

Wandeílson Silva de Miranda\*

# A destruição da forma-homem em Nietzsche e Foucault

The destruction of the man-form in Nietzsche and Foucault

## RESUMO

Este trabalho apresenta uma análise do problema da morte do homem nas filosofias de Nietzsche e Foucault. Abordando as críticas ao humanismo e à metafísica da tradição, ambos estabeleceram uma quebra com a concepção clássica do humanismo, propondo em seu lugar uma nova concepção de homem a partir das novas e complexas forças do presente.

**Palavras-chave:** Homem. Anti-humanismo. Máquina. *Ethos*.

## ABSTRACT

This paper presents an analysis of the problem of the death of man in the philosophies of Nietzsche and Foucault. Both philosophers criticized the classical conception of humanism, proposing in its place a new conception of man pointing the complex forces of the present.

**Keywords:** Men. Anti-humanism. Machine. *Ethos*.

Podemos dizer que o moderno e o modernismo significam antes de tudo a intensificação de todos os limites metafísicos, a asfixia do pensamento dentro do campo transcendental, a restrição da vida ao código epistemológico da história e por fim, a diminuição da vida perante todo o projeto ocidental cientificista e racional. Lutar contra essas características da filosofia ocidental não resulta na aposta por um irracionalismo patético e vulgar. Atravessar o presente ao lado de Nietzsche e Foucault resulta em aceitar com clareza muitas das aporias de suas filosofias e procurar relacionar com os desafios segundo as suas perspectivas. De certa forma, atravessar com Nietzsche e Foucault é primeiramente ir ao extremo com a atitude filosófica que eles propõem. Muitos dos autodenominados seus

---

\* Doutor em Filosofia pela UFRJ e professor da UFMA.

seguidores acabaram por cair nas respostas fáceis e na esparrela de confundir os conceitos dos dois filósofos com suas próprias intenções.

Foucault numa entrevista em 1984 (*Le retour de la morale*), confirma a importância das filosofias de Nietzsche e Heidegger para ele<sup>1</sup>. Foucault declara algumas vezes a importância de Nietzsche para seu pensamento. No entanto, é notório que sobre Nietzsche são escassos e mesmo fragmentados os textos que ele dedica ao filósofo alemão. Excetuando o texto *Nietzsche, Freud e Marx* (e como o título já diz, texto não inteiramente dedicado a Nietzsche), pode se contar com muitas passagens alusivas e citações que Foucault utiliza e menos com textos extensos e analíticos. Com relação a Nietzsche ainda há outra ambiguidade. Se para ele Heidegger é um filósofo essencial, também foi fundamental para sua compreensão da filosofia nietzschiana:

Meu conhecimento de Nietzsche é bem melhor do que eu tenho de Heidegger [...] é provável que se eu não tivesse lido Heidegger jamais teria lido Nietzsche. Ensaiei ler Nietzsche nos anos cinquenta, porém Nietzsche sozinho não me dizia nada. (FOUCAULT, 2001a, p. 1522)<sup>2</sup>.

Sobre Heidegger Foucault nada escreveu e ele mesmo reconhece sua falta quanto a materiais e análises sobre Nietzsche. Parece-nos, então, que ao analisar a relação Nietzsche e Foucault estamos em meio a atravessamentos, emaranhado oculto a irromper na escrita do filósofo francês. No entanto, na mesma entrevista, indagado dessa aparente ambiguidade ele responde “sou simplesmente nietzschiano”. Talvez essa ambiguidade diga mais do que podemos afirmar de imediato. O que nos interessa dessa declaração é como a leitura dos dois filósofos alemães conduziu a construção da sua própria filosofia. O que há de comum entre Nietzsche, Heidegger e Foucault? Pelo menos duas questões: o ataque ao humanismo e a morte do homem. Será com essa tese (considerando suas clivagens conceituais) o aporte mais evidente de sua filosofia e o elemento mais consistente durante a vida de Foucault. A proximidade dessas teses possibilita-nos o encontro ou a aliança entre Nietzsche e Foucault e por ela estabelecemos nossa linha argumentativa.

Diante das grandes turbulências e incertezas que enfrentamos hoje como o pensamento desses autores se comporta diante da afamada morte do homem? Como se pode compreender o homem depois das filosofias da diferença? Se o homem é, como afirma Foucault em *As Palavras e as Coisas*, “uma figura de areia entre uma maré vazante e outra montante”,<sup>3</sup> uma construção da história dos saberes, resultado do encadeamento de fluxos e de certos discursos, e que também é dissolvido por outros discursos e mecanismos que surgem, em seu modelo (Clássico e Moderno) ele é constituído de determinadas forças que entram em relação e que o compõe enquanto Forma-Homem. Se aceitarmos essa ideia então a dissolução de certas forças e a inclusão de outras, torna urgente que se passe a pensar numa ética pós-metafísica, que aposta numa sabedoria prática como meio de responder aos desafios que nos são hoje postos. Mas isso talvez seja temerário,

<sup>1</sup> Quanto a Heidegger algumas controvérsias são levantadas por Paul Veyne. Cf., *Foucault, seu pensamento, sua pessoa*. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *le retour de la morale*. In. *Dits et écrits II*, texto n. 354.

<sup>3</sup> Cf., Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 95. Ver bibliografia.

pois ao lembrarmos do final do século XIX e durante todo o século XX, podemos constatar que estes foram verdadeiros campo de testes das mais diferentes utopias, das mais diferentes experiências sociais e científicas. Ainda paira sobre esse início de século a sombra fúnebre dos campos de extermínio dos nazistas. Porém, o que não nos damos conta é que em meio a campos de refugiados, de micro guerras e políticas de usurpação morrem milhões de excluídos todos os anos. Num mundo em que ainda se pergunta o que aconteceu com o sentido do humano após os gulags e os campos de concentração e a falência das utopias das gerações pós-guerra, e o início de uma política de ameaça terrorista sobre os povos, é certo que já não sabemos como devemos agir, o que devemos esperar e o que devemos fazer. Numa era em que o homem possui agora um poder sobre a vida, em sua constituição atômica, e que se pode gerar outras formas de vida a partir da manipulação genética, observamos de modo contundente que não se tem estratégias ou políticas elaboradas para salvaguardar o *humano*. Porém, ainda se pode falar de humano e de humanidade? Tais reflexões nos afastam de uma abordagem estritamente teórica, ou seja, que permaneça na esfera da especulação metafísica do sentido da existência humana e obriga-nos a imergir nas estratégias atuais do poder, que se consuma num sistema total, planetário, forçando os povos a se adequarem a um modelo.

Hoje, quando não apenas se escaneia o genoma humano, mas quando já é possível originar seres através de artifícios e técnicas que fogem ao controle ético, questiona-se cada vez mais os limites da empresa científica, e a pergunta que se faz é: como deve o homem se comportar frente a essa cisão radical que se opera no planeta? Não parece uma resposta fácil, ainda mais quando a própria definição de homem parece se fragmentar dentro do processo conhecido como a “morte do sujeito”, e se passa a falar do “transhumano” ou “pós-humano”. Deste modo, sem sabermos ao certo quem morreu ou em que se transformou, são hoje elaboradas, de forma consciente, regras políticas de cunho antropotécnico. Fala-se de uma substituição da filosofia clássica por alternativas que assimilem com velocidade as alternativas antropogênicas disponibilizadas pela biotecnologia. Tudo leva a crer que o humanismo clássico já não atende às necessidades que hoje convocam a filosofia e o pensamento em geral. Porém, as filosofias e propostas que se apresentam, não trazem em seu bojo nenhuma promessa de conforto, tal como a praticou o humanismo em sua aurora. A incerteza sobrevém como o grande *carrefour*, a encruzilhada que une humanistas e anti-humanistas.

As concepções da era técnica se insurgem, e com toda a sua violência adernam perigosamente as certezas e conhecimentos adquiridos ao longo da história: o que significaria a morte, o tempo, o nascimento e o humano quando essas categorias, virtualmente, passam não mais a denominar uma qualidade, mas um processo reversível, já que se pode contorná-los e controlá-los quando se passa a conhecer seus princípios moleculares e atômicos? Os filósofos em questão abordaram uma série de elementos que se instituíram como marcos categoriais que servem como fio condutor para as mais diversas correntes da filosofia contemporânea. Do mesmo modo suas filosofias estabeleceram um fundo teórico privilegiado para se entender os diversos caminhos que se abriram desde o começo do século XX nos mais diversificados foros do debate filosófico: a técnica, a verdade, o homem, a ciência, a ética, etc. Suas reflexões não se constituem como uma resposta plena às interrogações contemporâneas, antes agregam em si a síntese dessas questões, assim como, ao seu modo, tentam respondê-las, contornando os modelos tradicionais do conheci-

mento, buscando em outras alternativas as condições de superação da crise hodierna. A pós-modernidade é o limiar e o esgotamento do animal preso ao suporte da tradição ocidental, porém, vivendo os estertores de Deus e a absoluta fragilidade metafísica. Pergunta-se Nietzsche (2004, p. 110-111):

Qual é a origem dessa condição doentia? Pois o homem é mais doente, inseguro, inconstante, indeterminado que qualquer outro animal, não há dúvida – ele é o animal doente: de onde vem isso? É certo que ele também ousou inovou, resistiu, desafiou o destino mais que todos os outros animais reunidos: ele, o grande experimentador de si mesmo, o insatisfeito, insaciado, que luta pelo domínio último com os animais, a natureza e os deuses – ele, o ainda não domado, o eternamente futuro, que não encontra sossego de uma força própria que o impele, de modo que seu futuro, uma espora, mergulha implacável na carne de todo presente – como não seria um tão rico e corajoso animal também o mais exposto ao perigo, o mais longa e profundamente enfermo entre todos os animais?

A afirmação de Nietzsche sobre o homem ser um animal doente, não é apenas uma chave indiciária do colapso moderno, mas um diagnóstico do presente. Quanto a esse diagnóstico Foucault se posiciona afirmativamente, suas respectivas filosofias definem, para nós, os caminhos para o ultrapassamento da metafísica, especialmente com o ataque ao humanismo e à Forma-Homem. Talvez nesta fase mais acirrada da crítica ao humanismo descobrimos um Foucault mais cético com relação a qualquer tentativa de fundamentação ontológica das ciências e do homem, e principalmente com relação ao papel desempenhado pelo indivíduo no curso da história. A morte do homem não deixa de ser uma aniquilação do sentido, pelo menos daquele com o qual se materializou a história presente. Dissuadir a cultura ocidental de que o humanismo é uma ilusão, uma miragem estabelecida em determinada época e ainda vigente, parece, segundo eles, uma atividade difícil e complexa, pois praticamente todas as instituições, jurídicas, escolares e religiosas, ao entronizarem tal concepção, tornam-na a própria alma de seus discursos. O humanismo é considerado, deste modo, como uma das supremas conquistas do Ocidente, “força animadora” de todo o nosso desenvolvimento histórico. Porém, segundo eles, o humanismo nunca foi uma constante na cultura ocidental e, também, não seria ele o fator distintivo de nossa cultura com relação as outras construções históricas, diz Nietzsche (2008, p. 248-24):

Encaro todas as maneiras metafísicas e religiosas de pensar como decorrência de uma insatisfação com o ser humano e um impulso no sentido de um futuro mais elevado, acima do humano – só que os seres humanos querem se refugiar no além: em vez de construir o futuro. Um mal-entendido das naturezas mais elevadas, que sofrem com a horrenda imagem do ser humano.

Compreende-se o humanismo como a doutrina que se ocupa, protege, vela, pelo ser humano por isso: “[...] se falamos da barbárie contemporânea é pelo fato de as máquinas, ou de algumas instituições, nos parecerem não humanas. Tudo isso é da ordem da ilusão.”(FOUCAULT, 2001a, p.568).<sup>4</sup> Tudo o que não está em acordo com

<sup>4</sup> Michel Foucault, *L'homme est-il mort?*. In. *Dits et Écrits I*, texto n. 39.

a suposta “natureza” do ser humano, natureza validada e assentada na tradição, imediatamente recebe a pecha de ir contra os valores mais autênticos e fundamentais da espécie. A morte do homem cria entre Nietzsche e Foucault um nó central de crítica que se estende para todos os planos da cultura ocidental. Porém, essa destruição do humanismo, ou morte do homem possui igual teor? Lembramos uma passagem bem esclarecedora de Deleuze (1990, p.136) que sintetiza o problema:

[...] Com efeito, a morte do homem é um tema bem simples e rigoroso, que Foucault retoma de Nietzsche, mas que ele desenvolve de maneira bem original. É uma questão de forma e de forças. As forças estão sempre em relação com outras forças.

No mesmo texto Deleuze retorna e desenvolve parte das reflexões elaboradas no final de sua monografia sobre Foucault e finaliza com a seguinte indicação: “Por exemplo, o homem do século XIX afronta a vida, e se compõe com ela como força do carbono. Mas quando as forças do homem se compõem com a do silício, o que se passa, e quais novas formas então em vias de nascer?” (DELEUZE, 1990, p.137). O caráter da crítica nietzschiana adquire seu profundo valor a partir da interpretação histórica que Foucault desenvolveu: o humanismo é recente, surge nos séculos XVI-XIX, antes dele vários outros entes (Deus, paixões, imaginação, etc) ocuparam o lugar que hoje o Homem ocupa. Assim o livro *As palavras e as coisas* não apenas anuncia a morte do homem, mas demonstra as possibilidades de um porvir no qual essa figura desaparecerá deixando apenas os rastros e marcas de sua passagem. Segundo ele, a insistência, a permanência dessa figura deve-se à dialética, pois esta, enquanto filosofia da história e da prática humana, da alienação e da reconciliação, busca de tempos em tempo, resolver as contradições da realidade pela conciliação, por um retorno a si mesmo, ela promete a verdade do Homem, ela “promete o homem ao homem”. Em suma, a dialética gira sobre uma moral humanista sempre ressuscitada para encapar as contradições da realidade em prol de um futuro autêntico e pleno: “Assim, os grandes responsáveis pelo humanismo contemporâneo são, evidentemente, Hegel e Marx”. (FOUCAULT, 2001a, p.569).<sup>5</sup> Superar os impasses da dialética significa ultrapassar o humanismo que teima em efetuar-se como intérprete do presente, alojando-se conceitualmente em todas as manifestações do pensamento e ao mesmo tempo interditando qualquer outra possibilidade ou proposta filosófica que não compactue com seus princípios. Não é de se estranhar, pois, os ataques e incompreensões que Foucault sofreu ao anunciar a morte do homem, bem como as severas críticas à sua demonstração do surgimento do “Homem” na História. Para Foucault, como deixa claro em *As palavras e as coisas*, o aparecimento do Homem reordenou a significação não apenas da sua medida, mas a medida dos demais seres vivos. O surgimento do Homem reordena discursivamente o mundo, o mundo e os demais seres são representados a partir da relação exterior que o ser humano estabelece com eles. Cria-se uma dimensão de conhecimento, de racionalização, onde a unidade da representação dá-se fora dela. A condição de liame entre as coisas, a estrutura dos seres vivos, do valor das riquezas, da sintaxe das palavras,

<sup>5</sup> Michel Foucault, *L'homme est-il mort?*. In. *Dits et Écrits I*, texto n. 39.

reside no exterior da representação, para além de sua imediata visibilidade, mundo-subjacente, profundo, para o qual o olhar se volta necessariamente, mas nunca o acessa.<sup>6</sup> A entrada do Homem na história, representa a mudança radical da epistemologia e por fim a entrada da finitude como horizonte da compreensão da existência. A morte de Deus (infinitude) significa o estágio em que o homem deve lidar com a sua finitude se mais esteios transcendentais. Essa compreensão dos limites e as contradições dessa figura assenta-se na possibilidade de superação da cultura dialética que impera e faz do homem o condicionante de todo conhecimento. A proposta de Foucault, caso se aceite uma síntese grosseira, resume-se na superação dessa cultura fundada numa dada compreensão da existência humana, teologicamente soldada ao sistema filosófico da sociedade contemporânea. No entanto, se Foucault viu a carne crepuscular do homem, foi graças ao ermitão de Sils Maria que ele pode perseguir com agudeza esse objetivo.

Ela começou com Nietzsche quando este mostrou que a morte de Deus não era o aparecimento, mas sim, o desaparecimento do homem, que o homem e Deus tinham estranhas relações de parentesco, eles eram ao mesmo tempo irmãos gêmeos, pai e filho um do outro e que Deus estando morto, o homem não poderia não desaparecer deixando ao mesmo tempo atrás dele o gnomo medonho. (FOUCAULT, 2001a, p. 570).<sup>7</sup>

O nome de Foucault esteve, desde seus primeiros escritos, relacionado ao que se denominou de “morte do homem”, o que lhe imputou a alcunha de anti-humanista, porém, como ele mesmo ressalva, deve-se compreender o lugar donde foi anunciado essa morte, ou o pretense anti-humanismo a que seu nome ficou associado. Em primeiro lugar, segundo ele, todos se autodenominavam humanistas<sup>8</sup>: Camus, Sartre, Stalin, Hitler; foi por humanismo que os nazistas mataram seis milhões de judeus, juntamente com ciganos, homossexuais, convalescentes físicos e mentais. O genocídio humano em prol de um mundo “mais” humano foi o *leitmotiv* de Stalin e seus fiéis seguidores ao dizimarem, deportarem ou matarem de fome (holodomor) milhões de indivíduos. Para Foucault é necessário desobstruir o que se entende por humanismo, e principalmente colocar essa categoria diante de uma série de novas questões que foram introduzidos ao longo dos séculos. Não é um pensamento contra o homem que Foucault desenvolve, mas uma crítica ao modelo de homem que foi criado, e quanto a isso, ele é bem claro em seu texto *Qu'est-ce que les lumières*,<sup>9</sup> ao comentar sobre a nossa época e de sua radical tarefa que aqui sintetizamos: 1) em primeiro lugar optar por uma disposição que difira do que se tem pensado até agora, viver e pensar a modernidade não é aceitar a descontinuidade, a fragmentação, vertigem do novo, ruptura com a tradição, como signo do negativo ou da desapropriação de um sentimento de pertença com o mundo, mas, deve-se existir no tempo com outras referências, ou seja, a modernidade “é um exercício onde a extrema atenção para com o real é confrontada com a prática de uma liberdade que, simultaneamente, respeita esse

<sup>6</sup> Cf., FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p.328-329. Ver bibliografia.

<sup>7</sup> \_\_\_\_\_. *L'homme est-il mort?*. In: \_\_\_\_\_. *Dits et Écrits I*, texto n. 39.

<sup>8</sup> \_\_\_\_\_. Interview de Michel Foucault, p.1485-1486. In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits II*, texto n.349.

<sup>9</sup> \_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que les lumières*, p.1381-1397. In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits II*, texto n. 339.

real e o viola” (FOUCAULT, 2001b, p.1389).<sup>10</sup> Ao contrário do niilismo lasso e de uma certa covardia hodierna, Foucault, por meio de Baudelaire, convida-nos a pensar o homem moderno como aquele que parte para descobrir a si mesmo; “ele é aquele que busca inventar-se a si mesmo. Essa modernidade não liberta o homem em seu ser próprio; ela lhe impõe a tarefa de elaborar a si mesmo.” (FOUCAULT, 2001b, p.1390).<sup>11</sup> 2) Para que se construa uma verdadeira crítica do nosso presente faz-se urgente que se desvencilhe a representação que temos do humanismo e do que se compreendeu até hoje por *Aufklärung*, é o que Foucault considera como um novo *êthos* filosófico, ou seja, a possibilidade da crítica que nos põe em jogo simultaneamente com o presente, e por essa via, a constituição da autonomia enquanto seres históricos. Isso não significa a fidelidade aos rastros da velha racionalidade iluminista, antes é a atitude que a crítica nos exige ao esforçarmo-nos em nosso próprio ser, – respeitando a realidade, porém sempre a violando. Foucault denomina essa atitude de *atitude-limite*,<sup>12</sup> existir nem dentro, nem fora, mas intensivamente na fronteira: “Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível.” (FOUCAULT, 2001b, p.1393).<sup>13</sup> É contra um tempo que fecha os seus horizontes que se levanta a crítica foucaultiana, assim é necessário um trabalho paciente que dá forma à “impaciência da liberdade”.<sup>14</sup>

Com o fim do humanismo e o declínio final dos valores que nortearam séculos de organização social Ocidental, ocorreram modificações extremas nos modos de existir e pensar que exigem um novo arcabouço conceitual. Pode-se, aqui, sintetizar esse drama com a singular fórmula nietzschiana da “morte de Deus”; porém atendo-nos a uma chamada de Deleuze poderemos deslocar os rumos da análise de um sentido puramente metafísico para uma dimensão imanente e hodierna, melhor seria dizer, em termos foucaultianos: para uma ontologia do presente. Diz Deleuze: “Desfigura-se Nietzsche, ao fazê-lo o pensador da morte de Deus. [...] o que lhe interessa é a morte do homem. Enquanto Deus existe, isto é, enquanto funciona a forma-Deus, o homem ainda não existe.” (DELEUZE, 1986, p.138). Na primeira parte do texto *Sobre a morte do homem e o super-homem*, Laymert Garcia em, *Politizar as novas tecnologias*, afirma que a questão das biotecnologias não se prende apenas ao mau uso que se possa fazer dessa revolução tecnológica, assim, como não é apenas uma questão de preservar ou não os direitos humanos. Para além do humanismo e da concepção ingênua do que possa fazer com a genética (a exploração comercial e o retorno da eugenia; a fragmentação dos direitos individuais; e destruição da dignidade e dos direitos humanos), as biotecnologias, apresentam um problema mais fundamental: o fim da própria concepção que temos do Homem. As tecnociências abalaram profundamente as certezas e o capital globalizado desconstruíram por meio das tecnologias digitais e genéticas as concepções usais do homem:

<sup>10</sup> \_\_\_\_\_. Qu'est-ce que les lumières, p.1381-1397. In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits II*, texto n. 339.

<sup>11</sup> FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que les lumières. In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits II*, texto n. 339.

<sup>12</sup> \_\_\_\_\_. Qu'est-ce que les lumières, p.1393. In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits II*, texto n. 339.

<sup>13</sup> \_\_\_\_\_. Qu'est-ce que les lumières. In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits II*, texto n. 339.

<sup>14</sup> \_\_\_\_\_. Qu'est-ce que les lumières, p.1397. In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits II*, texto n. 339.

Tal virada, que contagiou decisivamente a biologia moderna a partir do conceito de informação, teve início no pós-guerra nas ciências da comunicação. Mas agora, as relações de implicação e de hibridização entre homens, máquinas, seres vivos e seres inanimados são tantas e de tamanha envergadura que a própria natureza humana parece posta radicalmente em questão, suscitando inclusive a indagação sobre o futuro da espécie, não mais em virtude de um perigo de extinção criado pelo holocausto nuclear, mas pela sua 'superação'. (SANTOS, 2003, p. 270-271).

Laymert lembra ainda que a transição histórica que vivemos fora já pensada e analisada por diversos autores, partindo desde a ficção científica aos textos científicos e filosóficos, porém, para ele quatro são as variações e textos fundamentais: 1) a primeira foi formulada pelo hacker Bill Joy e tem por título *Why the future doesn't need us*, possui um tom apocalíptico e especula sobre a extinção da espécie humana; 2) a segunda não prega uma extinção, mas uma mutação necessária que se faz com o advento do cyborg, conceito tecnocientífico atrelado às pesquisas espaciais, forjado em 1960 por Manfred Clynes e Nathan Kline; depois, com Dora Haraway, com seu manifesto cyborg, insere a concepção de um capitalismo global nutrido pelas tecnociências, e principalmente o caminho sem volta da tradução do mundo e dos seres vivos em informação. 3) a terceira variação, estabelecida por N. Katherine Hayles tenta explicar como nos tornamos pós-humanos, aqui é necessário frisar que o termo pós-humano é uma derivação do *cyborg de Haraway*, mas enquanto a ideia de cyborg enfatiza a dimensão científica e histórico-política dessa construção, a ideia de pós-humano se prende aos modos de transformação da subjetividade, ou seja, da criação de um novo ponto de vista sobre o humano, o pós-humano é um "ponto de vista" uma perspectiva em contínua transformação por meio da cibernética, da inteligência artificial, de modo que o humano é transfigurado em pós-humano, transfiguração que radicaliza o organismo humano e as máquinas. 4) a última variação, segundo Laymert, vai enfrentar o futuro do humano de modo mais radical, afastando-se do humanismo e combatendo as concepções do pós-modernismo, a expressão mais acaba dessa variação se encontra no pequeno texto de Deleuze: *Sobre a morte do homem e o além-do-homem* e no livro de Keith Ansell Pearson, *Viroid Life*, que segue a interpretação deleuziana para a superação da forma-Homem.

Para Laymert o texto de Deleuze segue a trilha aberta por Foucault, quando este distingue três períodos históricos diferentes, às quais correspondem três formas, que por sua vez expressam três modos das ciências se pensarem porque configuram três aspectos do pensamento operatório. A primeira formação histórica é a clássica (séc. XVII e XVIII europeus) onde as forças do homem e as forças de-Fora se constitui com a forma-Deus, depois o séc. XIX onde a forma-Homem substitui a forma-Deus e a finitude vem substituir a o infinito originário, a forma-Homem é o composto que resulta da relação das forças no homem com outras forças de-Fora, e a terceira época, a nossa, é aquela em que Deleuze ver o horizonte de novas relações, de outras forças que entram na constituição da forma-além-do-homem, forças do carbono, do silício. Segundo Laymert a importância das especulações deleuzianas está em querer superar os antigos referencias, constituindo um verdadeiro esboço para um tempo que pretende libertar a vida aí onde ela é mais ameaçada. (cf., Laymert Santos, *Politizar as novas tecnologias*, p.271-293).(que segue anexo em seu livro *Foucault*), Deleuze analisa aquilo que segundo ele seria o "princípio" geral de Foucault, "toda forma é um composto de relações de forças". (DELEUZE, 1986,



131). Demora-se ele em certas categorias que encapam a formação do pensamento clássico: finito/infinito; imperfeição/perfeição. Na formação clássica (séc. XVII e XVIII) o infinito possuía a primazia e é por meio dele que se pode entender o esforço do pensamento clássico, a sua angústia e a sua tenacidade em tentar fixar o finito entre todos os infinitos pensáveis. O infinito é a força que permite a forma-Deus:

Em suma as forças do homem entram em relação com as forças de elevação ao infinito. Estas são, justamente, forças de-Fora, pois o homem é limitado e não pode dar conta, por si mesmo, dessa potência mais perfeita que o atravessa." (DELEUZE, 1986, p.132).

Seguindo Foucault, Deleuze demonstra a importância histórica em se compreender *quais* e *como* as forças entram em relação com o homem, já que este nem sempre existiu "e não existirá para sempre". Enquanto resultante das dobraduras dessas forças, o homem é uma existência precária, provisória. O período clássico se caracteriza pela representação infinita do mundo, ou seja, trata de pensar o infinito, por meio de um conceito fundamental do desdobramento contínuo. Para Deleuze, ainda acompanhando Foucault, o que define o solo clássico, o que constitui funcionalmente dos enunciados clássicos, é a operação de desenvolvimento ao infinito, "[...] de formação de *continuums*, de desdobramentos de quadros: desdobrar, desdobrar sempre – explicar". (DELEUZE, 1986, p.134). O que ele procura apresentar, por exemplo, é que se no período clássico só há vez para a forma-Deus (as forças do infinito), no século XIX será as forças da finitude que jogam com o homem: a Vida, o Trabalho, e a Linguagem, são elas as forças que lançam o homem dentro de uma nova compreensão de espaço e tempo, redimensionam sua forma de operacionalizar a realidade e lhe revelam a sua própria finitude. Assim compreendidas, tais forças entram em relação com o homem e estabelecem plataformas inaugurais de modos de ser: de início ele finito entra em relação com as forças do infinito, desdobra-se de modo a constituir uma forma-Deus; depois com forças de finitude, dobra-se, e assim constitui uma forma-Homem. É seguindo os argumentos de *As palavras* e *as Coisas*, que Deleuze intenta sintetizar esse jogo de forças que dobra e desdobra o homem em compósitos precários, evanescentes, um rosto que se apaga nas margens da praia:

É uma história bem mais nietzschiana do que heideggeriana, uma história entregue a Nietzsche, ou entregue à vida. "Só há ser porque há vida [...] A experiência da vida se dá pois, como a lei mais geral dos seres... mas essa ontologia desvela menos o que funda os seres que o que os leva, por um instante, a uma forma precária [...]" (DELEUZE, 1986, p.137).

Por isso, o alerta de Deleuze, pois segundo ele, Nietzsche não se preocupa em anunciar aquilo que já foi anunciado, a Morte de Deus,<sup>15</sup> o seu interesse recai sobre a questão da morte do Homem. Logo o objetivo do pensamento nietzschiano,

<sup>15</sup> Feuerbach, segundo Deleuze, foi o último pensador da morte de Deus. Talvez seja correta a interpretação, pois no prólogo do Zaratustra, sem precisarmos recorrer ao parágrafo 125 de *A Gaia Ciência*, Zaratustra, ao se separar do santo fala para si em um tom de surpresa: "Será possível? Esse velho santo, em sua floresta, ainda não soube que *Deus está morto!*". Dessa morte, parece, só os incautos e os muito desavisados não sabem. A verdadeira preocupação da filosofia de Zaratustra é o *Übermensch*.

deduz-se ao lado de Deleuze, seria o de compreender as forças que irrompem e fraturam a forma-Deus e a forma-Homem, que reorganizam e recriam novas zonas de ação, de proliferação da vida em sua multiplicidade, o *eventum tantum* no qual estamos lançados, e permitem o surgimento do além-homem. As linhas de força que traçam o novo horizonte arrematam uma pluralidade de questões que tornam praticamente inviáveis as análises que procuram desvincular ou separar estas mesmas linhas. Por essa via, o pensamento intempestivo pensa sempre por meio do acontecimento. As forças que desatam os últimos vínculos de nossa era com o humanismo apresentam a morte do homem como um dos princípios decisivos para que se possa compreender o sentido e dimensão dos problemas levantados pela filosofia de Nietzsche e Foucault. Por isso é impossível desviarmo-nos das seguintes questões: que potências vitais são liberadas e quais são aniquiladas? Que ordenação de forças se dobram em nosso tempo e nos põem diante do imperativo estoico de estarmos a altura do acontecimento?

A questão sempre retomada é, então sempre esta: se as forças do homem só compõem uma forma quando entram em relação com as forças do de-Fora, com quais novas forças elas correm o risco de entrar em relação agora, e que nova forma poderia advir que não seja mais nem Deus nem o Homem? Esta é a colocação correta do problema que Nietzsche chamava “o super-homem.” (DELEUZE, 1986, p.139).

A morte do homem leva-nos de forma direta a compreender as filosofias de Nietzsche e de Foucault, pois nele revela-se a íntima conexão entre o fim de um determinado diagrama e o início de outro, onde a imagem do super-homem aparece de forma cintilante no limiar dos desafios contemporâneos. O super-homem revela como as forças do Homem não mais são suficientes para resistir e suportar as forças do de-Fora, as novas relações energéticas, as novas condições materiais que hoje são exigidas. A forma-Homem não é suficiente para criar a forma-além-do-homem, onde o homem possa se alojar. A imaginação, a vontade, os afectos, o entendimento são as forças do homem que precisam entrar em relação com outras forças para que possa nascer uma outra, talvez maior, talvez mais livre, mas com certeza já não representará os limites estreitos da antiga forma. Seguindo essa linha, torna-se mais claro o quão urgente se faz em nosso presente a elaboração de conceitos e estratégias que agenciem os desdobramentos das forças que violentam o homem.

Keith Pearson, quando observa que a questão ontológica da Vida e do sentido do humano já foi outras vezes decisiva para a filosofia, segundo ele, o que parece ser diferente no retorno da questão hoje é o reconhecimento da escala de desorientação e deslocamento criado pelo impacto da computação, o crescimento de novas formas de engenharia e novos modos de conhecimento, a criação da vida artificial, etc. Entretanto, estas novas realidades exigem não um abandono impiedoso do pensamento e valorização da “condição humana”, mas sim o reexame e a revalorização radical, em que se poderia mostrar a extensão na qual esta condição tem sido sempre um assunto de invenção e reinvenção, ou seja, sempre uma questão do pós-humano.<sup>16</sup> Essa violência que desalojou os conceitos de suas

<sup>16</sup> Cf., Keith Pearson, *Viroid Life: perspectives on Nietzsche and the transhuman condition*, p.04.

velhas hierarquias e que findou com os últimos vestígios do humanismo, reclama agora o corpo nu do sujeito esvaziado de alma, Mundo e Deus. Em suma, ao que se passou a denominar de a Morte de Deus, sucedeu-se, a propalada morte do Homem, e com esse último desmoronamento também foi abaixo os avatares que serviram como suporte para a representação do mundo. E, principalmente, a tarefa de dispor das forças para que se amplie a potência vital do vivente hoje obcecada pelo niilismo triunfal.

A ultrapassagem da forma-Homem dá-se com a sua própria destruição, com a própria assimilação das forças que estão em jogo no diagrama epocal. Deste modo, assim como Foucault soube analisar as forças da finitude (vida, trabalho, linguagem) que possibilitaram o surgimento do Homem, cabe agora se pensar quais rearranjos se dão hoje, quais forças nos levam para um outro campo de problematizações e como utilizar essas forças para a criação de modos de vida mais efetivos, imantados à própria turbulência e vertigem do agora. Mover o pensamento para além da “condição humana” e abrir-se ao inumano. Afirma Keith Pearson em *Viroid Life* (1997, p.176):

Por um lado, afirma-se que as máquinas estão a revelar-se mais aptas na tarefa da sobrevivência da vida contra as forças dissipativas da entropia, assim desfrutando de um alto valor adaptativo, que é muito superior às capacidades limitadas que o ser humano tem para adaptação adicional; por outro lado, também está sendo reivindicado por alguns que o aumento de máquinas inteligentes computadorizadas significa um desejo meta-orientado por parte da própria evolução para atingir uma condição de transhumano (literalmente ou concebido).

A nova realidade tecnológica possibilita-nos, hoje, a fabricação de novas formas de vida, de seres completamente originais ou frutos da simbiose complexa de um número ilimitado de combinações. O próprio homem, sabemos, entrou definitivamente dentro dessa lógica e do mesmo modo uma realidade hipertecnizada parece exigir, também, uma redefinição do que entendemos por vida, corpo, como suportes ontológicos das forças que organizaram as formas atuais.

Foucault, como alguns talvez acreditem, não ficou à parte de todas essas descobertas, pelo contrário, ele seguiu de perto as conquistas, a criação de métodos e resoluções para os problemas que a ciência enfrentava, e principalmente a incursão sem retorno da biologia na compreensão, no funcionamento, e na aplicabilidade do DNA. O domínio das biotecnologias sobre a vida aliado às tendências mortíferas, racistas seriam a ponta de um poder e de um controle total sobre a vida. François Jacob em seu ensaio, *Le jeu des possibles*, afirma: “Malgrado certas afirmações, não é a ciência que determina a política, mas a política que deforma a ciência, em certa medida para nela encontrar justificção e álibi”. (JACOB, 1982, p.127). Sobre esse fato, Foucault analisou, não lateralmente, mas deixou textos onde fala de modo muito claro e direto sobre essa realidade biotecnológica em que a redefinição da vida, do conceito de Homem está implicado mutuamente numa irrefreável revolução da biologia e da medicina. As novas práticas científicas, nisso também se compreendem as biotecnologias, definitivamente alteraram o que se compreendia por vida, corpo, saúde, submetendo-os ao saber biológico, ao conhecimento nuclear da vida que possibilita a sua modificação, sua hibridização e principalmente a sua criação. Assim, no texto *Crise*

*de la médecine ou crise de l'antémédecine?* (2001b, p.48)<sup>17</sup> podemos ler: "Hoje, com as técnicas das quais dispõe a medicina, a possibilidade de modificar a estrutura genética das células não afeta somente o indivíduo ou sua descendência, mas toda a espécie humana." Aqui o problema lançado por Foucault seria menos a própria revolução tecnológica e mais a própria metamorfose pelo qual passa o Estado e o Capital. Como na afirmação acima de François Jacob, o que interessa a Foucault é como a política, e mais precisamente a biopolítica, passa a utilizar o saber médico-biológico. Por fim, não é a tecnologia, a neurologias, a biologia molecular que interessam a Foucault: em primeiro lugar estas ciências, por mais que possuam suas respectivas autonomias, e uma capacidade sem igual de transformação social, de intervenção e poder informacional, ainda assim elas são secundárias com relação aos poderes que lhes direcionam, ou seja, a essência da biopolítica permanecerá desconhecida caso se reduza a análise aos fatores técnicos, mecânicos, tecnológicos. Por isso, é na própria essência do poder, em sua economia, em suas estratégias, em sua inclinação de governamento do vivo, que interessa verdadeiramente a Foucault, pois é nesse governamento, enquanto controle total da população, enquanto poder de domesticação e condução que reside a apreensão do acontecimento que impera em nosso tempo:

Nos dias de hoje descobrimos um fato novo: a história do homem e a da sua vida estão profundamente implicadas. A história do homem não continua simplesmente a vida, nem tampouco se contenta em reproduzi-la, mas a retoma, até certo ponto, podendo exercer sobre o seu processo alguns efeitos fundamentais. (FOUCAULT, 2001, p.48).<sup>18</sup>

A pergunta fundamental que enreda Nietzsche e Foucault seria a seguinte: como compreender a vida quando esta já não é definida pelo cânon clássico que a relacionava àquilo que é natural? Logo, devemos perguntar: o que podemos denominar como vivo hoje? Diz Foucault no prefácio do seu *As palavras e as coisas* (p. xxi, grifo nosso):

Estranhamente, o homem – cujo conhecimento passa, a olhos ingênuos, como a mais velha busca desde Sócrates – não é, sem dúvida, nada mais que uma certa brecha na ordem das coisas, uma configuração, em todo o caso, desenhada pela disposição nova que ele assumiu recentemente no saber. Daí nascerem todas as quimeras dos novos humanismos, todas as facilidades de uma "antropologia", entendida como reflexão geral, meio positiva, meio filosófica, sobre o homem. Contudo, é um reconforto e um profundo apaziguamento pensar que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra de nosso saber, e que desaparecerá desde que este houver encontrado uma nova forma.

O fim do humanismo não representa a fatalidade última, mas o início de outras possibilidades, de outras formas de existir. Podemos considerar de início que, neste novo horizonte, o que se constitui de forma nítida como dobra epocal é a relação entre vida e política. Por um lado, temos a elaboração sistemática de novas técnicas de "manipulação da vida", termo ainda muito amplo para designar

<sup>17</sup> Michel Foucault, *Dits et Écrits II*, texto n 170.

<sup>18</sup> FOUCAULT, Michel. Crise de la médecine ou crise de l'atimédecine?. In: \_\_\_\_\_. *Dits et Écrits II*, texto n. 170.

um complexo diagrama de forças que cruza o orgânico e o inorgânico, algo que hoje se desdobra enquanto uma cibernética.<sup>19</sup>

Caso levemos a sério a já surrada declaração de Zaratustra “O que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta: O que pode amar-se, no homem, é ser uma *transição* e um *ocaso*.”, então Nietzsche e Foucault apresentam-nos o homem não como uma obra acabada, fechada e previsível, antes ele está aberto a todas as relações possíveis, a contingência e o inacabamento são a sua condição perpétua. Por ser ele atravessado por diversas forças em vez de abrigar-se dessas forças, em vez de criar tocas e refúgios, deve-se percorrer os artifícios e as intensidades da experiência, colocando-se sempre à disposição da criação de novos sentidos. Diante das novas tecnologias, não se pode recuar, recolher-se a uma tecnofobia e manter-se à distância dos avanços que ela traz. Cabe aos indivíduos, não apenas correlacionarem-se com os objetos técnicos, mas constituir com eles outras relações, ampliar seu devir a partir do conjunto de forças e de novas relações concretas que podem operar nos corpos transformações produtivas. Este posicionamento ativo Gilbert Simondon denominou de “atitude tecnológica”, ou seja, não apenas a preocupação com o uso dos artefatos técnicos, mas da correlação dos seres técnicos uns com relação aos outros,<sup>20</sup> na coevolução real e ilimitada da tecnociência com os homens. Diante de um mundo no qual as relações sociais são cada vez mais definidas pelas transformações tecnológicas, não basta o recuo ou o medo para impedir o avanço biotecnológico, antes se faz urgente pensar a existência pela sua multiplicidade e contingência.<sup>21</sup> Hoje a forma-Homem está prestes a ser substituída, porém não se pode aceitar, como o discurso humanista pretende, que essa substituição signifique o fim ou o aniquilamento da “verdade” do homem.<sup>22</sup> Entramos definitivamente no campo onde se enfrentará questões fundamentais, pois o que conhecemos como Homem não serve mais como suporte para a realização de um mundo completamente modificado em sua forma de compreender e interpretar a Vida. Citamos Henri Atlan (1983, p.30-31):

Afinal de contas, se podem desmontar-nos como máquinas e substituir os órgãos como peças, será que isto não pode significar também que não podemos ver as máquinas, que dizer, no mundo que nos rodeia, qualquer coisa em que podemos reencontrar-nos e com quem podemos, no limite, dialogar?

A questão da morte do homem realizada por Foucault não é apenas um retorno do tema nietzschiano. Abaixo faremos uma longa citação, porém, ela sintetiza os principais elementos desenvolvidos com relação à morte do homem e o de-Fora:

<sup>19</sup> Céline Lafontaine em, *O império cibernético* (2007, p.53) sintetiza bem essa questão de quebra de fronteiras entre os seres: “A analogia cibernética entre computador e o cérebro ilustra bem este processo de “ontologização” da máquina. O desaparecimento das fronteiras entre o vivo e o não vivo, entre o ser humano e a máquina, próprio do modelo informacional, transparece claramente no discurso do cibernético McCulloch, para que ‘os cérebros são máquinas de calcular, mas máquinas de calcular não são ainda cérebros’”.

<sup>20</sup> Cf., Gilbert Simondon, *Du mode d’existence des objets techniques*, p. 145.

<sup>21</sup> \_\_\_\_\_. *Du mode d’existence des objets techniques*, p. 253.

<sup>22</sup> Simondon (2012, p. 227) com grande acuidade percebeu que uma cultura que se retraía da sua relação com as máquinas e seres técnicos pode cair numa realidade anômica, não-integral e destituída de sua verdadeira capacidade evolutiva: “A cultura é isto pelo qual o homem regula sua relação com o mundo e sua relação consigo; ora, se a cultura não incorporar a tecnologia, ela comportará uma zona obscura e não poderá levar sua normatividade reguladora ao acoplamento do homem com o mundo [...] A cultura deve ser contemporânea das técnicas, se reformular e absorver seu conteúdo de etapa em etapa”.

Há três grandes encontros de Foucault com Nietzsche. O primeiro é a concepção da força. O poder, segundo Foucault, como a potência para Nietzsche, não se reduz à violência, isto é, à relação da força com um ser ou um objeto; consiste na relação da força com outras forças que ela afeta, ou mesmo que a afetam (incitar, suscitar, induzir, seduzir, etc.: são afectos). Em segundo lugar, a relação das forças com a forma: toda forma é um composto de forças. É o que já aparece nas grandes descrições pictóricas de Foucault. Porém, ainda mais, é todo o tema da morte do homem em Foucault, e seu vínculo com o super-homem de Nietzsche. É que as forças do homem não bastam por si só para constituir uma forma dominante onde o homem possa alojar-se. É preciso que as forças do homem (ter um entendimento, uma vontade, uma imaginação, etc.) se combinem com outras forças; então uma grande forma nascerá desta combinação, mas tudo depende da natureza dessas outras forças com as quais estas do homem se associam. A forma que decorrerá daí não será necessariamente uma forma humana; poderá ser uma forma animal da qual o homem será apenas um avatar, uma forma divina da qual ele será o reflexo, a forma de um Deus único do qual o homem será apenas a limitação (assim, no século XVII, o entendimento humano como limitação de um entendimento infinito). Significa dizer que uma forma-Homem só aparece em condições muito especiais e precárias: é o que Foucault analisa, em *As palavras e as coisas*, como a aventura do século XIX, em função das novas forças com as quais as do homem se combinam naquele momento. Ora, hoje todo mundo diz que o homem entra em relação ainda com outras forças (o cosmos no espaço, as partículas na matéria, o silício na máquina...): uma nova forma nasce daí, que já não é mais a do homem... Em Foucault, como em Nietzsche, jamais um tema tão simples e rigoroso, tão grandioso, suscitou tantas reações estúpidas. Enfim, o terceiro encontro diz respeito aos processos de subjetivação: mais uma vez, não é de modo algum a constituição de um sujeito, mas a criação de modos de existência, o que Nietzsche chamava a invenção de novas possibilidades de vida, e cuja origem ele já encontrava nos gregos. Nietzsche via nessa invenção a última dimensão da vontade de potência, o querer-artista. Foucault marcará essa dimensão pela maneira com que a força se afeta ou se dobra: ele poderá retomar a história dos gregos ou dos cristãos orientando-a nesta via. Pois aí está o essencial: Nietzsche dizia que um pensador sempre atira uma flecha, como no vazio, e que um outro pensador a recolhe, para enviá-la numa outra direção. É o caso de Foucault. (DELEUZE, 1990, p.159-160).

Pois como Deleuze alerta, Foucault o desenvolve de modo original ao tratá-lo a partir da relação do par forma/força: as forças estão sempre em relação com outras forças, dadas as forças do homem (entendimento, vontade, corpo, etc.) estas entram em relação com as demais forças e, dessa relação, originam-se novas formas de vida. A cada nova forma interessa o surgimento de formas mais plenas, mais alegres, mais potentes, o homem como “plenitude do possível”, e não como forma da “eternidade”.<sup>23</sup>

Mais que a morte de Deus – ou antes, no rastro desta morte e segundo uma correlação profunda com ela –, o que anuncia o pensamento de Nietzsche é o fim de seu assassino; é o esfacelamento do rosto do homem no riso e o retorno das máscaras (FOUCAULT, 2002, p.534). Um novo diálogo com o mundo surge do atravessamento proposto com a morte de homem pensada nas filosofias de Nietzsche

<sup>23</sup> Cf., Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 97. Ver bibliografia.

e Foucault, proposta normalmente mal compreendida, pois não se aceita a transgressão realizada por ambos quando levam o pensamento para o além-do-ser-homem. A destruição da forma-homem significa nesse sentido uma quebra ontológica com a ideia de Homem e leva o discurso filosófico para as fronteiras da vida, onde máquinas, animais, minerais contaminam o “reino do Humano”. Foucault, seguindo ao seu modo as trilhas nietzschianas, demonstra como a destruição da forma-Homem possibilita outro devir, um ser-outro que impede o cerceamento da vida e cria, por meio desse devir, o alargamento das forças vitais dos indivíduos. Mas não é nesse limiar, nesse perigo que surge a reinvenção? Reinventar a vida, num sentido mais pleno, passa pela própria destruição da Forma-Homem, ou seja, a Forma-Homem aprisiona a vida, detêm e impede que as novas formas irrompam e multipliquem-se recriando e transmutando os modos de existir, quiçá vidas sem medo de atravessar a tempestade do presente.

## Referências bibliográficas

ATLAN, Henri. O Homem sistema aberto. In: \_\_\_\_\_. *Lógica da Lógica*. Belo Horizonte: Espaço-Editora, 1983.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris: Les éditions de Minuit, 1986

\_\_\_\_\_. *Pourparlers*. Paris: P.U.F., 1990.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001a.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits II 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001b.

\_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ACOB, François. *Le jeu des possibles: essai sur la diversité du vivant*. Paris: Fayard, 1982.

LAFONTAINE, Céline. *O império cibernético, das máquinas de pensar ao pensamento máquina*. Tradução de Pedro Felipe Henriques. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral, uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos do Espólio (primavera de 1884 a outono de 1885)*. Tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora UNB, 2008.

PEARSOU, Keith Ansell. *Viroid Life*. London-New York: Routledge, 1997.

SANTOS, Laymert Garcia dos. *Politizar as novas tecnologias, o impacto sócio-técnico da informação digital e genética*. São Paulo: Editora 34, 2003.

SIMONDON, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier, 2012.

---

### Sobre o autor

Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão - UFMA (2005). É mestre e doutor pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. E-mail: wandeilson@gmail.com

Recebido em 21/7/2018    Aprovado em 11/11/2018

### Como referenciar esse artigo

MIRANDA, Wandelson Silva de. A destruição da forma-homem em Nietzsche and Foucault. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 21, p. 94-108, jan.-jun. 2019.