispersão. Dispersão das línguas, dos modos de produção e dos planos de vida. Em outras palavras, quando surge a forma “homem”, derivada da nova relação de forças, o homem existe conforme a dispersão das línguas, dos modos de produção e dos planos da vida. A esse respeito, veja o que diz o texto impactante na página 397 desse livro: “tendo o homem se constituído quando a linguagem estava votada à dispersão”.² Logo adiante, na mesma página, a mesma ideia tem outra expressão: “o homem compôs sua própria figura nos interstícios de uma linguagem em fragmentos.” O que isso significa? Significa: a dispersão das línguas... Mas é apenas das línguas? O texto fala apenas da dispersão das línguas que, como podem compreender, é consequência da finitude da linguagem, ou seja, a dispersão das línguas é o correlato da forma homem.

Assim, coloca-se quase por necessidade lógica, por encadeamento lógico, a questão de uma terceira forma, após o século XIX, que não seria a forma Deus nem a forma homem, e sim do seguinte modo: se as linguagens se reunissem, o homem não seria substituído por outra forma? Se é verdade que a forma homem tem por correlata a dispersão das línguas, se por outras razões a linguagem se reunir, então a forma homem não desmoronaria? Ela [a forma homem] conhecia sua grandeza quando a linguagem se dispersou.

² O período completo é: “Tendo o homem se constituído quando a linguagem estava votada à dispersão, não vai ele ser disperso quando a linguagem se congrega?”. *Ibid.*, p. 535.

Ora, procurei mostrar na última aula que a tese³ de Foucault, parece-me muito interessante, é a de que no fim do século XIX começa a haver um agrupamento [*rassemblement*] da linguagem sob a ação de novas forças. Ele apresentará esse agrupamento da linguagem como sendo a constituição de um ser da linguagem, de um “há” linguagem. Entretanto, ele não fará disso uma aventura na linguística, isso é essencial. É por esse motivo que Foucault se opõe a toda a corrente que lhe é contemporânea. Se a linguagem se reúne, não é em proveito ou por obra da linguística. Por quê? Porque esse agrupamento se dá em função de novas forças, diferentes das que animavam a linguística. Na concepção de Foucault, a linguística não se separava da dispersão das línguas. Se a linguagem se reúne, prefigurando assim o surgimento de uma nova forma, não é pelo lado da linguística que acontece esse agrupamento, mas por um lado completamente diferente: da literatura.

Sem dúvida, a literatura como literatura moderna não está sem relação com a linguística. Mas, segundo Foucault, não é a relação que o estruturalismo acreditou ver quando buscou uma espécie de unidade entre linguística e literatura. A relação é completamente diferente. A relação é de compensação, diz Foucault. A literatura moderna, longe de se unir à linguística, define-se como tal porque compensa algo que pesava sobre a linguística. O que pesava sobre a linguística era que encontrava sua condição na dispersão das línguas, portanto não podia atingir um “ser” da linguagem.

Vocês me diriam: mas sim, ela [a linguística] podia atingir componentes universais. Suponhamos que os fonemas sejam considerados componentes universais. Sim, são componentes, mas não é isso que permite um agrupamento da linguagem ou a descoberta de um ser da linguagem, pois esses componentes existem somente na medida em que se atualizam em línguas irreduzíveis. Como dizia Jakobson desde o início, se tomarmos um conjunto problemático, podemos dizer que ele está presente numa multiplicidade de línguas. Sim, mas não pode se atualizar conjuntamente. Uma língua será sempre definida por um sistema de escolhas dentro do conjunto dos fonemas e dos traços distintivos, mas nunca uma única língua atualiza o conjunto das potencialidades da linguagem.

³ “É que toda a *epistémê* moderna – aquela que se formou por volta do fim do século XVIII e serve ainda de solo positivo ao nosso saber, aquela que constituiu o modo de ser singular do homem e a possibilidade de conhecê-lo empiricamente – toda essa *epistémê* estava ligada ao desaparecimento do Discurso e de seu reino monótono, ao deslizar da linguagem para o lado da objetividade e ao seu reaparecimento múltiplo. Se essa mesma linguagem surge agora com insistência cada vez maior numa unidade que devemos, mas não podemos ainda pensar, não será isto o sinal de que toda essa configuração vai agora deslocar-se, e que o homem está em via de perecer, na medida em que brilha mais forte em nosso horizonte o ser da linguagem? Tendo o homem se constituído quando a linguagem estava votada à dispersão, não vai ele ser disperso quando a linguagem se congrega [*rassemble*]?” *Ibid.* pp. 434-5.

Foucault, por seu lado, diz que o que assegura e opera um agrupamento da linguagem ou uma instauração do ser da linguagem não é a linguística, mas a literatura como literatura moderna. Procurei mostrar o porquê. Não é portanto pela unidade com a linguística que – terceiro momento – se dá o agrupamento do ser da linguagem, é pela compensação da linguística. Insisto um pouco porque me parece que corre-se o risco de desconsiderar essa ideia que rompe, que se opõe ao que se diz correntemente. No meu modo de ver, há uma espécie de oposição entre linguística e literatura.

Na última aula, arrisquei-me ao afirmar em que consiste a compensação. A literatura moderna é uma coisa completamente diferente da linguística e opera num modo completamente diverso. A objeção imediata poderia ser que a literatura moderna opera com as línguas nacionais, opera portanto na dispersão das línguas. Sim, mas não é essa a questão. Procurei mostrar que a literatura moderna, naquilo que a define como grande e moderna, tendia às línguas empregadas ou passava por estas, verdadeiros vetores, e que esses vetores tendiam àquilo que se poderia chamar – reencontramos uma noção de Foucault – não de alguma coisa que estaria fora da linguagem (por exemplo, as ideias puras), mas na direção de um fora da linguagem. Esses vetores não tendiam nem para algo que estaria na linguagem nem para algo que estaria fora da linguagem. Eles tendiam para um fora [*un dehors*] da linguagem.

Esse fora da linguagem é o que eu chamava⁴ de agramaticais [*agrammaticaux*].⁵ As construções agramaticais constituem como que um limite da linguagem. Vocês veem bem a diferença entre os agramaticais e os fonemas? Estes são estritamente interiores à linguagem. As ideias puras são destinadas a estar fora da linguagem. Mas os agramaticais são limites da linguagem na direção dos quais as variações gramaticais tendem.

Procurei dar exemplos, muito diferentes. De Joyce, Céline. Pode-se também tomar autores que Foucault gostava muito, Roussel, Brisset e tantos outros de quem não falei. Poderíamos voltar a isso, mas não é a questão agora. Vê-se bem... ou melhor, não sei se há um vago pressentimento, que a literatura moderna opera um tipo de desacoplamento da linguística.

⁴ “É isso o estilo, ou antes, a ausência de estilo, a assintaxia, a *agramaticalidade*: momento em que a linguagem já não mais se define pelo que ela diz, e ainda menos pelo que a torna significante, mas por aquilo que a faz correr, fluir, romper-se – o desejo. Porque a literatura é exatamente como a esquizofrenia: um processo e não uma meta, uma produção e não uma expressão”. DELEUZE G. GUATTARI, F. *O anti-Édipo. Op. cit.*, p. 180. Grifo nosso.

⁵ Trata-se de superar, de relevar ou *minorar* o poder descritivo da linguagem narrativa, escapando à força dessa função da linguagem. Os procedimentos descritos por Deleuze na aula anterior – a fórmula de Bartleby *I would prefer not* – indicam um poder de dissipar, “desterritorializar”, esgotar os significados em proveito de um murmúrio. É a conhecida fórmula de Deleuze da subtração, o “n – 1”. Daí Deleuze falar numa “literatura menor”. Cf. o capítulo “O que é uma literatura menor” in: DELEUZE G., GUATTARI, F. *Kafka. Por uma literatura menor*. Trad. Júlio C. Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

Foucault diz: é por compensação, mas eu digo mais, é para marcar a originalidade desse pensamento; é por desacoplamento da linguística que a literatura moderna constitui um ser da linguagem, fazendo-a tender para seu próprio limite agramatical, ao passo que a linguística permanecia ligada aos componentes internos da linguagem.

E vejo uma confirmação dessa minha interpretação em *As palavras e as coisas*, na página 395, quando Foucault afirma acerca da literatura moderna: “esta região informe, muda, não-significante onde a linguagem pode liberar-se”.⁶ Essa região muda, informe, ou seja, não formada, não gramaticalmente formada. “Não-significante”, ou seja, no sentido forte, o que não remete ao significante, onde a linguagem pode se libertar. Libertar-se em que sentido? Precisamente na literatura. A linguagem é atravessada por vetores ou tensores que a fazem tender na direção de seu próprio fora, não para algo que lhe seja exterior, mas para seu próprio fora, da linguagem.⁷ Eis o ponto onde estávamos.

Estamos então diante do problema: como definir a terceira forma ou terceira idade de acordo com a idade clássica e a idade humanista [*âge humaniste*] do século XIX? Por enquanto, ela se define assim: novas forças surgem vindas de fora, e a primeira dessas forças é o ser da linguagem. Produz-se um agrupamento do ser. Eis o primeiro dado: produz-se um agrupamento do ser da linguagem que não decorre da linguística do século XIX. É um dado novo. Esse dado é suficiente para nos fazer dizer que uma nova forma surge e que não é Deus nem o homem, mas que seria algo como o superhomem? Eu não sei. Imediatamente eu disse que é preciso desenvolver essa ideia de Foucault. Por que não dizer a mesma coisa das outras duas formas da finitude? A tripla raiz da finitude vida-trabalho-linguagem. O que Foucault acabou de dizer acerca de uma terceira idade da linguagem, não é preciso dizer o mesmo acerca da vida e do trabalho e nos mesmos termos? Mas o que significa dizer “nos mesmos termos”? A biologia do XIX só descobriu a forma da finitude por meio da dispersão dos planos de vida [?]. Para nós, modernos, do mesmo modo que para a linguagem, não se realizará um agrupamento da vida ou uma descoberta de um ser da vida que a põe em relação, não com um exterior, mas com seu próprio fora e daí reúne o ser da vida? E não é preciso dizer o mesmo acerca do trabalho? O trabalho como força de finitude que não existia no século XIX, na era humanista do XIX, e, sob a forma da dispersão dos modos de produção, não vai integrar ou tender a integrar em nosso mundo moderno um agrupamento do ser do trabalho que coloca o trabalho em relação com seu

⁶ *As palavras e as coisas*. *Op. cit.*, p. 532.

⁷ “Le langage, c’est ce vide, cet extérieur à l’intérieur duquel il ne cesse de parler: ‘L’éternel ruissellement du Dehors’”. FOUCAULT, M. “Distance, aspect, origine” [1963]. In: *Dits et écrits* v. I, p. 285. Cf. tb. *id.*, “La pensée du dehors” [1966]. In: *ibid.*, p. 519.

próprio fora? Não é preciso estender às duas forças da finitude, a vida e o trabalho, o que Foucault acabou de dizer sobre a linguagem, e sob as mesmas condições? Ou seja, se a literatura reúne um ser da linguagem, não é por meio de uma aliança com a linguística, mas por compensação da linguística. Do mesmo modo, se a vida reúne um ser da vida, se reúne em um ser da vida, não é em aliança com a biologia ou por meio da evolução da biologia, mas em compensação da biologia e em desacoplamento da biologia. E se o trabalho reúne um ser do trabalho, não é em aliança com a economia política, mas numa espécie de compensação, de ruptura ou desacoplamento.

Eis minha primeira questão. Vamos prosseguir com muita calma, vamos progressivamente. Vejam a vantagem dessa hipótese... Ainda não expliquei em que consiste esse ser da vida e o do trabalho. Vimos vagamente e não digo mais pelo momento. Digo “vagamente” porque falamos de superhomem. Aprenderemos que o superhomem não é uma coisa maior do que... Deus, o homem. Não se deve fazer toda uma história... O drama é que querem fazer uma história do superhomem, mas, vejam, não é uma história.

Antes de saber em que consiste esse alargamento da hipótese de Foucault, qual seria sua vantagem? Notem que haveria então uma nova figura das forças de fora. Novo ser da linguagem descoberto no fora da linguagem, novo ser do trabalho, da vida. Parece-me que o que torna essa hipótese interessante, sedutora, é pensar a necessidade de invocar uma aventura da linguagem para dar conta da formação “superhomem”, ou seja, dessa forma que não é Deus nem homem. Essa hipótese é muito sedutora. Mas tenho mesmo assim um pequeno incômodo: trata-se de uma questão da literatura, e não temos nenhuma razão para crer que a literatura seja a sua questão. Quero dizer que não temos motivo para crer que a literatura seja uma coisa tão séria a ponto de ser autônoma e uma espécie de gueto, ou os avatares da literatura não produziriam perturbações alhures. Não consigo ver uma literatura que tivesse um privilégio enquanto a vida e o trabalho, não. Por isso, a tendência em generalizar a hipótese de Foucault me parece interessante.

De repente, sentimos um choque. Vejam, é delicado. Foucault realmente diz que – e é um tema que ele apenas esboça, são textos muito curtos – o tema que ele acaba de esboçar acerca da literatura não pode ser transportado para a vida e o trabalho? Ele diz que a literatura é capaz de operar um desacoplamento da linguística e que vai fundar uma nova era. É precisamente a sua tese. Ele não diz que ao mesmo tempo a vida e o trabalho operam desacoplamentos análogos. Diz tão pouco que termina por dizer o contrário, que a vida e o trabalho não podem fazer [o desacoplamento]. Somente a literatura o faz.

Isso me perturba muito. Pode haver muitos motivos, mas vejo somente dois, ao menos levando em conta os que são apresentados em *As palavras e as coisas*. Este é um grande livro, feito de momentos muito fortes e de momentos... não digo fracos... Vejo duas razões para o livro reservar à linguagem algo que recusa à vida e ao trabalho, ou seja, a força que constitui um ser ou um agrupamento. A primeira razão está nas páginas 315-6. Ela me deixa perplexo. Eu as leio: “essa dispersão [*éparpillement*] impõe à linguagem, se não um privilégio, ao menos um destino que parece singular quando comparado ao do trabalho ou ao da vida”. [Um destino singular] não é muito distante de um privilégio. Em seguida, lembrem-se de que a biologia se constituiu sobre a dissociação do quadro da história natural no século XVIII, ou seja, afirmando a dispersão dos planos da vida, rompendo a série contínua: “quando o quadro da história natural foi dissociado, os seres vivos não foram dispersados, mas reagrupados, ao contrário, em torno do enigma da vida”.⁸ Neste ponto eu reajo: pode um enigma reagrupar? Pois é próprio do enigma, parece-me, deixar profundamente problemática a questão do reagrupamento das coisas enigmáticas, senão ele não seria enigmático. Em todo caso, os seres vivos não foram dispersados. Entretanto, na análise em que retomei todas essas passagens importantes de *As palavras e as coisas*, Foucault fala da heterogeneidade dos planos da vida em Cuvier, e que ele a considerava o ato fundador da biologia. Mas essa heterogeneidade dos planos da vida em Cuvier impunha uma dispersão do vivente. Não digo que seja contraditório; os seres vivos não foram completamente dispersados da mesma forma que as línguas o foram, mas permaneceram agrupados em torno do enigma da vida.

E Foucault continua: “quando a análise das riquezas desapareceu, todos os processos econômicos se reagruparam em torno da produção e do que a tornava possível”.⁹ Aqui também fico pensativo, pois “o que a tornava possível” eram condições radicalmente diversas. É uma coisa complicada... Não procuro contradizer Foucault, mas lhes comunicar meu estado de ânimo com relação a esse texto. Ele diz que quando a dispersão se impõe à linguagem, é algo muito particular que vale somente para a linguagem, pois a dispersão do vivente, por outro lado, não impede a vida de permanecer agrupada em torno de um enigma da vida. E a dispersão dos processos econômicos não impede a economia de permanecer agrupada em torno da produção e do que a tornava possível.

Foucault continua: “em contrapartida, quando a unidade da gramática geral – o discurso – se dissipou, então a linguagem apareceu segundo modos de ser múltiplos, cuja unidade, sem

⁸ *As palavras e as coisas*. *Op. cit.*, p. 419.

⁹ *Loc. cit.*

dúvida, não podia ser restaurada”.¹⁰ O discurso, tal como aparecia na idade clássica, dissipou-se em proveito da diversidade das línguas e da filologia comparada, ao passo que a linguagem apareceu segundo seres múltiplos cuja unidade, sem dúvida (o “sem dúvida” parece-me muito curioso), não podia ser restaurada. Subentendido: exceto por um movimento completamente diferente, a literatura moderna... Se eu tentar resumir, e compreendam que é uma questão que coloco, não vejo nada além de “é assim, porque é assim”. Por que a vida não tinha necessidade de recompor seu ser ou reuni-lo por meio de um desacoplamento? Por que o trabalho não tinha necessidade de reunir seu ser por meio de um desacoplamento? Exatamente como a linguagem teve necessidade de reunir seu ser por um desacoplamento da literatura com a linguística. Ao final dessa primeira razão, vejo que me dizem: “de fato, é assim” e não compreendo por quê.

A segunda razão está nas páginas 306-7. Neste caso, ela não vai na perspectiva de um paralelo geral, linguagem de um lado, vida e trabalho, de outro, e sim mais diretamente no quadro de um paralelo linguagem/vida. O argumento de Foucault é: quando, no século XIX, a vida tornou-se histórica, adquiriu historicidade, foi apenas secundariamente. A prova disso não é a composição dos viventes, mesmo que seja diversa, que impôs uma historicidade da vida, uma história da vida, mas sim a relação do vivente com o meio. É todo um tema em Cuvier, por exemplo, das condições de existência. Assim, a biologia do XIX descobre as composições do ser vivo, mas não se trata ainda das composições internas do vivente que impõem uma historicidade da vida, mas da composição dos organismos em seu meio. Logo, é por intermédio dos meios que a vida ganha uma historicidade. Isso é evidente em Darwin. Mas já é verdade em Lamarck. A historicidade que Lamarck atribui ao ser vivo tem a ver com o que ele chama de condições. Ele é o primeiro a fazer uma grande teoria das condições de existência, diferentemente de uma simples teoria da ação do meio sobre o vivente, e é neste nível que aparece a historicidade da vida.

Por outro lado, diz Foucault, a linguagem é diretamente e imediatamente posta [*saisi*] num movimento de historicidade. Em outras palavras, a filologia do XIX descobre imediatamente que a linguagem é diacrônica, de modo que, para descobrir a linguagem como sincrônica, ele acrescenta na página 305, foi preciso esperar Saussure,¹¹ que, estranhamente, é forçado por isso a restaurar alguma coisa da idade clássica e da concepção clássica da

¹⁰ *Loc. cit.*

¹¹ “Ao ser separada daquilo que ela representa, a linguagem certamente aparecia, pela primeira vez, na sua legalidade própria, e, no mesmo movimento, ficava-se votado a só poder apreendê-la na história. Sabe-se bem que Saussure só pôde escapar a essa vocação diacrônica da filologia, restaurando a relação da linguagem com a representação, disposto a reconstituir uma “semiologia” que, à maneira da gramática geral, define o signo pela ligação entre duas ideias”. *Ibid.*, p. 407.

linguagem. Mas a linguagem é primeiramente descoberta como força histórica, sem passar pelo elemento intermediário do meio.

Isso me parece mais uma razão. Aqui também eu confesso... e não é uma objeção... não vejo por que... [interrupção na gravação] Foucault dizer: a vida, para se tornar histórica, tem necessidade do meio, ao passo que a linguagem não tem. Não vejo n' *As palavras e as coisas* nenhuma outra razão para assegurar esse privilégio à linguagem, esse destino singular, como ele diz. Logo, encontramos, de todo modo, duas hipóteses... No ponto onde estamos, podemos considerar uma hipótese estrita, que corresponde à letra de Foucault, e uma hipótese ampliada, generalizada, que abandona por um instante a letra de Foucault, mas com o único objetivo, talvez, de tornar mais clara a própria conclusão. E esta será comum às duas hipóteses, a saber: o advento de uma terceira forma que não é Deus nem homem, e que esse advento depende apenas do fator agrupamento de um ser da linguagem (hipótese restrita) ou depende (hipótese ampliada) do agrupamento dos três aspectos: ser da linguagem, ser da vida, ser do trabalho, cada um dos três possuindo sua relação com seu fora. Assim, não é preciso fazer drama.

Neste ponto, eu quero escolher a hipótese ampliada para, em seguida, retomar a letra de Foucault. E repito o motivo da escolha: se se fala de algo tão importante quanto uma forma de pensamento nova que não é nem Deus nem o homem, e que depende somente da literatura, parece-me que falta algo, a começar pela relação da literatura com a vida e o trabalho. Pois a própria literatura é indissolúvelmente ligada com a vida *tout court* e com o trabalho *tout court*.

No final do nosso último encontro, Comtesse me dizia que compreende por que Foucault dá esse privilégio ou esse destino singular à linguagem. Vamos ouvi-lo então.

[COMTESSE] [longa passagem inaudível] Por que reservar esse reagrupamento à linguagem? Por que não um reagrupamento da vida e do trabalho? Foucault diz que a linguagem que se recolhe na literatura é uma força da linguagem fora da representação. Insiste no fato de que o pensamento moderno descobrirá algo que se tornará a colocação e o instrumento de uma nova representação do sistema de escritura da língua, como fora relativo da significação representativa, esta mesma sempre dirigida – segundo Foucault – pelo modo segundo a qual a linguagem é “redobrada” [*redoublé*] na representação. Além disso, a literatura não pode, diz Foucault, ser pensada a partir duma teoria da significação. Ele a define não somente como agrupamento, mas como um modo de remontar a função representativa da linguagem em seu ser bruto. O ser bruto da linguagem difere então da profundidade da organização, por exemplo da organização como sistema [?] diacrônico da língua, assim como do sistema escritural que põe a língua.

Segundo o texto de Foucault, que não foi bem compreendido, pode-se aproximar da linguagem em questão a partir do espaço que ela mesma lhe dedica. O que Foucault descobre fundamentalmente em *As palavras e as coisas*, e que transforma ou subverte o pensamento clássico como lugar assegurado do saber, é que não se pensa e se sabe – qualquer que seja a figura do saber ou a forma de pensamento – senão a partir de um espaço já linguístico que, ao mesmo tempo, distribui todos os saberes de uma formação histórica determinada; o desdobramento ou o redobramento dos saberes se impõe em sua forma ou sua figura fundadoras relativas.

O espaço da linguagem, da episteme – que ele chama com diversos nomes, ora de saber fundamental da linguagem, ora de ordem muda do saber, rede secreta, a priori histórico – não é fundamento de verdade nem terreno de saber, mas fundação, subsolo, camada arqueológica anterior a toda diferença ou oposição entre teoria e prática.

Trata-se da célebre tese de Foucault: se se quer opor a prática à especulação pura, em qualquer caso, ambas representam um único e mesmo saber fundamental em uma cultura e um momento dados; há sempre uma única episteme que define as condições de possibilidade de todo saber, aquilo que se manifesta numa teoria ou o que está silenciosamente investido numa prática. O espaço da linguagem não é o pensamento do ser, ou seja, o pensamento de uma verdade, de uma forma fundadora ou duma figura constituinte. Ele desconstrói [...] o primado ou a prioridade de uma epistemologia. Ele não é o pensamento, mas somente um evento de pensamento da linguagem no qual se repete formalmente ou se reproduz sempre a relação do signo, do sentido e uma lei da linguagem que assegura justamente essa relação do signo e do sentido, tornando-a, como toda lei, constante. Dito doutra maneira, em toda cultura, era e formação existe sempre um sentido dos signos ou uma lei da linguagem, um jogo dos signos medido pelo sentido, custodiado pela lei. Os signos podem se conjugar ao mundo como superfície textual. Eles podem se separar ou se retirar do mundo para conjugarem-se à cena representativa da ordem, do encadeamento das razões ou das ideias; podem fugir da representação para designar seu fora irredutível, exprimir uma profundidade finita. De todo modo, eles excedem a conjugação semântica dos signos que se repete sempre pela lei da linguagem. É apenas a conjunção semântica que muda de forma, mas ela mesma não cessa de se repetir na série disjuntiva dos eventos de pensamento da linguagem. O que varia dum espaço de linguagem a outro é somente a função do signo, o lugar do sentido, o estatuto da lei, a forma da conjunção e, talvez, a figura da disjunção.

Segundo a lei das semelhanças, o Renascimento é um campo textual de signos seculares, naturais, opacos, de modo que falar não é ver, mas se esforçar para ler o texto cifrado, simbólico do mundo, tentar marcar a semelhança com o texto sagrado do livro, ou seja, a diferença sagrada do sentido como qualquer outro.

Em segundo lugar, há um estatuto, um sentido interno aos signos, representativo, arbitrário, neutro, transparente, segundo a lei da ordem ou da diferença com relação ao livro sagrado. E justamente faz com que falar não seja ver, mas olhar à distância segundo a ótica reflexiva do poder de se representar, de julgar, de pôr em série, de classificar, de formar um quadro representativo, desdobrado.

Em terceiro lugar, na idade moderna, não há mais um sentido interior, mas exterior ou um fora finito profundo, exterior à representação, ou fora do dentro pleno, transparente. Sentido profundo, justamente. Signos agora representativos, expressivos, segundo a lei do tempo, da diferença inclusiva como lei da significação representativa. O tempo, diz Foucault, é para a linguagem seu modo interno de análise, não é seu lugar de nascimento. Isso faz com que falar não seja ver, mas elaborar as significações representativas, exprimir organizações complexas, até descobrir sistemas estruturais como o próprio fora desses significantes.

Em outras palavras, os espaços de linguagem não se induzem nem se deduzem uns dos outros, não são descritos como uma sedimentação natural das camadas geológicas, nem existem uma biologia dos saberes, pois cada espaço é uma base frágil, uma fundação que não se sustenta, um subsolo móvel, um espaço devotado a afundar ou a desmoronar. A série diferencial dos espaços das linguagens é uma série de crises, de cortes e rupturas estranhos, de discontinuidades enigmáticas, de eventos que surgem e desaparecem subitamente sem nenhuma evolução natural, nenhuma passagem histórica regrada, nenhum devir dialético. O paradoxo da descontinuidade, a aporia da mutação brusca abrem-se somente ao enigma da relação do evento de pensamento da linguagem, ou seja, da episteme, chamada por Foucault de erosão do fora. De fato, nenhum espaço de linguagem pode dar conta de si por si, não pode ser razão de si, inscrever-se num princípio de razão. Um espaço de linguagem surge e desaparece sob o efeito de um fora inaudito, exposto à erosão do fora, à pressão subterrânea que o corrói, físsura, fratura, produz sua quebra e seu desmoronamento. Cada espaço de linguagem, cada evento de pensamento da linguagem, cada tipo de episteme se abre e fecha de fora, abre e fecha o fora, a linguagem outra do fora. A abertura e o fechamento do fora, do espaço do fora, é o jogo secreto do surgir e do desaparecer de todo espaço de jogo da máquina cultural de uma época.

O que se repete é a disjunção da série de eventos de pensamento da linguagem e do espaço do fora. Nenhum evento de pensamento da linguagem, nenhum saber como desdobramento ou redobramento do evento e nenhuma verdade fundadora logram pensar ou efetivar o fora, o espaço do fora, a linguagem do fora, o fora da linguagem. O fora da linguagem, diz Foucault, não designa, permanece sempre impensado no coração do pensamento. A literatura¹² procura reunir em seu movimento de retorno ao ser bruto da linguagem não a língua, nem a organização da língua, e nem mesmo os espaços epistêmicos de linguagem, mas justamente a linguagem do fora como fora da linguagem. E o espaço do fora tem relação não apenas com a literatura, mas com o evento genealógico da história da loucura. Evento desse espaço do fora que desfaz quase que antecipadamente a conjunção imemorial dos signos e do sentido segundo uma lei epistêmica de linguagem. Evento no início da história da loucura, na alta Idade Média, no final do século XV, um vórtice abissal de forças, signos desatados, efeitos de intensidade violenta, evento de uma demência pura, insustentável, insuportável e que se anulará na história da loucura, a história da reserva infinita de um saber incomensurável do próprio evento genealógico. A história da loucura, a história da diferença especular com o louco, diferença exclusiva com o desatinado, da diferença inclusiva do doente mental, porque no século XV, na Alta Idade Média, produz-se justamente esse evento genealógico da história da loucura como evento sempre recoberto pela série de binaridades [*binairités*] que constituem a história. É um impulso irresistível, uma potência irrefreável que emerge, que explode num gigantesco delírio que invade tudo, erupção violenta de loucura com figuras alucinatórias intensas e aterrorizantes.

Segundo Foucault, é uma escansão tríplice. Primeiramente, na loucura irruptiva, no evento do espaço do fora, na explosão da violência, da loucura, da besta, a besta domada, adestrada, socializada, volta, ressurgue, se impõe e domina o homem.¹³ A loucura já é este devir-

¹² “Ora, é essa experiência que reaparece na segunda metade do século XIX e que está no coração mesmo da linguagem, tornada – ainda que nossa cultura busque sempre refletir a si como se detivesse o segredo de sua interioridade – o centelhamento do fora: em Nietzsche, quando ele descobre que toda a metafísica do Ocidente está ligada não apenas à sua gramática (o que já se sabia aproximadamente desde Schlegel), mas àqueles que, sustentando o discurso, detêm o direito à palavra; em Mallarmé, a linguagem aparece como demissão daquilo que ele nomeia [...] o movimento no qual desaparece aquele que fala; em Artaud, toda linguagem discursiva é convocada a se desenrolar na violência do corpo e do grito, e que o pensamento, abandonando a interioridade faladora da consciência, torna-se energia material, sofrimento da carne, perseguição e dilaceramento do próprio sujeito; Em Bataille, o pensamento, ao invés de ser discurso da contradição ou do inconsciente, torna-se o do limite, da subjetividade rompida, da transgressão; em Klossowski, é a experiência do duplo, da exterioridade dos simulacros, da multiplicidade teatral e demente do eu [*moi*]”. FOUCAULT, M. “La pensée du dehors”. In: *Dits et écrits* v. I. *Op. cit.*, p. 523.

¹³ Comtesse interpreta com liberdade esta passagem de *História da loucura*: “No pensamento da Idade Média, as legiões de animais, batizados definitivamente por Adão, ostentavam simbolicamente os valores da humanidade. Mas no começo da Renascença, as relações com a animalidade se invertem: a besta se liberta, escapa do mundo

besta do homem, devir que se multiplica e se dispersa numa multiplicidade que Foucault chama de multiplicidade de animais delirantes, que especifica essa multiplicidade, explosão da potência liberada de toda diferença sagrada. O devir-besta, os devires-animais delirantes, apagam os grandes nomes – e não somente as formas fundadoras – Deus ou homem. É um apagamento que se tornará insuportável e que será reapropriado justamente pelas formas fundadoras de Deus e do homem, como formas fundadoras, ou supostamente fundadoras, dos saberes. Mas quando o homem enquanto nome se apaga nos devires, os animais, diz Foucault, tornam-se a natureza secreta do homem.

Em segundo lugar, a irrupção da besta, a loucura animal que explode, coincide com a explosão termodinâmica da Terra, com a deflagração da natureza, diz Foucault, com o deslocamento da potência da natureza. A terra arde e vomita seus mortos, as estrelas se apagam e caem numa catástrofe cósmica inaudita. Toda vida, diz Foucault, se desfaz e sobrevém a morte [...]

Em terceiro lugar, o aniquilamento do mundo, a potência cósmica que se conjuga à explosão da Terra ou ao deslocamento da natureza libera então o que Foucault chama de o delírio da destruição pura, delírio que é exasperação extrema do devir-besta ou a intensificação dos devires-animais, a intensidade violenta ou selvagem que não cessa de aumentar. Foucault insiste no furor universal dos animais delirantes, em sua fúria devastadora e uivos dementes, seus gritos desmesurados, seu rosar vingativo, seu voluptuoso devorar, sua rubra carnificina.¹⁴

Foucault não diz apenas da história da loucura e da história do tempo, desses modos de integração, de diferenciação como saída violenta do evento múltiplo, multiplicado pela potência irruptiva da loucura. Ele não fala simplesmente do tempo como autor do esquecimento, nem do esquecimento do esquecimento, tampouco do tempo ou da história da loucura como espaço simples de um poder de recusa, de exclusão e de segregação, de um poder de apropriação e reapropriação da loucura, de arrazoar a loucura segundo uma figura de maestria ou dominação, ou segundo formas fundadoras de saber. Ele não fala do tempo como de um poder de onde se extrairia um saber, ou ainda não se contenta de tratar do jogo entre as estratégias e os arquivos, do jogo complexo da cultura, do qual as sociedades têm necessidade para sobreviver.

da fábula e da ilustração moral a fim de adquirir um fantástico que lhe é próprio. E, por uma surpreendente inversão, é o animal, agora, que vai espreitar o homem, apoderar-se dele e revelar-lhe sua própria verdade. Os animais impossíveis, oriundos de uma imaginação enlouquecida, tornaram-se a natureza secreta do homem”. *Op. cit.*, p. 25.

¹⁴ Em *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari não associam a loucura a uma descida em direção à animalidade, mas à uma criatividade, uma “bricolagem” produtiva.

Foucault não exclui o evento genealógico da história da loucura, apenas não se contenta em registrá-lo para acentuar precisamente o desmoronamento do sentido, a explosão, o deslocamento ou os efeitos do delírio de destruição pura ou de cancelamento do mundo. Pois o evento genealógico da loucura, que pertence ao fora como fora do espaço da linguagem, não é mudo, define-se não como aquilo que acontece, mas, ao contrário, diz respeito àquilo que se produz no que acontece, ou seja, no que se reproduz ou se repete. Dito doutro modo, antes mesmo que um poder se exerça para rejeitar ou anular o evento, reduzi-lo ao que acontece, antes mesmo que um saber surja a partir desse poder para fixá-lo, solidificá-lo e consolidá-lo, para Foucault, o evento do espaço do fora também repete um saber ou uma linguagem. Ele é, enquanto evento, o refúgio de um saber oculto ou o segredo de uma linguagem perdida. Os animais ditos delirantes são, para Foucault, os elementos de um saber difícil, fechado, esotérico. Nesse saber fechado, guardado, detido pelos loucos, perfila-se o que será a crueza da realização final. Esse saber do evento genealógico da história da loucura como evento do espaço do fora, esse saber estranho é o da potência desatada da loucura, da intensidade violenta do desejo, e anuncia o que Foucault chama de última felicidade e o castigo supremo.¹⁵ Esse saber anuncia a catástrofe, o desmoronamento fulgurante, o advento de uma noite onde a razão do mundo é devorada.¹⁶ Não se quer saber nada do que sabe o louco, deseja-se que o louco não possa dizer o que sabe e é isso que requer o gesto do poder por meio de sua exclusão, de sua rejeição, de sua segregação; constitui-se o saber fechado e estranho do evento da loucura como um saber interdito, anterior ao poder e ao saber que se extrai desse poder. Com relação ao espaço do fora e à linguagem desse espaço, o poder se elabora, o não saber radical da linguagem, ou seja, a vontade de ignorar o corpo da loucura.¹⁷

¹⁵ “O que anuncia esse saber dos loucos? Sem dúvida, uma vez que é o saber proibido, prediz ao mesmo tempo o reino de Satã e o fim do mundo; a última felicidade e o castigo supremo, o todo-poder sobre a terra e a queda infernal. A Nau dos Loucos atravessa uma paisagem de delícias onde tudo se oferece ao desejo, uma espécie de Paraíso renovado, uma vez que nela o homem não mais conhece nem o sofrimento nem a necessidade”. *História da loucura*, pp. 26-7.

¹⁶ “É o grande sabá da natureza: as montanhas desmoronam e tornam-se planícies, a terra vomita os mortos, os ossos afloram sobre os túmulos; as estrelas caem, terra pega fogo, toda forma de vida seca e morre. O fim não tem valor de passagem e de promessa; é o advento de uma noite na qual mergulha a velha razão do mundo”. *Ibid.*, p. 27.

¹⁷ É útil referir-se ao prefácio da primeira edição de *História da loucura* (suprimido nas edições seguintes), onde Foucault esclarece sua tese: dar conta da existência de um “grau zero da história da loucura, onde ela é experiência indiferenciada, experiência ainda indiferenciada [*non partagée*] da separação [*partage*]” entre razão e loucura. Pode-se dizer: nem linguagem, nem julgamento, nem grito, nem juízo. Fazer a história da loucura, portanto, significará: “fazer um estudo estrutural do conjunto histórico – conceitos, instituições, medidas legais e policiais, conceitos científicos – que mantêm cativa uma loucura cujo estado selvagem nunca pode ser restaurado em si mesmo; mas na falta desta pureza primitiva inacessível, o estudo estrutural deve remontar à decisão que liga e separa razão e loucura; deve buscar descobrir a troca perpétua, a obscura raiz comum, o confronto original que dá sentido à unidade, bem como à oposição, do são e do insensato”. FOUCAULT. M. “Préface”. In: *id. Folie et*

[DELEUZE] É perfeito, uma intervenção notável e que responde precisamente ao nosso problema: por qual razão Foucault dá à linguagem esse destino singular com relação à vida e ao trabalho? Não desejo de modo algum fazer objeção à intervenção de Comtesse, assim como ele não faz à minha linha de leitura. Vocês já têm os elementos para decidir e é possível que alguns dentre vocês tenham outros elementos. Não há razão para nos restringirmos a duas hipóteses. A vantagem da versão de Comtesse é que ela respeita inteiramente a letra de Foucault. Eu gostaria somente de acrescentar algumas observações que fazem com que, apesar do que disse Comtesse, mantenha-se a possibilidade de uma hipótese mais ampla. Mas não é para impô-la a vocês, pois, de todo modo, as duas hipóteses se reencontram como numa bifurcação. Tento seguir a ordem do que Comtesse disse.

O primeiro ponto de Comtesse retoma com um rigor e honestidade absolutos o problema que eu acabei de pôr e o aceita tal qual o elaborei: por que esse destino singular da linguagem? Não tenho nada a acrescentar, então.

O segundo ponto consiste em indicar imediatamente que não é surpreendente que Foucault trate a literatura desacoplada da linguística, pois a literatura compreendia a linguagem sob uma potência que não era de natureza linguística. Notadamente, a literatura não tratava da linguagem do ponto de vista da designação nem da significação, nem mesmo do ponto de vista do significante. Comtesse nos lembrou da importância do termo *ser bruto da linguagem* em Foucault e estou inteiramente de acordo, pois também o que eu propus consistia em definir esse ser bruto, independentemente de qualquer referência à designação, ao significado e ao significante. Eu pensava encontrá-lo nesses vetores que tendem para um fora da linguagem.

Portanto, creio que meu acordo com Comtesse sobre esse ponto é completo, exceto por uma nuance. Eu compreendo muito bem que a literatura moderna não toma a linguagem no nível dos componentes linguísticos nem no das significações. Mas, quando eu pergunto por que não há um ser bruto da vida, entendo igualmente que um tal ser bruto só poderia ser descoberto em desacoplamento com os organismos e que, da mesma forma que a linguagem da qual a literatura se ocupa, transborda a dimensão do significar, o ser bruto da vida de que se ocuparia esta terceira figura, se ela existisse, ultrapassaria igualmente a organização da vida. E do mesmo modo para o trabalho. Parece-me então que esse ponto também não resolve o impasse entre uma hipótese estreita ou ampliada. Por que a vida não seria capaz de uma operação semelhante que desvelaria um ser bruto, assim como a linguagem na literatura?

Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique, Paris: Plon, 1961, pp. 1-XI. Reproduzido em *Dits et écrits* v. 1. *Op. cit.*, pp. 160 e 165.

O terceiro ponto forte da intervenção de Comtesse – que revela diferenças significativas entre nós – consiste em afirmar que não se deve crer que a linguagem seja uma força como as outras, ou que o espaço da linguagem seja um espaço como os outros, ou que – e voltamos ao ponto onde estávamos – tudo isso seja um estrato entre os outros. Se há então um destino da linguagem, é porque, de fato, não se pode abordá-lo com justiça por meio da geologia, retomando uma expressão de Comtesse. Ou será a base das bases, o que quiserem, mas não uma base. E não é um saber, diz Comtesse. Então talvez a vida seja um saber, o trabalho seja um saber, um saber-viver e um saber-fazer, mas a linguagem não é um saber, não é um saber-falar, é outra coisa, diz Comtesse. Em sua expressão mais simples e menos lírica, ele diz: é uma condição de possibilidade, é a própria condição de possibilidade de todo saber. Por isso, sem dúvida, não se pode dizer que ela seja um estrato, uma base. É a condição de possibilidade de todo saber.

Estou de acordo. Mas isso não me satisfaz, porque *condição* tem muitos sentidos. E mesmo se isso não satisfaz a Comtesse, ele sempre poderá corrigir a expressão *condição de possibilidade* dizendo que *possibilidade* é um termo improvisado. Qualquer que seja o sentido ou a precisão que se dê à expressão: *a linguagem não é um saber*. A linguagem não é um saber, mas a condição de... reticências, a condição de possibilidade, digamos, de todo saber. Sim, mas e depois? Fica excluído meu problema do ponto de vista da hipótese mais ampla? Porque, desse ponto de vista, *condição* é como *finitude*, há muitos sentidos para o termo condição assim como há muitas raízes da finitude. Se em filosofia eu uso a expressão *razão suficiente*, aproximadamente como equivalente de *condição*, recordo-me imediatamente de um grande texto de Schopenhauer que se chama *Sobre a raiz quádrupla do princípio de razão suficiente*. Em suma, há muitas razões. Eu admito facilmente quando Comtesse diz que a linguagem é a condição de todo saber. Não sei se estou convencido, mas entendo o que isso quer dizer. Por outro lado, não compreenderia se dissesse que *condição de possibilidade* esgota todo o sentido da palavra condição.

Se eu retomar a lista das *ratio* de Schopenhauer, vejo que há uma raiz (dita em latim) *cognoscendi*, ou seja, uma condição de conhecimento. Não é a mesma coisa, mas digamos que seja uma condição do saber. Mas há também uma *conditio fiendi*, condição do devir. E uma *conditio agendi*, uma condição do fazer. Nesse nível eu reencontro meu problema. Posso conceder a Comtesse tudo o que quiser a propósito de um privilégio da linguagem ou de um destino singular da linguagem. Digo somente que isso não exclui minhas dúvidas, ao contrário, meus impulsos me levam a uma hipótese ampliada. Pois, se é verdade que a linguagem é, ou

pode ser chamada de *condição de possibilidade de todo saber*, a vida não é – a partir do momento em que o saber não é só dito e falado – uma *ratio fiendi* de todo saber? E o trabalho não é *conditio agendi* do saber? De modo que, na medida em que haveria uma tripla raiz da condição, eu poderia dizer que há outras duas potências, vida e trabalho, exatamente o que Comtesse reservou à linguagem. Com essa simples restrição, é claro, que não é o mesmo sentido da palavra *condição*.

Eu repito, não estou dizendo que tenho razão. Digo apenas que vejo a possibilidade de manter uma hipótese ampliada e vejo razões que tornariam necessária sua manutenção.

Quarta observação: confirma a anterior e diz respeito ao que chamo de diferenças essenciais entre a minha leitura de Foucault e a de Comtesse. Comtesse retomou com grande exatidão e, em vários momentos, fez até mesmo uma espécie de litania num momento muito brilhante de sua intervenção, falar não é ver. Falar não é ver e a cada vez ele mostrou em que isso consiste. Mas vejo que, a cada vez, era uma forma de expulsar o ver. Ele disse: falar não é ver, por exemplo, é ler. É muito interessante, mas era uma maneira de sobredeterminar o falar. Quanto à potência de ver, ele não reconheceu nenhum domínio e nenhuma força particular. Creio que se pode muito bem ler Foucault dessa forma. Desde o início destas aulas sobre Foucault, meu objetivo foi propor uma outra interpretação de *falar não é ver* [interrupção na gravação]. [Comtesse?] pôs radicalmente em questão tudo o que eu disse no primeiro trimestre. Não vejo nenhum inconveniente, eu sempre lhes disse que podem escolher outra interpretação. Mas creio que, no nível desse quarto ponto, a verdadeira diferença entre a minha leitura e a de Comtesse seja sobre o que significa a colocação *falar não é ver*.

Eu diria que a leitura de Comtesse tenha mais a ver com Blanchot do que com Foucault. Não tenho certeza, mas em todo caso ele deu uma interpretação muito blanchoniana de *falar não é ver*. Eu creio na irredutibilidade do ver em Foucault. Isso é uma confirmação para mim de que a linguagem não tem um destino singular. Ou melhor, tudo tem um destino singular. A linguagem tem um destino singular porque *ver* tem um destino singular.

O último ponto, em minha opinião, muito complexo. A verdadeira razão do primado, diz Comtesse, em resumo, é esta: é preciso dizer não apenas que o espaço da linguagem é o único a ser condição (eu repito, não me parece evidente, que o espaço da linguagem seja o único a ser condição, tudo depende do sentido de *condição*), mas ele ia mais longe em seu único ponto, o mais longo de sua intervenção. Nesse ponto, quando ele diz não apenas que o espaço da linguagem é o único a estar em relação com o fora, com o que Foucault chama de fora, essa espécie de potência que ainda não vimos, que abordamos, mas que ainda não procuramos em

que ela... Mas que sentimos quando, e aqui Foucault... Comtesse estaria completamente de acordo, eu suponho, o fora não tem nada a ver com o mundo exterior, é uma enésima potência, mas Comtesse diz que é precisamente o espaço da linguagem, ou é precisamente a linguagem em sua potência que constitui o espaço do fora. Em outras palavras, é por aqui que passa o verdadeiro enfrentamento com o fora, ou é o lugar privilegiado com o fora. E aqui eu compreendo o que Comtesse disse. Novamente não vejo por que dizer isso. Não vejo por que a vida – eu retomo – não tenda na direção de um espaço que seja inteiramente vetorizado para e sobre uma relação com o fora. Não vejo por que não há um fora da vida tanto quanto há um fora da linguagem, e que, por isso, como diz Comtesse tão bem, seria uma vida do fora [*de dehors*], assim como há uma linguagem do fora.

Quando chegarmos lá, será talvez o caso de repelir a noção de fora como potência última. Mas no fundo não é evidente, sobretudo porque, à força de querer mostrar que a linguagem tecia esse espaço do fora e enfrentava o fora em seu espaço, Comtesse fez irromper o problema da loucura, que ele pode pensar, com maior ou menor razão, que percorre toda a obra de Foucault.

Ora, quando ele nos falou da loucura, o que me impactou foi que ele não parou de convocar – para tratar daquilo que ele chamava de explosão da loucura, de uma razão para além da razão –, de invocar a natureza, a vida, a besta. É claro, ele se recuperou, tudo isso fazia parte da linguagem do fora. Mas eu recomeço: por que dizer isso? Ou, por que dizer somente isso, por que fazer todo o tempo como se a vida, sob suas formas exacerbadas, pertencesse à linguagem do fora, sem afirmar ao mesmo tempo que a linguagem do fora pertence ao mais profundo da vida? Senão, por que Comtesse teria necessidade de falar de uma verdadeira explosão da natureza? Ele poderá dizer que tudo isso é ainda palavra do fora, mas, vocês sabem, não vejo por que considerar que o processo da loucura passa pela linguagem ou encontra nela um destino singular e não encontra na vida e no trabalho um destino singular.

Não digo de modo algum... e é a essência de minha reação à Comtesse, ele vê somente um sentido para uma palavra como *condição*, um único sentido para *além de toda condição*, mas as condições são múltiplas; novamente, há uma condição, uma condição da vida, tal como uma condição do falar. E há diferentes “*para além da condição*”.

Se considerarem a experiência mais... Se vocês considerarem o que sentimos, quaisquer que sejam nossas aventuras individuais, o que sentimos da loucura quanto captamos que ela nos diz respeito, não veem que isso concerne não apenas a linguagem, em qualquer sentido que a tomem, mesmo no sentido desse poder profundo que nos atravessa e do qual falava Comtesse,

mas que a vida nos atravessa não menos e que há um vitalismo da loucura, não menos do que há uma linguagem da loucura e que há um trabalho da loucura?

Se eu tivesse uma crítica a Comtesse, ela seria muito modesta. Há algo mais belo do que a loucura: sair dela, e é aqui que há vida, trabalho, linguagem. Caso contrário, a loucura não teria muita coisa para nos ensinar, seria derrisório, a grandeza começa no momento que se sai dela. E como se sai dela? Como ela se manifesta quando não se está bem, e como se manifesta quando se está melhor? É evidente que se já se manifesta de fora, em certa maneira de falar, sim, é verdade, queremos ir para fora da linguagem, apontamos vetores para fora da linguagem. Mas tudo falha, nossos vetores se rompem, ficamos afásicos e nada acontece. Neste caso, na potência da linguagem, vocês sabem, passamos ao lado. Procuramos fabricar um objeto, escrever uma página. Como distinguir o ser bruto do trabalho do ser bruto da linguagem?

Já viram um esquizofrênico escrever? Imagino que sim. Viram como a página é entulhada e como há certa dor nesse processo? Essa carga [*bourrage*], como se se quisesse pôr algo numa caixa. Empregamos o termo carregamento [*bourrage*] para indicar que concerne a linguagem do esquizofrênico.¹⁸ Mas quando o esquizofrênico toma um objeto, quando constrói algo, sua produção também é rica, plena. Um dos mais bonitos textos de Michaux é a descrição de uma mesa fabricada por um esquizofrênico,¹⁹ que ele nunca termina de fazer e à qual sempre acrescenta alguma coisa. Quanta dor há nesse contínuo acrescentar! E a vida, o que é a vida na loucura?

Não falo de tudo o que Comtesse disse sobre as bestas e o devir-besta, porque são coisas para as quais Félix Guattari e eu já demos nossa contribuição. Mas quando falávamos – coisa que Foucault não faz – de devires-animais²⁰ que percorrem a loucura e a esquizofrenia, nós associávamos esses atos fundamentalmente a uma potência de vida que era a vida na esquizofrenia, algo indissociável da natureza, da vida, da linguagem.²¹ Creio que Comtesse fez uma retomada surpreendente, pois em seu momento mais lírico, enfiado na produção da

¹⁸ “Dir-se-ia que o esquizofrênico passa de um código a outro, que ele embaralha todos os códigos, num deslizamento rápido, conforme as questões que se lhe apresentam, jamais dando seguidamente a mesma explicação, não invocando a mesma genealogia, não registrando da mesma maneira o mesmo acontecimento, e até aceitando o banal código edipiano, quando este lhe é imposto e ele não está irritado, mas sempre na iminência de voltar a entulhá-lo com todas as disjunções que esse código se destina a excluir”. *O anti-Édipo. Op. cit.*, p. 29.

¹⁹ Henri Michaux, *Les Grandes épreuves de l'esprit*, Paris: Gallimard, 1966, p. 159.

“Tal como estava era uma mesa feita de pedaços, como foram feitos certos desenhos de esquizofrênicos, desenhos ditos entulhados”. *O anti-Édipo. Op. cit.*, p. 17.

²⁰ Cf. DELEUZE, G. GUATTARI, F. “1730: devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível”. *In: Mil platôs*, vol. 4, *op. cit.*

²¹ “Não pretendemos fixar um polo naturalista da esquizofrenia. O que o esquizofrênico vive especificamente, genericamente, de modo algum é um polo específico da natureza, mas a natureza como processo de produção”. *O anti-Édipo*, p. 14.

natureza, no desmoronar da vida etc., assim mesmo ele explicou que tudo isso passava pelo espaço da linguagem. Eu retomo minha observação: sim, ele tem razão, isso passa pelo espaço da linguagem sob o ponto de vista, digamos, da condição de possibilidade, mas isso passa pelo espaço da vida do ponto de vista da *ratio fiendi*, da condição do devir, e passa pelo trabalho do ponto de vista da *conditio agendi*, da condição do fazer. Mas o louco, vocês sabem, não é alguém que fala, que persegue uma experiência com a palavra, mas é quem está lançado numa experiência dolorosa relativa à vida, ao trabalho, à linguagem.

Em função dessas observações e sem disputar o que disse Comtesse, que me parece de uma qualidade muito alta, vocês têm agora os elementos de duas hipóteses possíveis, no que diz respeito ao texto de *As palavras e as coisas*. De certa maneira, Comtesse tem razão, evidentemente, porque é verdade que Foucault reserva um destino singular à linguagem nesse livro. Se eu quisesse então salvar a minha hipótese ampliada – é o que eu faço, aliás –, seria preciso lançar mão de outros textos de Foucault. E Comtesse também se deu o direito de usar abundantemente *História da loucura* para esclarecer esse problema em *As palavras e as coisas*. Assim, eu invocaria todos os textos que me parecessem não terem sido tão notados por Foucault (falaremos disso depois da Páscoa) e que testemunham uma espécie de vitalismo muito profundo. É por esse motivo que eu sublinhei a importância dos textos sobre Bichat, sobre a vida e a morte em Foucault. Por exemplo, as grandes páginas sobre Bichat que terminam com essa frase: “o vitalismo aparece tendo como pano de fundo esse ‘mortalismo’”.²² Achei necessário lhes dizer na última aula sobre o livro de Bichat, pois nos colocou num lugar onde a potência de vida se chocava com a morte de maneira muito diferente da linguagem; não se tratava da linguagem, mas do inverso: a linguagem passava por essa região. Agora, resta-nos concluir a minha hipótese alargada para reencontrar o acordo, pois as duas hipóteses têm aproximadamente o mesmo resultado, o surgimento de uma nova forma de vida que não é Deus nem o homem. Podemos prosseguir ou vocês querem fazer uma pequena pausa? Alguém tem algo a dizer? É complicado, hein? Mas eu gosto, pois é complicado, mas não diz respeito ao essencial. Não é o essencial porque se mudarmos um pouco a hipótese restrita, poderemos chegar a um acordo. Eu cederia um pouco e Comtesse também. Mas ele não gosta de compromissos...

Bem... meditemos. Dois minutos de meditação. Às vezes sou assim. No silêncio... o silêncio é tão... é formidável. Quando poderemos nos calar? Havia um professor de economia

²² FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Op. cit., p. 166.

política no início do século XX que dava cursos cada vez mais curtos, com silêncios cada vez mais longos. Era formidável! [alguns segundos de silêncio] Disseram-me que Lacan... eu nunca ouvi Lacan, ou melhor, sim, uma vez, na província. Dizem que Lacan fazia uma espécie de silêncio enorme entre duas frases. Está bem, mas é preciso saber fazê-lo, é preciso técnica [risadas]. É muito difícil [vinte segundos de silêncio] Um exercício de silêncio antes das férias. Vejam que o silêncio é tão estranho que é um problema de pós-graduação. Em qual sentido falar é uma agressão ao outro? É uma agressão. Por exemplo, se falam comigo antes que tenha tomado o café de manhã. Mas há pessoas que se levantam falando... Um curso deve ser uma violência para quem fala e para quem escuta. Bem, continuemos.

Bem, a hipótese ampliada... Eu queria verdadeiramente vulgarizar o superhomem. De fato, creio que seja uma noção grotesca, o superhomem, se não se acrescenta isso: o superhomem é algo muito simples. Ademais, é errado crer que o superhomem seja um advento esplêndido que liquida os velhos problemas. De modo algum. É preciso conceber... aqui eu forço um pouco os textos de Nietzsche, mas como não é um curso sobre ele, não há problema. O superhomem tem suas dificuldades. Nem tudo era belo sob a forma Deus, nem tudo era belo sob a forma homem. Mas nem tudo é belo sob a forma superhomem. Não se deve acreditar que o superhomem surge com os problemas resolvidos. Ele terá que se bater com os restos de Deus, sobretudo durante toda a idade do homem. É o que Nietzsche chama de o último Papa. E a idade do homem é inseparável do último Papa, ou seja, o problema não está completamente resolvido, a luta continua.

Se tomarmos os textos de Nietzsche sobre o superhomem, teremos que lidar com o que Nietzsche chama de ora “o” ora “os” último(s) homem(s) e que, portanto, sob cada forma, há sempre uma espécie de agitação considerável, de modo que não esperem que o superhomem seja prodigioso. É outra coisa. Procuremos dizer o que ele é. Foucault não usa a palavra superhomem com frequência, e quando a usa, ele a remete a Nietzsche, não a usa por sua própria conta. Mas o que ele usa por sua própria conta é uma forma de vida que não seria mais nem Deus nem homem. Assim, por comodidade e em virtude do perfeito conhecimento de Nietzsche por Foucault, eu digo, para ir mais rapidamente, “o superhomem”.

Há uma primeira dimensão do superhomem. Vemos uma primeira força constituinte do superhomem, a força de agrupamento ou do ser da linguagem quando a literatura se desacopla da linguística, no sentido que Comtesse empregou. De fato, a literatura desde então se torna uma força real. E acrescento, unicamente em função de minha hipótese ampliada: suponhamos – e cabe a vocês julgarem – que a vida seja capaz de um tal movimento, agrupamento de um

ser bruto da vida desacoplado da biologia. Vocês sabem, essa é nossa hipótese ampliada. Assim como a força de reunião da linguagem salta na literatura, desacopla-se da linguística, a força de agrupamento da vida se desacopla e salta na biologia molecular.

Vocês poderiam dizer que a biologia molecular é algo abstrato. No fundo, o que ela tem a ver com o superhomem? É uma interpretação cientificista do superhomem. Não, seria estúpido me fazer dizer isso. Eu não considero a biologia molecular simplesmente uma ciência nem um saber, mas o resultado de uma nova avaliação da vida. O que implica numa ciência é verdadeiramente a descoberta do que podemos chamar de código genético. A descoberta do código genético é um salto para fora da biologia, separação da biologia. Assim como o ser bruto da linguagem saltava fora das designações e das significações, o código genético e os componentes das cadeias genéticas se separam do problema da organização e do organismo. É uma biologia molecular, eu repito, mas é também toda uma outra avaliação da forma da vida, a vida se reúne num ser bruto, feito pelas cadeias do corpo humano. Ademais, assim como não se tratava de linguagem constituída por fonemas, não se trata da vida constituída por células ou microcélulas, são realmente um fora da vida. É a vida que descobre seu fora.

Alguém diria que só posso compreender cientificamente se sou biólogo, mas posso compreendê-lo doutra maneira. Em que consiste um ser bruto da vida? É sobretudo que todos dos esquemas da evolução mudam, ou estão mudando. Um dos esquemas profundos da evolução no século XIX era a evolução que vai do menos diferenciado ao mais diferenciado. Vocês sabem que a biologia molecular visa os esquemas de evolução de uma forma completamente diferente, a saber, que vão de uma linha diferenciada para uma outra linha não menos diferenciada. Ou então esquemas de evolução que vão de uma linha mais diferenciada para uma outra menos diferenciada, ou seja, há evoluções colaterais, o que é formidável, pois seria ininteligível para o século XIX evoluções colaterais ou até mesmo evoluções retrógradas.

O que isso significa? É toda a corrente das experiências atuais das quais todos dependeremos, ou seja, as experiências nas quais a evolução encontra um agente privilegiado, um destino singular no vírus, a saber, um vírus que pode portar um fragmento do código em linhagem de um código completamente diverso. Por exemplo, um fragmento de código do babuíno é levado para a cadeia do código genético do gato. Como disse Jacob, é o tipo de evolução colateral por intermédio de um vírus que não é um tradutor. Isto é essencial, o vírus não traduz um fragmento de código num outro, ele faz melhor, pois se houvesse tradução seria ainda a velha biologia. Ele faz uma captura de código, de um outro código, em um código dado. Aqui vemos aparecer a ideia, a vaga ideia, de uma espécie de ser bruto da vida. Jacob diz em *A*

*lógica da vida*²³ que a maneira moderna de reconstituir – eu cito de memória – os amores abomináveis caros à Idade Média, o homem e o babuíno, o coelho e... não me lembro. Bom. O exemplo mais bonito é o da vespa e da orquídea, pois essas criaturas não têm nada a ver uma com a outra. Uma captura um fragmento de código da outra, portanto vai do vegetal para o animal e vice-versa. Aqui eu veria uma espécie de equivalente ao ser bruto da vida, cujo saber correspondente seria a biologia molecular.

Do mesmo modo, assim como é preciso que a vida se separe da biologia e salte num outro elemento, n'algo que é a biologia molecular, eu diria o mesmo para o trabalho. Um ser do trabalho, um ser bruto do trabalho, nós sabemos todos hoje em dia o que é. São as máquinas ditas de terceira espécie. Na idade clássica, na idade de Deus, eram as máquinas simples e os mecanismos de relojoaria, eram os instrumentos [*ouils*] de Deus, as máquinas de Deus. Deus era experimentado pelo movimento de relojoaria... eu exagero... corrijam-me vocês mesmos. A idade humanista foi a idade da finitude com máquinas energéticas, como a máquina a vapor. As forças no homem se redobram sobre as forças do fora que são forças da finitude. É a grande idade da termodinâmica.

As máquinas de terceira espécie são cibernéticas e informáticas. Por pouco que saibamos sobre elas, é exagero dizer que é a prefiguração de um ser bruto do trabalho? É o vetor por meio do qual o trabalho se encontra confrontado com seu próprio fora. E isso implica uma separação em relação à economia e ao trabalho humano, exatamente como a biologia molecular implica uma separação em relação à biologia, exatamente como a literatura moderna – no sentido proposto por Foucault – implica uma separação em relação à linguística. Aqui encontra-se novamente o esquema de minha tripla raiz. É a revanche da literatura contra a linguística, do código genético contra os organismos, grande revanche dos vírus. O superhomem e seus vírus, isso é surpreendente. Há bons vírus. O problema é domesticá-los. Em seguida, a revanche do silício sobre o carbono, sim, o trabalhador humano está na base do carbono, como seu organismo. As máquinas de terceira geração. Eu lhes dizia que este é um problema apaixonante: por que a vida passou pelo carbono? Por que não outro elemento? Por que não o silício, que tem propriedades maravilhosas? Bem, dizem que o silício não poderia funcionar... Entretanto, há vantagem numa vida com base no silício, uma vida indexada com o silício era uma vida maravilhosa, mas não estável, eis o que nos dizem. Isso não impede que o silício encontre sua

²³ JACOB, F. *a lógica da vida. Uma história de hereditariedade*. Trad. Ângela Loureiro de Souza. São Paulo: Graal, 2001.

estabilidade nas máquinas de terceira espécie. A revanche do silício sobre o carbono é talvez a mais importante, é por isso que eu me apego tanto à minha tripla raiz.

Eu diria então que o superhomem não é complicado, é aquele que enfrenta essa nova tríplice raiz, essa nova tríplice força: a força dos agramaticais no ser reunido [*rassemblé*] da linguagem, a força das cadeias genéticas no ser reunido da vida, a força do silício no ser reunido do trabalho. E o que isso quer dizer?

Para terminar, minha única questão é se tudo isso, por mais vago que seja, autoriza-me a anunciar uma nova forma? Sim. De fato, as forças no homem entram em relação com novas forças. Essas forças não são mais aquelas da finitude nem da elevação ao infinito. Na falta de coisa melhor, eu lhes proporia chamá-las de forças do finito ilimitado, que se definiriam assim: elas se dão cada vez que há uma situação de força, na qual um número finito de componentes oferece um número ilimitado de combinações. Não pensem que isso queira dizer que tudo depende de uma combinatória. A combinatória é um caso especial dessa combinação de forças.

E qual seria a operação fundamental desse enfrentamento das forças no homem com essas novas forças, cujo silício é um dos [?]. Tínhamos dobra e redobra [*pli e repli*]. Vamos nos servir de uma palavra, superdobramento [*surpli*], que seria uma dobra muito especial que o século XIX não podia prever e é exatamente a dobra sobre o fora, a dobra sobre essa linha do fora da qual acabamos de falar hoje e que ainda não enfrentamos realmente.

Como eu vejo o superdobramento? Ele seria essa operação sobre a linguagem que vimos na última aula, principalmente quando eu recordava do termo de Burroughs, de seus métodos de superdobramento operador sobre a linguagem. É o problema fundamental das cadeias no código genético: como elas se dobram e como se redobram. Como isso acontece? O que faz como que uma cadeia se dobre em um dado momento? Não há obras de divulgação sobre o código genético. No domínio da biologia molecular, a fórmula, o caso típico do que chamo de superdobramento, é a dupla hélice de Watson, que foi uma das bases da biologia molecular. Desde Watson se desenvolveram todos esses problemas de dobramento de superdobramento da cadeia, a partir do momento no qual tudo depende precisamente dessas dobras. E em seguida as possibilidades que o silício apresenta de dobra, aquilo que se chama de memória e de superdobrar memórias sobre um espaço microscópico.

Eu poderia fundamentar a hipótese – aqui vou rapidamente – de um mecanismo de superdobramento distinto tanto da dobra quanto da redobra. Eu poderia fundá-la de muitas maneiras. Eu a indico de passagem, podemos voltar a ela mais tarde. Se vocês me concedem essa hipótese, isso definiria um novo conjunto de forças, um novo complexo forças no homem

/ forças de fora. É evidente que disso decorre outra forma, nem Deus nem homem. E eu repito que não há nada para lamentar nem para celebrar, pois não é o silício que nos fará felizes. Não há nada a lamentar porque, como eu dizia, a forma homem... Se podemos então mudar um pouco a forma, não é mau. Quero dizer que o homem não existiu muito plenamente sob a forma Deus nem sob a forma homem. E acrescento que ele não existirá muito bem sob a forma superhomem. Essas alianças monstruosas com o silício nos põem em alerta. As alianças com o ser da linguagem não são sempre felizes pois passam pela loucura.

Bem, o que podemos dizer acerca da forma superhomem? Eu tomo um belo texto. Eu poderia tê-lo buscado em Nietzsche, mas ele vem doutro lugar. O superhomem poderia ser: “ele é encarregado da humanidade”, ou seja, ele é encarregado das formas no homem. É isso o superhomem, “ele é encarregado da humanidade, dos próprios animais”.²⁴ Eu diria que a versão científica de “encarregado dos próprios animais” é o código genético. Que um vírus faça núpcias com um babuíno, com um coelho e tudo mais. Mas um vírus controlado, hein? Se vocês não o controlarem, ele irá... Bom. Ele é encarregado dos próprios animais. É muito simples, o homem encarregado dos animais é o superhomem. E não significa [?] São Francisco de Assis, que tem uma importância enorme na história do cristianismo; Francisco de Assis já era talvez o encarregado dos próprios animais, não foi por acaso que era tido como o idiota da aldeia. Era o bobo do cristianismo. Não teria sido a primeira ou uma das primeiras aproximações do homem novo, do superhomem?

E Rimbaud continua: “se o que ele traz de lá possui forma, ele dá forma; se é disforme ele dá a não-forma”.²⁵ Eu acrescento isso como segunda característica [do superhomem]. O superhomem é muito simples, é aquele encarregado das próprias rochas. Vocês me perguntariam: o que é a rocha? A rocha é o domínio do silício. O homem encarregado do inorgânico, das próprias rochas. É sua união com o silício.

E o texto continua: “encontrar uma língua”. Primeiro tema: “encarregado da humanidade e dos próprios animais”. Segundo tema: “dar forma se há forma correspondente”, mas “se é disforme ele dá a não-forma”. Terceiro tema: “encontrar uma língua”, uma língua que não seja nem o discurso clássico, nem a linguística. Encontrar uma língua é fazer literatura. Bom. Esse texto é a carta a Paul Démeny de 15 de maio de 1871.

Neste ponto eu poderia apenas concluir dizendo que o superhomem nada designa, senão a terceira forma, que surge quando a composição das forças muda. A forma Deus correspondia

²⁴ Rimbaud, *Carta a Paul Démeny*. Cf. *supra*, aula 7, nota 29.

²⁵ *Ibid.*

a uma certa composição de forças, idem à forma homem. A forma superhomem corresponde a uma terceira composição de forças. É o elenco infinito das forças, segundo as civilizações, segundo os períodos... Em todo caso, creio que terminamos com as relações saber-poder [?]

Seria preciso voltar agora a um âmbito que em aparência seria o mais obscuro, o domínio do direito, porque, contrariamente ao que se diz sobre os direitos do homem, faz muito tempo que a evolução do direito vai noutra direção. Aqui também eu reencontro a letra de Foucault, que diz: se tentarmos resumir numa palavra a evolução do direito desde o fim do século XIX, [?] é preciso considerar que o tema do direito não é mais a pessoa no homem, mas o vivente no homem. E posso dizer que se há um lugar que testemunha em favor de um desaparecimento da forma homem, é justamente o próprio direito. O que há de direitos no homem não é mais a pessoa, é o ser vivo.²⁶ O que quer dizer que o verdadeiro sujeito do direito se tornou o vivente no homem? É liberar a vida no homem, liberar a linguagem no homem, liberar o trabalho no homem. Liberar a vida no homem, sim, durante todo o século XIX a forma homem foi uma maneira de aprisionar a vida. Quando eu falo de um vitalismo em Foucault, quero dizer que desde o final de *A vontade de saber* surge um grande chamado para esse tema: como liberar a vida no homem? O direito e a luta política não se confundem, mas têm algo em comum na medida em que o direito tende sempre a tomar como sujeito não a pessoa humana, mas a vida, o vivente. E, por outro lado, a luta política, voltando-se contra o direito, tem cada vez mais como objeto liberar a vida no homem. Esses elementos me parecem evidentes em Foucault, ele foi sensível a eles desde *A vontade de saber*. Retornaremos a eles depois das férias [de Páscoa]. Descansem bastante.

²⁶ “Uma outra consequência deste desenvolvimento do biopoder é a importância crescente assumida pela atuação da norma, às expensas do sistema jurídico da lei. [...] um poder que tem a tarefa de se encarregar da vida terá necessidade de mecanismos contínuos, reguladores e corretivos”. FOUCAULT, M. *História da sexualidade* v. 1: *a vontade de saber*. *Op. cit.*, p. 135.