

# Da Morte de Deus à Morte do Homem

*Um caminho de descoberta e emancipação do ser humano*

Vasco Moço Mano<sup>†</sup>

04-01-2022

## Resumo

Neste ensaio, debruçamo-nos sobre o movimento anti-humanista que, partindo da crítica de Nietzsche, atinge o seu zénite em Foucault. Depois de uma breve análise crítica às concepções que depositavam uma inabalável fé nas capacidades do Homem para entender, interpretar e recriar o mundo exterior, defenderemos como o ponto de vista estruturalista permite melhor iluminar a real posição do Homem no mundo e, adicionalmente, estabelecer um novo paradigma segundo o qual se possam abrir e prosseguir novos caminhos que conduzam à evolução e emancipação do ser humano. Este trabalho foi realizado no âmbito da disciplina de Antropologia Filosófica I, parte do curso de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Portugal.

**Palavras-chave:** Anti-humanismo; Antropologia filosófica; Estruturalismo; Foucault; Homem.

---

<sup>†</sup><mailto:vascomocomano@gmail.com>

## 1 O anúncio da morte de Deus e a emergência do Homem

*Será possível? Esse velho santo em sua floresta ainda não ouviu que Deus está morto!*

— F. Nietzsche, *Assim Falou Zaratustra*, [12].

As palavras «Deus está morto!» são escritas por Friedrich Nietzsche logo no início da sua mais marcante obra no panorama do pensamento ocidental, *Assim Falou Zaratustra*, [12]. São palavras pensadas pelo icónico personagem que dá o nome à obra de final do século XIX, Zaratustra, imediatamente após o início da sua jornada heróica, do isolamento meditativo da montanha até ao reencontro com os homens, a fim de lhes passar uma mensagem revolucionária para a humanidade. É justamente logo no princípio dessa jornada, na floresta que separa a montanha da primeira cidade dos homens, que Zaratustra encontra o seu primeiro interlocutor, um ancião que ama a Deus e que despreza os homens. Contra os avisos dissuasores do ancião, Zaratustra afirma «Eu amo os homens» para, já depois de se achar sozinho, manifestar, em pensamento, a sua incredulidade pelo facto do ancião desconhecer que «Deus está morto».

Em boa verdade, o anúncio nietzschiano da morte de Deus já havia sido feito pelo próprio Nietzsche pouco tempo antes na obra *A Gaia Ciência*, [11], embora não tenha tido o impacto no pensamento filosófico que alcançaria mais tarde em [12]. Com efeito, em [11] encontramos três referências à morte de Deus. Duas delas aparecem no Livro Terceiro:

*Depois de Buda ter morrido, ainda se mostrou durante séculos a sua sombra numa caverna; uma sombra enorme e aterradora. Deus morreu; mas tais são os homens que haverá ainda, durante milénios, cavernas nas quais se mostrará a sua sombra... E nós..., é ainda necessário que vençamos a sua sombra.*

— F. Nietzsche, *A Gaia Ciência*, Livro Terceiro, [11, pág. 127, §108.].

*Não ouvimos ainda nada do barulho que fazem os coveiros que enterram Deus? Ainda não sentimos nada da decomposição divina?... Os deuses também se decompõem! Deus morreu! Deus continua morto! E fomos nós que o matámos!*

— F. Nietzsche, *A Gaia Ciência*, Livro Terceiro, [11, pág. 141, §125.].

Finalmente, encontramos uma última passagem no Livro Quinto, uma passagem assaz reveladora sobre o conteúdo profundamente libertador, para o Homem, que a morte de Deus consigo transporta:

*De facto, nós outros, filósofos, “livres espíritos”, sabendo que “o antigo Deus está morto”, sentimo-nos iluminados como por uma nova aurora; o nosso coração transborda de gratidão, de espanto, de pressentimento e de expectativa... eis que enfim, mesmo se não está claro, o horizonte de novo parece livre, eis que enfim os nossos barcos podem voltar a partir e vogar diante de todos os perigos; voltar a ser permitida ao pioneiro qualquer tentativa de conhecimento; o mar, o nosso mar, de novo, volta a abrir-nos todas as suas extensões; talvez mesmo nunca tivesse havido um mar tão “pleno”.*

— F. Nietzsche, *A Gaia Ciência*, Livro Quinto, [11, pág. 222, §343.].

Apesar das ondas de choque que provocou no pensamento ocidental, o anúncio da morte de Deus nas últimas décadas do século XIX pode ser perspetivado

à luz de uma mera constatação de uma realidade que se impunha no pensamento ocidental, uma realidade que se estabelecera como resultado de um movimento de transformação do pensamento ocidental que se vinha a processar, pelo menos, desde o século XVI. A morte de Deus constitui-se como uma metáfora que, através da máscara do fim existencial de uma divindade concreta, aponta para o reconhecimento da inexorável perda da prevalência da religião enquanto base de significado e de verdade no contexto das sociedades europeias. Definitivamente, o Homem do século XIX não reconhece mais uma autoridade categórica à religião para que esta lhe imponha as regras ou os valores para a sua organização coletiva e para o seu desenvolvimento moral.

Este reconhecimento começara, pelo menos, três séculos antes e as consequências que dele advieram revelaram-se profundamente transformadoras. Não mais sujeito a restrições de ordem “divina”, o novo Homem, assim libertado das amarras da moral cristã, começou a afirmar-se como o novo centro do mundo, numa sociedade reconstruída em órbita do humano e com vista a fundar um novo edifício de conhecimento de caris marcadamente antropocêntrico. Recordando as palavras de Nietzsche: «sentimo-nos iluminados como por uma nova aurora». Era precisamente para esse período histórico que Michel Foucault apontava ao dizer, no final de *As Palavras e as Coisas*, [4], «[o] homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente».

O modelo heliocêntrico de Nicolau Copérnico, publicado em pleno século XVI, suportado mais tarde pelas descobertas de Galileu Galilei, entre outras, é normalmente apontado como o momento-chave de viragem no pensamento ocidental, pretexto para o desencadear de uma verdadeira revolução do pen-

sar. Num ápice, a Europa viu-se invadida por formas mais ou menos radicais de ceticismo relativamente ao conhecimento estabelecido, com duas escolas de pensamento a perfilarem-se: o racionalismo, de René Descartes, Gottfried Leibniz e Christian Wolff, colocando em causa todos os dados provindos da matéria sensível e depositando toda a fé no intelecto e na razão humanas; e o empirismo realista de John Locke e David Hume o qual, não obstante não colocar a veracidade da matéria sensível em causa, começa a exigir de todo o conhecimento uma dedução racionalista robusta que constitui o que poderíamos designar de prelúdio ao que se viria chamar de método científico.

Em geral, os vultos a que nos referimos na vanguarda destes movimentos são pensadores que não abdicam do seu teísmo. Descartes, por exemplo, fornece dois argumentos para a existência de Deus, um causal e outro ontológico, na terceira e quinta meditações, respetivamente, [3], e a existência de Deus assume-se como condição de base axiomática para o estabelecimento de toda a sua construção racionalista. Todavia, em tudo o demais, Deus, a entidade outrora de suma importância em todas as questões terrenas e celestiais, cede o seu lugar à razão, ao domínio da «coisa pensante», o Homem em essência nas palavras de Descartes.

Outro exemplo pertinente é o de David Hume, cujo pensamento utilitarista aponta precisamente para a perda de relevância de Deus nas questões que, justamente, Lhe seriam mais caras. No que respeita à moral, Hume substitui qualquer menção a leis divinas pelos conceitos “superiores” de «perceção do interesse comum» ou «utilidade pública», [7]. Efetivamente, Hume considera que os princípios morais se estabelecem pela sua «utilidade» e não por vontade divina, embora a ideia de Deus possa ser útil, ela própria, para o estabelecimento

de comportamentos sociais coletivos em prol do tal bem comum.

Uma variação desta ideia parece estar presente também na filosofia crítica de Immanuel Kant. Na sua primeira Crítica, [8], o filósofo refuta todas as provas científico-rationais para a existência de Deus para, então, propor um novo argumento moral para suportar a sua existência: Deus seria, na opinião de Kant, a razão de ser para o bem e o mal, uma razão de ser que faria sentido que existisse no contexto da ambição de totalidade e de completude de todo o seu sistema filosófico. No fundo, a ideia de Deus passa a constituir-se como uma base, um ponto de apoio, uma inevitável pedra de toque que faz um certo sentido para o erigir de todo um edifício de conhecimento que, agora, se afigura plenamente humano e não divinamente determinado. Deus, bem entendido, deixa definitivamente o domínio do científico para que a sua existência passe a ser algo que faz sentido para que todo um sistema filosófico seja maximamente coerente.

Os séculos XVII e XVIII assistem, portanto, à descoberta de um novo Homem, resultado direto da proeminência do racionalismo de mãos dadas com a ascensão do pensamento científico-naturalista, um Homem que se afirma com a subjetivação do mundo, um mundo que passa a ser construído a partir do *eu* racional e pensante. A era moderna inaugurada por Descartes é, pois, fortemente marcada por uma genuína e inabalável fé na capacidade do Homem para pensar e interpretar o mundo criticamente, para transformar e reconstruir a exterioridade. Com efeito, o Homem, entendido como consciência racional, mas também como vontade, é capaz de se subtrair à natureza e de arquitetar, a partir da sua racionalidade, uma outra natureza. A era do Homem criado à imagem e semelhança de Deus foi dando lugar, gradual mas consistentemente, à era de um mundo erigido como reflexo da racionalidade do Homem.

Este Homem pensante e criador a partir do seu pensamento, este Homem que é criação racionalista, que é protagonista das novas sociedades e de uma nova filosofia humanista, é o resultado direto da “morte de Deus” abordada anteriormente, como que uma resposta a um novo mundo desprovido de tábuas de leis divinamente impostas. Este Homem racional, criador de leis próprias, confiante nas suas capacidades para entender o mundo e ambicionando fazê-lo, vem ocupar um lugar deixado vazio por uma divindade que já não pode mais ocupar esse espaço, uma divindade sistematicamente contrariada pela capacidade, criatividade e indústria humanas. Como referia Nietzsche, «Deus morreu! Deus continua morto! E fomos nós que o matámos!».

## **2 Foucault e a crítica ao humanismo**

Como um espelho, metáfora cunhada por Richard Rorty em [13], o mundo seria a reflexão translúcida do que a mente do Homem pensa, imagina e cria. Para o humanista clássico, o racionalista cartesiano, o foco estaria justamente nesse dualismo entre mente e mundo exterior, com a primeira, uma consciência autónoma e subjetiva, sendo dotada de uma espécie de onipotência divina na manipulação do segundo a seu bel prazer. Entre o mundo real e o mundo pensado através das representações e conceitos produzidos na e pela racionalidade humana existiria uma identificação plena, uma correspondência perfeita que tornaria irrelevante fazer a distinção entre um e outro e conferindo à capacidade racional humana a possibilidade de ocupação daquele espaço divino outrora ocupado por Deus — o humanista clássico substituiu Deus pela razão subjetiva.

Apoiando-se na filosofia vitalista de Nietzsche, no que diz respeito à impor-

tância dedicada às paixões, ao corpo e à vontade de poder em evidente supressão do racional, mas também na psicanálise de Sigmund Freud, que aponta para razões não racionais na base da nossa tomada de decisões mundanas, e na teoria socio-económica de Karl Marx, a qual também sugere forças motrizes externas à razão que influenciam as massas e as sociedades como um todo no seu desenvolvimento histórico, Foucault criticará veementemente as concepções humanistas clássicas. Esta crítica insere-se num movimento mais geral, vulgarmente denominado por *anti-humanismo*.

Em *Nietzsche, Freud e Marx*, [6], Foucault faz uma leitura crítica do pensamento destes três grandes vultos. Apesar de os considerar como meros re-interpretadores do que chama de «símbolos do mundo ocidental» — e não criadores de novos símbolos — é notório o ascendente que o seu pensamento, considerado comparativamente entre si, tem sobre Foucault. Isto é particularmente visível no sublinhado que Foucault faz ao modo como cada um dos três pensadores é capaz de, na sua área de dedicação, tomar uma posição não evidente para contemplar a sua problemática sob um novo e revigorado ponto de vista: «...[Marx] explica que, ao contrário de Perseu, ele tem que fundir-se na bruma para mostrar que de facto não há monstros nem enigmas profundos...». Isto mesmo é referido por Scarlett Marton em [10]: «...Foucault aproxima Marx, Nietzsche e Freud, fazendo ver que no século XIX eles teriam inaugurado uma nova hermenêutica: em vez de multiplicarem os signos, modificaram [a] sua natureza e criaram outra possibilidade de interpretá-los».

A questão que se coloca, desde logo, pode ser apresentada de um modo simplista como: o Homem nem sempre faz o que pensa, nem sempre pensa o que faz e, mais profundamente, nem sempre faz e pensa o que faz pelas razões pelas

quais pensa ter feito o que fez. Parece ser exatamente esta a questão de fundo sobre a qual Freud edificou toda uma disciplina à qual chamou de psicanálise: as razões que subjazem à generalidade das nossas decisões adultas são rastreadas até experiências decorridas na infância e que permanecem recônditas no subconsciente, todavia influenciando decisivamente todas aquelas decisões que supúnhamos serem do estrito domínio do racional. Neste sentido, Foucault define o Homem como uma «reduplicação empírico-transcendental», [4], um *cogito* que supera o *cogito* cartesiano, mas também se afasta decisivamente das concepções do sistema kantiano, já que se constitui, simultaneamente, como pensamento pensado e, ainda mais relevante, pensamento «impensado»:

*Que é o ser do homem, e como pode ocorrer que esse ser, que se poderia tão facilmente caracterizar pelo facto de que “ele tem pensamento” e que talvez seja o único a possuí-lo, tenha uma relação indelével e fundamental com o impensado? Instaura-se uma forma de reflexão, bastante afastada do cartesianismo e da análise kantiana, em que está em questão, pela primeira vez, o ser do homem, nessa dimensão segundo a qual o pensamento se dirige ao impensado e com ele se articula.*

— M. Foucault, *As Palavras e as Coisas*, [4, Cap. IX, Sec. V].

Reside aqui parte da visão libertadora relativamente ao Homem presente no pensamento de Foucault: o *cogito* definido deste modo, por esta relação íntima entre pensado e impensado, coloca o Homem na vertigem entre um ser pensado, concretizado, que *é*, e um ser potencial, não pensado, que ainda *não é*, mas que *pode ser*, o Homem como um infinito de possibilidades.

Este modo de perspetivar o Homem em Foucault é abordado de uma forma

curiosa logo no início de *As Palavras e as Coisas*, [4]. Numa análise que viria a tornar-se célebre da obra-prima da pintura do século XVII, *Las Meninas*, do espanhol Diego Velázquez, Foucault traça um paralelo perspicaz entre a perspectiva do pintor que habita o quadro e a perspectiva do Homem face ao conhecimento. Na ótica de Foucault, o pintor tem como objetivo apresentar-nos, a nós que contemplamos a tela, a sua própria perspectiva, mas esta, tragicamente, escapa-nos de modo persistente:

*De todas as representações que o quadro representa, ele é a única visível; mas ninguém o olha. Em pé ao lado de sua tela, a atenção toda absorvida pelo seu modelo, o pintor não pode ver esse espelho que brilha suavemente atrás dele. As outras personagens do quadro estão, na maioria, voltadas também elas para o que se deve passar à frente — para a clara invisibilidade que margeia a tela, para esse átrio de luz, onde seus olhares têm para ver aqueles que os vêem, e não para essa cavidade sombria pela qual se fecha o quarto onde estão representadas.*

— M. Foucault, *As Palavras e as Coisas*, [4, Cap. I, Sec. I].

Foucault vai sugerindo, então, ao longo da obra, que tal como o pintor falha o seu objetivo, também o Homem, o *cogito* clássico, falha o seu fim último, o alcançar do conhecimento e, mais concretamente, do conhecimento de si próprio. Por outras palavras, o Homem revela-se incapaz de perceber o seu efetivo papel na construção do seu conhecimento:

*Mas aí, nessa dispersão que ela reúne e exhibe em conjunto, por todas as partes um vazio essencial é imperiosamente indicado: o desaparecimento necessário daquilo que a funda — daquele a quem ela se assemelha e daquele a cujos olhos ela não passa de semelhança. Esse sujeito mesmo — que é o mesmo — foi elidido. E livre, enfim, dessa relação que a acorrentava, a representação pode se dar como pura representação.*

— M. Foucault, *As Palavras e as Coisas*, [4, Cap. I, Sec. II].

*Todas as linhas interiores do quadro e sobretudo aquelas que vêm do reflexo central apontam para aquilo mesmo que é representado mas que está ausente. Ao mesmo tempo objeto (...) e sujeito (...) é o espectador cujo olhar transforma o quadro num objeto, pura representação dessa ausência essencial. (...) No pensamento clássico, aquele para quem a representação existe, e que nela se representa a si mesmo, aí se reconhecendo por imagem ou reflexo, aquele que trama todos os fios entrecruzados da “representação em quadro” —, esse jamais se encontra lá presente. Antes do fim do século XVIII, o homem não existia.*

— M. Foucault, *As Palavras e as Coisas*, [4, Cap. IX, Sec. II].

Neste sentido, o humanista clássico, do alto da sua arrogância face à possibilidade de compreensão racional do mundo, da sua interpretação e reconstrução, aquele que vê o mundo como *sua* representação, «imagem ou reflexo», também desconhece o real papel do Homem na constituição do conhecimento. Por outras palavras, contrariando as convicções humanistas mais profundas, o *eu* não se revela — não se pode revelar — de modo transparente ao próprio *eu*.

### 3 Arqueologia, estruturalismo e a morte do Homem

Em *A Condição Humana*, [1], Hannah Arendt defende a impossibilidade de sermos capazes de definir a nossa própria natureza enquanto seres humanos: «seria como pular sobre a nossa própria sombra», algo que apenas uma divindade superior poderia fazer. Segundo a autora, nem sequer estamos autorizados a presumir que a nossa natureza seja semelhante à dos demais seres vivos e, neste sentido, seria mais pertinente falar da condição humana, definindo o conceito de um modo amplo como a «soma total das atividades e capacidades humanas».

Contemporâneo de Arendt, Foucault é igualmente crítico de conceitos como “natureza” humana ou “essência” humana e está mais interessado em estudar a estrutura — social, cultural, histórica — subjacente sobre a qual esses conceitos são articulados. É fácil perceber que o conceito de Homem que temos hoje, em geral um conceito abrangente a todos os elementos da espécie, não foi sempre o mesmo. Por exemplo, restringindo-nos apenas ao chamado pensamento ocidental, “Homem” designa uma realidade muito diferente no contexto dos Gregos antigos, da Europa medieval ou no mundo ocidental do século XIX. Neste sentido, mais do que procurar definir estes conceitos, Foucault pretende descobrir as «coerências» que existem, as «ordens» e organizações estabelecidas e que servem de fundamento para as concepções que vamos desenvolvendo ao longo da história.

A obra *As Palavras e as Coisas*, [4], fica, portanto, indelévelmente marcada pelo estabelecimento de uma nova metodologia de investigação — «o essencial» em Foucault, nas palavras de Eduardo Lourenço, [9] — mais interessada na estrutura que permite a edificação da ideia, no substrato que permite a germinação

da árvore do conhecimento, das condições que de facto existem, em cada época, para desenvolvermos os conceitos que temos e construirmos as imagens e as representações de que dispomos do mundo em que vivemos. A esta metodologia Foucault chamou de «arqueologia»:

*Os conhecimentos chegam talvez a se engendrar, as ideias a se transformar e a agir umas sobre as outras (mas como? até ao presente os historiadores não no-lo disseram); uma coisa, em todo o caso é certa: a arqueologia, dirigindo-se ao espaço geral do saber, às suas configurações e ao modo de ser das coisas que aí aparecem, define sistemas de simultaneidade, assim como a série de mutações necessárias e suficientes para circunscrever o limiar de uma positividade nova.*

— M. Foucault, *As Palavras e as Coisas*, [4, Prefácio].

A ênfase colocada na procura dos «grandes sistemas de pensamento, das extensas estruturas formais que são o solo sobre o qual as individualidades históricas aparecem»<sup>1</sup>, [5], insere Foucault na chamada escola filosófica estruturalista. Em face do exposto e como resultado da sua metodologia, Foucault contempla o Homem não como algo de bem definido, um objeto de estudo bem delimitado e de bases sólidas, mas como algo datado, próprio de um momento histórico, contingência de um conjunto de estruturas formais que o precedem e ultrapassam completamente. A diferença que Foucault estabelece no tratamento da questão do Homem é bem explicitada na passagem seguinte, na qual Foucault se refere concretamente ao pensamento existencialista de Jean-Paul Sartre:

---

<sup>1</sup>Tradução livre do autor. M. Foucault em entrevista de 1966 a Pierre Dumayet a propósito da publicação da sua obra *As Palavras e as Coisas*. Original em [5].

*Acho que estamos a vivenciar uma grande rutura entre o século XIX e o início do século XX. Esta rutura é, no fundo, não uma rejeição mas um distanciamento de Sartre. Considero que Sartre, que é realmente um grande filósofo,... mas Sartre é ainda um homem do século XIX. Porquê? Porque todo o empreendimento [filosófico] de Sartre tem como objetivo adequar o Homem ao seu próprio significado. Todo o empreendimento de Sartre consiste em querer encontrar aquilo que na existência humana é absolutamente autêntico. Ele quer trazer o Homem de volta a ele próprio, fazer do Homem o possuidor do significado, o qual pode-lhe escapar. Todavia, o pensamento de Sartre situa-se na filosofia da alienação. Ao passo que nós pretendemos fazer o contrário. Queremos mostrar que o que é individual, o que é singular, o que é genuinamente experimentado como humano é só uma espécie de superfície brilhante no topo de grandes sistemas formais e agora, o pensamento tem que reconstruir estes sistemas formais nos quais flutuam, de tempos a tempos, essa espuma e imagem da nossa própria existência.*

— M. Foucault em entrevista de 1966 a Pierre Dumayet, [5] (tradução livre do autor).

Quando Foucault escreve sobre a «morte do homem», refere-se justamente à conclusão decorrente da sua «arqueologia» de que o Homem se reduz a uma «superfície brilhante», uma «espuma» e «imagem» flutuantes «no topo de grandes sistemas formais». Por outras palavras, o Homem é um reflexo, uma consequência de uma estrutura subjacente maior, ou seja, na ótica de Foucault, é precisamente o oposto que o pensamento humanista defende: o mundo não é o reflexo do *cogito* humano mas, antes pelo contrário, o homem é que se revela como o corolário natural e expectável de uma ordem maior das coisas. O Homem como uma imanência de certas «disposições», uma imanência que desapareceria tam-

bém se acaso estas disposições «se desvanecessem», «desvaneceria» essa criação, o Homem, como, na orla do mar, um rosto de areia», [4].

Estendendo a discussão à esfera das ciências humanas propriamente ditas, «esse corpo de conhecimentos (...) que toma por objeto o homem no que ele tem de empírico», [4], as ciências que se foram desenvolvendo ao longo do século XIX em torno da objetificação do Homem, da sua redução a um conjunto restrito de características observáveis e escrutináveis sob o ambiente hermético providenciado pelo método científico e suas experiências, a «morte do Homem» também pode ser entendida como a constatação de uma impossibilidade. Trata-se da impossibilidade do tratamento científico-experimental do «impensado», do intangível ou espiritual, se quisermos, do que jamais será produto recolhido em tubo de ensaio de uma qualquer experiência química ou correlação estatística inferida do tratamento de dados, por maior que seja a quantidade recolhida dos mesmos. A constatação do «impensado» como parte fundamental e decisiva na constituição do ser humano traduz-se como contundente elemento probatório da incapacidade e limitação das ciências humanas no tratamento do Homem como um todo. Tal como nos diz Adalberto Dias Carvalho em [2], ao pulverizar o Homem numa multiplicidade de características observáveis, as ciências humanas afastam-se, curiosamente, do que é humano, do que lhe é próprio, e aproximam o Homem dos demais animais que com ele partilham esses tais traços observáveis. A este respeito, em [4], Foucault refere-se à «ingenuidade com a qual [as ciências humanas] tentam fundar-se a si mesmas».

Tal como na questão da «morte de Deus», a «morte do Homem» não diz respeito à morte de um ser concreto, mas ao desmoronamento de uma ideia, o ruir daquela ideia clássica de um Homem racional feito *cogito* onnipotente

na sua perspetivação e compreensão do mundo. É essa ideia que morre. É a isto que Foucault se refere. A «morte de Deus» anunciada por Nietzsche traduziu-se num constatar da ausência de valor — e, portanto, de autoridade — das leis morais impostas durante séculos pela religião. De modo análogo, a «morte do Homem» traduz-se na perda de valor das leis humanas racionalmente justificadas e impostas. A razão humana, tendo ocupado o lugar deixado vazio por Deus, revelou-se tão incapaz e tão falível quanto a divindade que substituíra era. Tal como Deus, também o Homem não pode mais servir como base para o significado e a verdade. A «morte do Homem» traduz-se ainda na revogação definitiva do ancestral princípio sofista *homo mensura*, «o homem como medida de todas as coisas», de Protágoras, e que serviu informalmente de lema para todo o projeto científico-racionalista. O próprio Foucault estabelece a ligação entre os dois “eventos”, a «morte de Deus» e a «morte do Homem»:

*[A]través de uma crítica filológica, através de uma certa forma de biologismo, Nietzsche reencontrou o ponto onde o homem e Deus pertencem um ao outro, onde a morte do segundo é sinónimo do desaparecimento do primeiro, e onde a promessa do super-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 pode recomeçar a pensar...*

— M. Foucault, *As Palavras e as Coisas*, [4, Cap. IX, Sec. VIII].

O anúncio da «morte de Deus» foi acompanhado de inevitáveis profecias pessimistas. Sem Deus, seria impossível estabelecer qualquer sistema moral, tudo seria permitido e as sociedades seriam votadas a uma espécie de decadência. Não

obstante, observando a história que se seguiu com o distanciamento que o momento presente se nos oferece, é indesmentível a variedade e a robustez dos sistemas ético-morais construídos e idealizados após a «morte de Deus» com base na razão e na ciência humanas. O espaço deixado vazio pela religião permitiu, podemo-lo afirmar categoricamente, um desenvolvimento das sociedades humanas sem paralelo. Do mesmo modo, em nossa opinião, a «morte do Homem» não deve ser observada de um modo pessimista. O Homem que servira, de um modo ou de outro — e continua a servir nos dias de hoje —, como fundamento para a construção das sociedades durante os últimos séculos do milénio perdia subitamente, com Foucault, o seu estatuto, o sistema gravitacional das sociedades perdia o seu centro e isto colocava necessariamente em questão a possibilidade de construção de novas sociedades. Como perspetivar, afinal, sociedades humanas “melhores” na perspetiva do Homem sem poder ter o Homem como razão, causa ou critério?

A todas estas questões Foucault responde com otimismo: a «morte do Homem», tal como a «morte de Deus» o havia sido, constitui-se como uma oportunidade para o próprio Homem, uma possibilidade para o aumento da sua liberdade, para a sua emancipação. Tal como a «morte de Deus» se traduziu num quebrar das tábuas de valores e de leis morais divinamente determinadas, também a «morte do Homem» se poderá traduzir num romper de «necessidades» impostas pela razão e pela ciência, projetando novas possibilidades de organização social, política e moral. Nas palavras de Foucault, «se o Homem morreu, tudo é possível!», [5].

## Referências

- [1] Arendt, H., *A Condição Humana*, trad. Raposo, R., 10ª ed., Editora Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2007.
- [2] Carvalho, A. D., “A Antropologia Filosófica na Encruzilhada das Ciências Humanas”, *Revista da Faculdade de Letras: Filosofia*, Série II, vol. 5-6, 1988-1989, p. 7-28, 2007.
- [3] Descartes, R., *Meditações sobre Filosofia Primeira*, trad. Castilho, F., Editora Unicamp, São Paulo, 2004.
- [4] Foucault, M., *As Palavras e as Coisas*, trad. Muchail, S. T., 8ª ed., Martins Fontes, São Paulo, 1999.
- [5] Foucault, M., Entrevista a Pierre Dumayet, 1966,  
<https://www.ina.fr/ina-eclaire-actu/video/io5059752/michel-foucault-a-propos-du-livre-les-mots-et-les-choses>.
- [6] Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx. Theatrum Philosophicum*, trad. Barreto, J. L., Princípio Editora, São Paulo, 1997.
- [7] Hume, D., *Investigação sobre o entendimento humano*, Editora UNESP, trad. J. Ó. de Almeida Marques, São Paulo, 2003.
- [8] Kant, I., *Crítica da Razão Pura*, trad. Santos, M. P. e Morujão, A. F., 9ª ed., Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.
- [9] Lourenço, E., *Michel Foucault ou o Fim do Humanismo*, prefácio à obra *As Palavras e as Coisas* de M. Foucault, Edições 70, 2005.

- [10] Marton, S., “Foucault, leitor de Nietzsche”, in *Recordar Foucault*, Ribeiro, R. J. (org.), Editora Brasiliense, São Paulo, 1985.
- [11] Nietzsche, F., *A Gaia Ciência*, trad. Margarido, A., 6ª ed., Guimarães Editores, Lisboa, 2000.
- [12] Nietzsche, F., *Assim Falou Zarathustra*, trad. Silva, G. V., L&PM Editores, Porto Alegre, 2013.
- [13] Rorty, R., *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, trad. Trânsito, A., 3ª ed., Relume-Dumará, Rio de Janeiro, 1995.