

NIETZSCHE E FOUCAULT DA MORTE DE DEUS À MORTE DO HOMEM

Caio Augusto T. Souto*

Resumo:

Uma vez tendo vivido o Ocidente o desaparecimento da forma-Deus, antigo centro de gravidade para todos os saberes, encontrou-se novamente ancorado numa forma nova, a forma-homem. Foucault quis mostrar que a tese de Nietzsche de que Deus está morto seria, antes, uma constatação, cuja verdadeira novidade estaria, outrossim, em revelar-nos que não devemos nos contentar com a morte de Deus, mas sim nos encaminharmos para uma nova conjuntura de disposição e configuração dos saberes em que o homem igualmente não ocupe o centro. Não a morte de todos os homens, nem a simples mudança de um conceito, como disse Deleuze: é a forma-homem que deve ser colocada em xeque, bem como o conjunto de saberes que a tem como centro, as ciências humanas.

Palavras-Chave: morte de Deus, morte do home, Nietzsche, Foucault.

Résumé:

Après que l'Occident a connu la disparition de la forme-Dieu, l'ancien centre de gravité de toutes les savoirs, s'est réuni à nouveau ancré dans une nouvelle forme, la forme-homme. Foucault a voulu montrer que la thèse de Nietzsche que Dieu est mort serait plutôt une constatation, dont la vraie nouveauté seraient, au contraire, en nous révéler qu'on ne devrait pas se contenter avec la mort de Dieu, mais qu'il faut se diriger vers un nouvel ensemble et configuration des savoirs dont l'homme n'occupe pas non plus le centre. Non pas la mort de tous les hommes, ni un simple changement d'un concept, comme a dit Deleuze: c'est la forme-homme qui doit être remis en question, ainsi que l'ensemble de savoirs qui l'a tient au centre, les sciences humaines.

Mots-Clés : mort de Dieu ; mort de l'homme ; Nietzsche ; Foucault.

Uma das principais características da era moderna, assim constatam diferentes vertentes da filosofia atual, é o fato de que, nela, Deus morreu. Esse Deus que exercera importante papel na explicação dos acontecimentos, da existência do mundo e do homem, foi sendo, ao longo dos séculos, expulso das aléneas do pensamento no Ocidente. Nietzsche, no final do século XIX, foi quem com maior ímpeto anunciou essa morte. Foucault, oitenta anos

* Mestrando em Filosofia pela UFSCar, bolsista da CAPES, e-mail: caiosouto@gmail.com.

depois, retomou esse tema para demonstrar que não apenas Deus mas o próprio homem parecia viver um período de enfraquecimento dentre as investigações teóricas, no campo das ciências, como no da filosofia. Nesse momento, na França, muitos campos do saber, dentre eles a história, a psicanálise, a antropologia, a etnologia, a lingüística e a filosofia passaram a priorizar, em suas análises, não mais o homem mas os sistemas ou estruturas que determinariam como os homens falavam, a partir de que mecanismos funcionaria seu inconsciente, ou em meio a quais condições econômicas, culturais ou sociais ele atuava e desempenhava um papel ou uma função. Era o chamado estruturalismo francês, contexto em que Michel Foucault intelectualmente surgiu, quando publicou seus primeiros livros, embora depois tenha renegado o título de estruturalista e até mesmo passado a reconhecê-lo como uma ofensa. Seu livro *As palavras e as coisas* comumente é abordado como um marco do estruturalismo, embora Foucault tenha dedicado seu trabalho seguinte, *A arqueologia do saber*, para se desvencilhar daquela corrente, preferindo ser chamado de arqueólogo. E foi naquela obra (*As palavras e as coisas*) que anunciou a morte do homem, o que suscitou intensos debates nos meios intelectuais da época, temática que ainda nos é, de certa forma, atual. Outros livros foram escritos, muitas entrevistas concedidas para afastar-se daquele modelo de investigação, o estruturalismo, que, como se diz, havia retirado o homem do primeiro plano da história.

Creemos que o tema relativo à morte do homem, no entanto, não se trata apenas de uma interpretação estruturalista da morte de Deus, anunciada por Nietzsche e que o próprio filósofo alemão, ao anunciá-la, já designava o anúncio igualmente da morte do homem, da forma-homem, em lugar de um atravessamento pelo homem rumo a um além-do-homem, a uma forma desconhecida e que deveríamos, nós, fazer nascer. A versão de Foucault para esse fato em *As palavras e as coisas*, a nosso ver, não pode ser eclipsada pelo seu caráter estruturalista, dado que o tema geral do livro não pode ser reduzido a uma mera supressão do homem das análises sobre os saberes e sobre os discursos e suas regras intrínsecas de formação. Se há um erro ligado a esse livro, e o próprio Foucault o reconheceu, não é relativo ao anúncio da morte do homem, mas tão-somente a que não se trata, como dá a entender na frase final do livro, de um acontecimento iminente na história do pensamento ocidental. Pelo contrário, se as sombras de Deus, malgrado já ter morrido, ainda fariam, segundo Nietzsche, muitas sombras sobre o homem, a morte deste, no mesmo sentido, ainda não estaria tão próxima de ocorrer, mas sim, como Nietzsche soube dizer, só ocorreria no momento de uma transvaloração de todos os valores, o que implica o desaparecimento também de todo o solo

epistêmico e sua conseqüente reconfiguração.

Passemos à análise de algumas questões em Nietzsche e Foucault que concernem à morte de Deus e do homem para demonstrar o que dissemos e que, por sua atualidade, merecem ser retraçados. O tema da *morte de Deus* em Nietzsche é apresentado multiplamente. (“Os deuses morrem sempre de múltiplas maneiras”, diz ele em *Assim falou Zaratustra*). Mas, como se trata de uma constatação, visto que não é o próprio Nietzsche quem mata Deus, e sim a humanidade, como ele dirá, é certo que outros filósofos já haviam constatado, a seu modo, esse fato. Entretanto, Nietzsche irá apresentá-lo muito diversamente, e mostrará, segundo sua interpretação, conseqüências não vistas pelos seus predecessores. A principal delas é a de que, com a morte de Deus, é o próprio homem quem perde seu reinado, ao contrário de tomar o seu lugar. Spinoza e Feuerbach, para citar duas fontes exemplares, já haviam dado sua contribuição ao tema do fim do Deus cristão. Feuerbach, por exemplo, havia concebido a teologia antropologicamente, ao dizer que a origem de Deus está no homem. Para ele, a figura divina encontraria seu segredo no próprio ser humano, em seus anseios, suas angústias e suas projeções. Ele abre seu livro *Princípios da filosofia do futuro*, publicado em 1843, com a seguinte indagação: “A tarefa dos tempos modernos foi a realização e a humanização de Deus – a transformação e a resolução da teologia na antropologia” (1- 1988, p. 2). E mais à frente complementa: “Mas, se Deus é tão-só um objeto do homem, que é que se nos revela na essência de Deus? Nada mais do que a essência do homem” (7 – 1988, p. 4). Antes dele, Spinoza (que viveu no século XVII), formulava uma ideia de Deus imanente à natureza, contrariamente à concepção judaico-cristã para a qual Deus seria um ser transcendente, deslocado para um mundo além do terreno. Para Spinoza, Deus está em tudo, é a substância infinita, a própria natureza. Feuerbach elogia a tal ponto essa concepção spinozana de Deus que dirá ser Spinoza o Moisés dos materialistas modernos, cadeia de pensadores à qual ele mesmo quer se incluir, visando mostrar que o divino está disperso na matéria e que comporta tudo que ao homem aprouver, dado serem extensões de uma mesma substância.

Mas Nietzsche não se contenta em unir Deus e homem ou Deus e a natureza. O problema para ele consiste não em responder à questão: o que é Deus?, à maneira de Feuerbach, que encontrou em sua essência o próprio homem; e nem onde está Deus?, à maneira de Spinoza, que assimilou Deus à natureza. O que esses e outros filósofos fizeram foi apenas, aos olhos de Nietzsche, ou mostrar que por trás da ideia de Deus estaria a própria ideia de homem, ou que são parte, ambos, de um mesmo plano indistinto. Mas o que Nietzsche quer mostrar é que o homem, ao matar Deus, atentou também contra a sua própria

integridade. O modo com que essa morte ocorreu é tematizado em *Assim falou Zaratustra*, na passagem “O mais feio dos homens”, e, antes, em *A gaia ciência*, no aforismo “o homem-louco”, bem como também é mencionado diversas vezes noutros textos (há, segundo Deleuze, ao menos quinze diferentes versões para a morte de Deus em Nietzsche, todas cômicas ou humorísticas). De modo geral, Nietzsche quer mostrar que essa morte deve conduzir a um desaparecimento da forma-homem, mas que ainda estamos longe de poder efetuar, como veremos, essa transição. Michel Foucault trouxe contribuições para o tema, visando mostrar as condições de possibilidade de surgimento da forma-homem e, conseqüentemente, apontar para as condições para o seu desaparecimento. Em sua autocrítica a *As palavras e as coisas*, comenta ser a morte do homem um processo do qual não se poderia ainda precisar o quão distante estaria do nosso horizonte. Isso porque se trata de um acontecimento que o exercício especulativo jamais poderia consumir, reservado à *prática* humana fazê-lo. A morte de Deus, já efetuada praticamente, cuja filosofia apenas diagnostica a ocorrência e pressente os efeitos, é o anúncio da travessia do homem rumo a uma forma nova e desconhecida. Mas essa passagem, não pode ser obra de um filósofo, mas sim da própria humanidade.

Mas vejamos quem teria sido, numa das versões por Nietzsche apresentada, o assassino de Deus. No capítulo “O mais feio dos homens” de *Assim falou Zaratustra*, há um diálogo em que o interlocutor de Zaratustra conta como ocorrera essa morte. Descreve-se que o mais feio dos homens foi encontrado num local desolado e assombrador, onde cobras repugnantes e venenosas iam para morrer. Em *O anticristo*, Nietzsche designa um lugar assim, um vale arrasado por uma espécie de praga, como sendo “o local maldito onde o cristianismo chocou seus ovos de basilisco”, que deverá, para ele, ser “arrasado e, como lugar *infame* da Terra, será o terror da posteridade” (“Lei contra o cristianismo”, Artigo terceiro). Podemos concluir, assim, que o local em que se encontrava o homem mais feio teria sido o local devastado pelo cristianismo. Então Zaratustra ouve um grito de socorro que parece vir de algum ser inominável, e descobre tratar-se de uma figura tão abominável quanto o lugar em que se encontrava, mas ainda assim uma figura humana, e vai ter com ela. Este homem então interpela Zaratustra dizendo ter um enigma a ser resolvido: “Qual é a vingança contra a testemunha?” ele questiona. E Zaratustra desdenha do enigma, e facilmente o decifra, dizendo: “És o assassino de Deus! Deixe-me ir embora. Não suportaste aquele que te via – que te via sempre e até o mais fundo do teu ser, ó tu, o mais feio dos homens! Tiraste vingança contra essa testemunha!” (NIETZSCHE, 2002, p. 310). E por que ele haveria de ter matado Deus? – pergunta-se. Então se diz: por não ter podido suportar sua compaixão que, ao

ver tudo que se passava na Terra, se comiserava dos homens. Eu o matei, diz o mais feio dos homens, esse Deus repleto de compaixão, pois “o homem não suporta que uma tal testemunha continue viva” (*ibid.*, p. 313). Eis uma das versões da morte de Deus contadas por Nietzsche. O homem que matou Deus, aqui, não é ainda, no entanto, o além-do-homem. Trata-se, antes, de um estágio mais senil do próprio homem, é o velho homem, na interpretação de Deleuze, “ainda mais covarde: em vez da piedade vinda de Deus, conhece a piedade vinda dos homens [...] ainda mais insuportável.” (2001a, p. 38). Ao matar Deus, livrou-se da sua piedade, mas convive agora com a piedade dos outros homens, e Zaratustra o envia a sua caverna, onde inicia o grito, junto aos outros que ali se encontravam, do falso Sim, um grito ainda de niilismo em sua última guinada. Configura-se aqui a demonstração de que não basta matar Deus para operar a transvaloração, pois este homem que o matou ainda não reconhece o que está para além também do último homem.

Em *A gaia ciência*, escrito pouco antes, Nietzsche descreve no célebre aforismo “O homem louco” (NIETZSCHE, 2001, n° 125), outra versão da morte de Deus. Conta-se que este louco teria saído às ruas dizendo procurar Deus, e que os que ali se encontravam se espantaram ao vê-lo, pois nenhum deles acreditava em Deus. Esses eram os ateus, e o homem louco riu de seu ateísmo e disse: Deus foi morto por obra dos homens, vocês e eu. Constatado esse assassinato, passou a questionar como poderia ter ocorrido um ato tão grandioso. Pois Deus representava todo o fundamento em que estavam assentados os nossos valores, nossas crenças, e nossa própria forma humana, era o nosso horizonte, a nossa referência, o nosso sol, o nosso centro de gravidade, assim ele se indaga e, espantado, dispara a pergunta: Como os homens teriam conseguido se desvencilhar de seu centro e aniquilá-lo? Estariam preparados para serem senhores de si diante da maior das liberdades? Mas eis que, na triste constatação do louco, o homem que havia matado Deus ainda tinha de conviver com sua sombra, teria sido envolvido pela sombra do Deus morto. Nietzsche não se engana. Despreza os grandes acontecimentos. Em *Assim falou Zaratustra*, mostra que pertence aos cristãos a fé em ruidosos acontecimentos, como a crucificação de Deus e sua posterior ressurreição: “Os maiores acontecimentos” nas palavras de Zaratustra, “não são as nossas horas mais barulhentas, mas as mais silenciosas. / Não em torno de novos barulhos: em torno dos inventores de novos valores, gira o mundo; gira *inaudível*” (NIETZSCHE, 2002, “De grandes acontecimentos”, pp. 163-164).

E é o adivinho, no capítulo subsequente, quem diz a Zaratustra e seus discípulos que esse grande mal seria um dia expurgado da Terra. Mal esse proveniente de uma fé no que é

oco e vazio. Eis que o cristianismo representa esse mal em sua configuração mais desenvolvida. Pois Nietzsche diria (no Prólogo de *Além do bem e do mal*, e também em “Como o ‘mundo verdadeiro’ acabou por se tornar fábula” em *O crepúsculo dos ídolos*), que já o platonismo havia operado de maneira semelhante, ao deslocar para fora da vida os valores que a afirmam, e o colocarem sob o império de um outro mundo, o mundo das ideias. Para Nietzsche, o cristianismo teria estendido a doutrina platônica dos dois mundos ao povo, convertendo seus valores filosóficos em valores morais (o que ocorrerá, segundo Nietzsche, também na filosofia de Kant, notadamente na *Crítica da razão prática*). Com o cristianismo, portanto, se erigiu uma moral da negação dos valores vitais e uma degeneração da vida. O adivinho pressente a morte de Deus, mas alerta para que, malgrado já ter em verdade acontecido, ainda não teria sido experimentada por todos, e que a maioria ainda se portaria frente a ela como vivendo em “câmaras mortuárias” (NIETZSCHE, 2002, “O adivinho”, p. 166).

Um acontecimento como a morte de Deus teria de ser, segundo o que dissemos, silencioso, e seus efeitos sub-reptícios. Nietzsche, em *A gaia ciência* diz que os homens ainda se encontravam longe de compreender que Deus morrera. Haviam-no matado, mas as conseqüências ainda começavam a exercer seus primeiros efeitos. Ele diz (NIETZSCHE, 2001, “O sentido de nossa jovialidade”, n° 343): “O maior acontecimento recente – o fato de que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa”. Como a luz de uma estrela que demora um longo tempo até que atinja o olhar dos que vivem na Terra, que depois de extinta, ainda demora a deixar se ser vista. E Nietzsche de fato compara essa morte ao ocaso de um sol: “algum sol parece ter se posto”, ele diz. E que a notícia de um acontecimento assim “demasiado grande, distante à margem da compreensão da maioria” demorará para que chegue até nós.

Tudo parece levar a crer que a forma-Deus uma vez tendo sido fulminada, como de fato se comprova pelos mais diversos campos do conhecimento moderno, colocaria em seu lugar o domínio da forma-homem. Mas para Nietzsche, o homem que matou Deus precisa dar mais um passo para que se eleve além de si: precisa querer perecer ele mesmo. Deus uma vez estando morto, por conseguinte o homem, em sua existência autônoma, e com ela toda uma compreensão antropocêntrica da natureza, teria de desvanecer. E se isso ainda não ocorre, é porque não estamos preparados para suportar viver sem o nosso velho centro de sustentação. Ainda não estamos aptos a guiarmo-nos em meio a esse “mar aberto”, de que fala Nietzsche, que se estende a nossos olhos quando não sentimos mais a presença de Deus ou de uma

assinalação no horizonte para onde teríamos de nos guiar no mar. Ainda estamos envoltos de nevoeiro e tempestade. Com efeito, Nietzsche e já se perguntara (NIETZSCHE, 2001, “Guardemo-nos”, n° 109): “Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista? Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?”. Há, pois, um anúncio da já ocorrida morte de Deus, mas cujos efeitos ainda não teriam sido plenamente atingidos.

Oswaldo Giacóia Jr. demonstra que Nietzsche teria abalado a metafísica por atentar contra o seu principal alicerce: o sujeito, a subjetividade. E isso não quer dizer que Nietzsche haveria eliminado a subjetividade, mas, nas palavras do filósofo conterrâneo, descentrado-a: “com o fim da metafísica ocorre, para Nietzsche, o descentramento da subjetividade” (2004, p. 91). Com efeito, uma vez fulminando o centro de gravidade da subjetividade representado por Deus, Nietzsche teria anunciado, também, a superação do homem pelo homem, e o descentramento da subjetividade. Trata-se, antes, de uma nova configuração da razão, enquanto submetida a uma outra razão, mais silente porque mais essencial: a grande razão, o corpo. Em “Dos desprezadores do corpo”, Zaratustra diz:

“Eu sou corpo e alma” – assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças? / Mas o homem já desperto, o sabedor, diz: ‘Eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo.’ / O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. / Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas ‘espírito’, pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão. / ‘Eu’, dizes; e ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior, no que não queres acreditar – é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu. (NIETZSCHE, 2002, p. 60. Grifos do autor).

Nietzsche quer demolir a unidade subjetiva ou a identidade do *Eu*, e substituí-la por um fazer, um construir: tarefa que cabe ao corpo, à grande razão. Como nota Gilles Deleuze, aquele *Eu* uno e sistêmico, seria garantido pela existência metafísica de uma unidade concernente a tudo, um centro de gravitação, um fundamento. A esse fundamento, Nietzsche oporá a passagem e o ocaso, demonstrando o erro metafísico em buscar um suporte principal da realidade fora do mundo: “O que é grande no homem”, diz no “Prólogo” de *Assim falou Zaratustra*, “é ser ele uma ponte e não um alvo; o que se pode amar no homem é ser ele uma *passagem* e um

sucumbir” (2002, p. 38, trad. modificada). Assim, o homem encontraria, levando sua humanidade ao limite, não um fim, mas um instrumento, um meio de passagem. Em sua essência, não haveria um fundamento humano, mas uma força para além-do-homem que seria sua tarefa e de mais nenhum outro ser exercer, não se detendo nela, pois ela já o levaria necessariamente a algo novo, não mais a uma forma-homem, mas uma forma outra. É claro que não iniciamos essa travessia sem dor, pois a morada-homem constitui para nós um grande conforto e é difícil nos desvencilharmos dela. Quanto a essa resistência, a essas correntes que nos prendem à forma-homem, Zaratustra diz: “Aos homens, agarra-se a minha vontade, aos homens eu me prendo com sólidas correntes, a fim de não ser arrastado para o alto, para o além-do-homem, pois para lá quer ir a minha outra vontade” (“Da prudência humana”, p. 175).

Michel Foucault, mostrando a importância da obra de Nietzsche para seu próprio pensamento, elaborou uma interpretação bastante original do tema da morte de Deus e de sua consequência um pouco longínqua, a morte do homem. Nesse sentido, disse o autor francês, que Nietzsche, ao afirmar a morte de Deus,

demonstrou que essa morte não era apenas o fim da religião cristã, nem mesmo o fim de todas as religiões, mas o fim do homem em sua realidade e em seu valor humanista tal como havia sido reconhecido a partir do Renascimento, do protestantismo, ou talvez mesmo, desde bem antes, a partir de Sócrates (FOUCAULT, 1965).

O homem, como já dito, encontraria sua garantia na unidade e na identidade de Deus, não podendo subsistir uma vez que sua garantia divina fosse desmantelada (DELEUZE, 2009, p. 96). Mas, como também já dissemos, há ainda um último entrave a ser superado, que consiste no momento do último homem, um estágio à frente do niilismo. A originalidade de Foucault está em remontar às possibilidades históricas de formação do homem, cuja aparição se deu na transição da idade clássica à idade moderna.

Foucault compreende toda forma como um complexo de relações de força (*apud* Deleuze, 2005, p. 132). A forma-homem é, portanto, para ele, resultado de um complexo de certas relações das forças entre si, forças que se relacionam no homem, mas principalmente com forças exteriores ao homem. Às relações de forças exteriores Foucault chamou o poder, o complexo de forças em confronto que interagem com as forças internas do homem, ora

permitindo-lhe espaços, era restringindo-lhe, ora incitando-o a agir, ora atraindo-o. O saber, de modo correspondente, está em relação de indissociabilidade com o poder, com essa certa relação das forças entre si. Consiste na formação de estratos discursivos – daí a importância das análises de Foucault com respeito aos textos e suas regras intrínsecas, culminando no conceito de enunciado por ele formulado – e zonas de visibilidade – que dizem respeito ao que uma determinada época, de acordo com o saber que lhe é correlato, pode ver. Para Foucault, um solo epistêmico compreende certos enunciados e certas visibilidades, irreduzíveis entre si, mas que estão em relação de pressuposição recíproca (um não subsiste sem o outro). Quanto ao homem em meio a esse complexo saber-poder, muito se discutiu sobre seu lugar nas análises de Foucault, pois parece ter sido relegado à dissolução. Porém, compreendida essa obra em conjunto, eis que o homem, sempre atuou nas formações discursivas, que ele mesmo instituiu em cada período histórico. Esse homem, o sujeito, não foi suprimido, mas sim esmigalhado e distribuído sistematicamente, como diz Deleuze a respeito; sua *identidade* é contestada, e Foucault “o faz passar de um lugar a outro, sujeito sempre nômade, feito de individualizações, mas impessoais, ou de singularidades, mas pré-individuais” (2006, p. 244).

Ocorre que, entre o saber e o poder, há uma força de interiorização que corresponde, para Foucault, à subjetividade. A essa força ele chamará de subjetivação, e Deleuze dirá tratar-se da dobra ontológica. Reparem que não se trata de um retorno ao que Nietzsche havia demolido, pois a subjetividade em Foucault igualmente não repousa sobre um centro, sobre uma condição humana natural, sobre uma racionalidade originária, nem sobre uma estrutura fundante: é uma subjetividade descentrada. Atento às descobertas da psicanálise sobre o inconsciente, bem como sobre os estudos de Lévi-Strauss e Dumézil, Foucault mostrará que não há realidade humana anterior a uma formação histórica que a possibilita, por isso não pode haver uma teoria do sujeito transcendente ou a-histórica, pois o sujeito nasce em meio a um certo complexo de saber-poder, característico e bem determinado. Mas quanto ao estruturalismo próprio de Foucault, que ele buscou recusar a partir de *A arqueologia do saber*, é necessário entender a empreitada de *Les mots et les choses* menos como desdobramento dos estudos lingüísticos dos anos 1960 na França, que como herança direta de Nietzsche: um livro trágico, como disse acertadamente Jean Hyppolite. Há, em Foucault, menos uma teoria do sujeito que da subjetivação como processo. Dado toda forma ser um “composto de relações de forças” (*apud* DELEUZE, 2005, pp. 132-142), eis que ela possui a potencialidade de afetar as outras forças, de agir sobre elas e sublevá-las. Destarte, quanto ao complexo de saber-poder, o

sujeito descentrado, agenciado a outras forças (do mundo, do cosmos) pode subvertê-lo e originar um novo. E a arqueologia do saber mostra bem que as passagens entre solos epistêmicos sempre se deram descontinuamente, sem respeito a um encadeamento linear ou teleológico.

Contra Foucault, há os que dizem haver nele uma teoria social da clausura, um agrilhoamento sobre os indivíduos ao qual não se pode escapar, exposto de maneira um tanto sádica. Ao contrário, entendemos que aquilo que chamou de solo arqueológico, uma dimensão profunda e subterrânea, pode ser modificado pelo homem, e essas mudanças não cessam de ocorrer (basta ver suas belas análises sobre a literatura moderna e como ela cava, no interior da linguagem, uma energia subversiva que atenta contra o próprio regime lingüístico que a possibilitou). Mas uma total transformação do solo arqueológico moderno só se dará quando o homem operar a transvaloração dos valores, como havia visto Nietzsche. E para tanto, não basta matar Deus ou apostar na morte do homem. É necessário descobrir como fazê-lo, no plano das práticas. Isso só será levado a cabo uma vez que as condições de possibilidade históricas de surgimento da forma-homem forem modificadas. E qual nossa atual situação frente a isso? Foucault disse que, após Kant ter-nos tirado de nosso sono dogmático, caímos num sono ainda mais pesado, o sono antropológico. E dele necessitamos acordar, o que implica a dissolução de todo um regime de saber, implicado a uma certa trama histórico-política. Nas suas palavras:

Para despertar o pensamento de tal sono – tão profundo que ele o experimenta paradoxalmente como vigília, de tal modo confunde a circularidade de um dogmatismo que se desdobra para encontrar em si mesmo seu próprio apoio com a agilidade e a inquietude de um pensamento radicalmente filosófico – para chamá-lo às suas mais matinais possibilidades, não há outro meio senão destruir, até seus fundamentos, o “quadrilátero” antropológico. (FOUCAULT, 2002, p. 472).

O quadrilátero a que se refere o autor remete ao quadro epistêmico da era moderna, com a referência a um modelo geométrico, consoante às noções espaciais encontradas nessa obra, tais como as de campo, região, domínio ou solo. E Foucault reconhece em Nietzsche um antecessor nesse empenho em fulminar o quadrilátero antropológico, aquele que teria primeiro despertado do sono antropológico:

Talvez se devesse ver o primeiro esforço desse desenraizamento da Antropologia ao qual, sem dúvida, está votado o pensamento contemporâneo, na experiência de Nietzsche [...] Nietzsche reencontrou o ponto onde o homem e Deus pertencem um ao outro, onde a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do primeiro, e onde a promessa do além-do-homem significa, primeiramente e antes de tudo, a iminência da morte do homem. Com isso, Nietzsche, propondo-nos esse futuro, ao mesmo tempo como termo e como tarefa, marca o limiar a partir do qual a filosofia contemporânea pode recomeçar a pensar; ele continuará sem dúvida, por muito tempo, a orientar seu curso. (*ibid.*, pp. 472-473).

Trocando em miúdos, Deus seria a substância infinita e o homem o sujeito finito. Foucault mostrou que o pensamento da infinitude remetia à idade clássica, quando tudo era pensado em termos de representações. Naquele espaço epistêmico, o homem só tinha lugar quando relacionado às “forças de elevação ao infinito” (numa representação infinita, tal como mostrado na análise do quadro *As meninas*, com que Foucault abre *As palavras e as coisas*): “por isso”, diz Deleuze, “o composto das forças no homem, por um lado, e, por outro, das forças de elevação ao infinito que elas enfrentam, não é uma forma-homem, mas a forma-Deus” (2005, p. 133). Foucault em *As palavras e as coisas* mostrará como Deus e o pensamento da infinitude povoavam as obras dos autores da idade clássica: “o mundo da representação infinita” (*ibid.*, p. 134). Ainda no século XVIII, segundo os capítulos “Falar”, “Classificar” e “Trocar” do livro, Foucault expõe detalhadamente como tanto a gramática geral, quanto a história natural, bem como também a análise das riquezas, são *ciências gerais*, “o geral indicando uma ordem de infinidade” (*ibid.*, p. 134). Estão dadas as características do solo arqueológico ao qual Foucault chamou clássico, em que Deus aparece como o desdobramento infinito de todas as generalidades específicas a cada domínio de saber. E é certo que o homem, enquanto forma, aí não tinha lugar, pois subsumido à infinitude e às representações que tinham Deus como fonte. O homem como forma, sem fonte, e desde já encarado frente à sua própria finitude, só encontrou seu ponto de aparecimento possível quando desabaram as disposições que cerceavam os limites do solo clássico, na curva do século XVIII para o XIX. No plano dos saberes, a gramática geral se transmutou em lingüística, a história natural deu lugar à biologia e a análise das riquezas foi substituída pela economia política. Novos campos do saber cuja forma-homem está no cerne. E como *As palavras e as coisas* se trata de uma arqueologia das ciências humanas, visa a tornar visíveis as condições de possibilidade históricas de formação de um conjunto de saberes sobre o homem, ao qual se concebe como as ciências humanas. Tais saberes, eis que só se tornaram

possíveis a partir da modernidade, quando o homem teve lugar, convertendo-se, assim, a objeto de tais ciências. Afirma Foucault: “Antes do fim do século XVIII, o *homem* não existia. [...] É uma criatura muito recente, que a demiurgia do saber fabricou com suas mãos há menos de 200 anos” (2002, p. 425). É preciso, então, um conjunto de ações que modifiquem as balizas da constituição dos saberes para que a forma-homem se desvaneça, e origine algo para além dela. E isso só pode ocorrer no plano prático, não meramente epistêmico: somente o homem pode empreender tal façanha.

Assim, chegamos ao ponto em que estávamos no início, inserir no homem as condições de sua própria derrocada, para encontrar uma forma ainda por vir. Nietzsche não é o primeiro a anunciar a morte de Deus, ao contrário, pois mostra não haver tanta importância em matar Deus, vez que o homem vem se colocar em seu lugar, tal como havia feito Feuerbach. De modo diverso, Nietzsche “é o primeiro a ensinar-nos que não basta matar Deus para operar a transvaloração dos valores” (DELEUZE, 2001a, p. 21). Com efeito, as pesquisas de Foucault mostraram que ainda estamos longe de conhecer a morte do homem, pois ainda não nos libertamos das condições em meio às quais ele se possibilitou e teve lugar, a saber, a chamada modernidade. Foucault entreviu em Nietzsche uma primeira fulguração de um pensamento sem Deus enquanto manifestação da dissolução do eu e descentramento da subjetividade, o que se coaduna com um pensamento que concede à *hybris* o primado sobre nossas ações, nosso conhecimento e nosso ser. Com a incursão da *hybris* no pensamento, Nietzsche abriu novas possibilidades à forma-Deus e à forma-homem. Pois a *hybris*, segundo ele, é quem rege nossas ações com respeito a nós mesmos, à natureza e a Deus, ou seja, “com respeito a qualquer presumível teia de aranha da finalidade e da eticidade situadas por detrás do grande tecido-rede da causalidade” (GIACÓIA JR., 2004, p. 92). E Foucault está, com Nietzsche, apontando a uma possibilidade, apresentando-a apenas embrionariamente, pois não se pode ver como será essa formação futura. E a título de conclusão, ouçamos o que Foucault tem a dizer sobre esse futuro incerto: “Certamente, não se trata aí de afirmações, quando muito de questões às quais não é possível responder; devemos deixá-las em suspenso onde elas se colocam, sabendo apenas que a possibilidade de as colocar abre, sem dúvida, para um pensamento futuro” (2002, p. 535).

REFERÊNCIAS

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2ª edição, 2009.

_____. *Nietzsche*. Trad. Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2001a.

_____. “Sobre a morte do homem e o super-homem”. *Foucault*. Trad. Claudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005, pp. 132-142.

_____. “O homem, uma existência duvidosa”. IN: *A ilha deserta: e outros textos*. Trad. Luiz Orlandi (org.). São Paulo: Iluminuras, 2006, pp. 123-127.

FEUERBACH, L. *Princípios da filosofia do futuro*. Trad. A. Morão. Covilhã: Lusosofia Press, 1988.

FOUCAULT, M. “Nietzsche, a genealogia e a história. IN: _____. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988. pp. 15-37.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. Philosophie et psychologie (entretien avec Alain Badiou - 1965). Texto não publicado, disponível em vídeo:

<<http://www.youtube.com/watch?v=nz0AYpwK8Ds&feature=related>> acesso em 15/07/2010)

GIACÓIA JR., O. “De Nietzsche a Foucault: impasses da razão?” In: PASSETTI, Edson (Org.) *Kafka, Foucault: sem medos*. Cotia: Ateliê Editorial, 2004. pp. 89-102.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zarathustra*. Trad. Mario da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2001.