

Preâmbulo para uma virada do não humano no século XXI: uma leitura a partir de Foucault¹

Clayton Policarpo²

Resumo: O presente artigo aborda três momentos na história da teoria crítica que, desde a década de 1960, reivindicam a desestabilização de modelos antropocêntricos de produção de conhecimento. O primeiro refere-se ao “fim do homem”, proclamado por Michel Foucault em *As Palavras e as Coisas*, de 1966. O segundo é o advento do pós-humano, entre os anos de 1980 e 1990. O terceiro diz respeito à chamada “virada do não humano”, declarada na primeira década do século XXI. O texto tem por objetivo evidenciar uma onipresença do pensamento foucaultiano nessas tendências de pensamento crítico.

Palavras-chave: Virada do não humano. Pós-humano. Michel Foucault.

¹ O artigo é parte da pesquisa realizada pelo autor durante o doutoramento em Tecnologias da Inteligência e Design Digital (TIDD), PUC-SP.

² Doutorando e mestre em Tecnologias da Inteligência e Design Digital, PUC-SP. Professor temporário da graduação em Artes Visuais, ECA-USP. Integrante dos grupos Transobjeto (TIDD/PUC-SP) e Realidades (ECA-USP). CV Lattes: lattes.cnpq.br/8801492560768204. E-mail: clayton.policarpo@gmail.com.

Preamble to a nonhuman turn for 21st century: a reading from Foucault

Abstract: This paper deals with three tendencies in the history of critical theory to deconstruct anthropocentric ideologies since the 1960s. The first is Michel Foucault's "Order of Things" of 1966, in which the author proclaimed the end of "man" as an object of knowledge. The second is the advent of the post-human era as it was declared between the 1980's and 1990's. The third is the tendency of the so-called "nonhuman turn", which was declared in the first decade of the 21st century. The paper focusses on the omnipresence of the Foucaultian theme in these tendencies of critical thought.

Keywords: Nonhuman turn. Post-human. Michel Foucault.

Homme, libre penseur! te crois-tu seul pensant
Dans ce monde où la vie éclate en toute chose ?
do poema *Vers dorés*, de Gérard de Nerval (1808-1855)

Há um esgotamento do humano. Em contraposição a uma euforia humanista que vigorou nos últimos séculos, o paradigma antrópico de produção de conhecimento tem cedido espaço para a emergência de outros modos de existência. Esse processo de revisão é evidenciado com a eclosão de acontecimentos diversos, que atravessam diferentes áreas e que marcam este início de século XXI: o colapso climático e a demarcação de uma nova era geológica, o Antropoceno; os avanços em estudos que contemplam as capacidades cognitivas e de ação de seres biológicos; as tecnologias de inteligência artificial e a evolução de algoritmos e dispositivos, que permitem que sejam produzidas e processadas grandes quantidades de dados, de modo que torna-se possível atribuir competências específicas às máquinas e sistemas; o 11 de setembro de 2001, “com o desencadeamento da guerra aniquiladora contra o outro” (SELIGMANN-SILVA, 2019, p. 24); a crise migratória, com centenas de milhares de refugiados obrigados a deixar seus países em virtude de desastres ambientais, perseguições políticas e guerras; a catástrofe sanitária ocasionada pela pandemia de Covid-19, em 2020.³

A despeito da complexidade que é inerente a esses eventos, que repercutem de maneira extensiva em múltiplas frentes de investigação, identifica-se um processo comum que sugere desvelar uma dimensão para além do humano nas relações. Sob tal perspectiva, a alcunha de “não humano” têm reunido abordagens e caminhos que oferecem uma descentralização do humano em prol de novos modelos para interações entre sujeito e demais existentes.

³ Em 11 de março de 2020, a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou a pandemia de Covid-19, doença causada pelo novo coronavírus (SARS-CoV-2). O discurso realizado na coletiva por Tedros Adhanom Ghebreyesus, diretor-geral da OMS, pode ser lido em: bit.ly/3dPGnFU. Acesso em: 10 mar. 2020.

Para o presente ensaio propomos recuperar a filosofia de Michel Foucault como ponto de partida para uma série de reflexões promovidas nesta virada de milênio. Nesse sentido, o afamado fim do homem, proclamado por Foucault em *As palavras e as coisas*, é emblemático ao retratar uma recusa aos diversos modelos de humanismo que perpassa a filosofia continental do período pós-guerra. Esse processo de desestabilização de um estatuto do humano repercute, décadas mais tarde, sob o título de “pós-humano” e “pós-humanismo”. Enquanto precursores do não humano, tais conceitos parecem-nos corroborar a formulação de uma perspectiva satisfatória para análise de algumas das principais questões da atualidade. Assim, defendemos que a contemporaneidade do pensamento de Foucault pode contribuir na construção dos alicerces de uma “virada do não humano” (GRUSIN, 2015), bem como na compreensão de suas reverberações no âmbito da cultura e das humanidades.

Apontamentos acerca de uma virada do não humano

Mediante uma série de avanços recentes, o protagonismo das narrativas científicas, filosóficas e socioculturais, antes desempenhado sobretudo por um modelo de “humano demasiado humano” (branco, macho, ocidental, racional), passa então a ser partilhado com entidades diversas. É fato que sempre interagimos com outros seres, viventes e não viventes, mas essa interação parecia-nos como uma via de mão única – uma percepção, diga-se de passagem, um tanto quanto equivocada. O humano, encenado em um mundo repleto de coisas, para compreendê-las, delas se apropriou e as fez sua extensão. Com os dispositivos tecnológicos instauraram-se novas modalidades de diálogo ao ponto que objetos, até então inertes, exigem um status social em sua comunicação com humanos e, sobretudo, entre si mesmos. É nesse cenário que emergem os debates e reflexões acerca do “não humano”.

A expressão adquiriu proeminência no meio acadêmico com a realização da conferência “A Virada do Não Humano nos Estudos do Século XXI”,⁴ em 2012, promovida pelo *Center for 21st Century Studies*, então presidido por Richard Grusin, na Universidade de Wisconsin-Milwaukee. Para Grusin (2015), como um conceito macroscópico, a virada do não humano busca explicar o “surgimento simultâneo ou sobreposto de várias ‘viradas’ teóricas ou críticas diferentes” (ibid., p. ix) dirigidas para um descentramento do humano no seio da biosfera.

⁴ Informações sobre a conferência disponíveis na página do blog do *Center for 21st Century Studies* dedicada ao evento: c21uwm.wordpress.com/the-nonhuman-turn. Acesso em: 3 ago. 2020.

Dentre as tendências bastante heterogêneas que o termo perfila, duas vertentes são destacadas por Nöth (2019, p. 67): i) os estudos direcionados para tecnologias digitais; ii) estudo dos animais não humanos – panorama que podemos estender para demais sistemas biológicos, a exemplo das investigações orientadas à comunicação das plantas empreendidas por, dentre outros, Mancuso (2010, 2019) e Wohlleben (2017).⁵ A despeito da ênfase que tem sido atribuída ao tema nos anos recentes, Nöth nos lembra de alguns dos autores que anteciparam os estudos do não humano. Ao postular a continuidade entre universo inumano e as mentes humanas, Charles Sanders Peirce foi um dos pensadores a preceder a virada do não humano na filosofia (op. cit., p. 68). O estudo a respeito dos animais não humanos também figura as investigações de autores como Giorgio Agamben, Jacques Derrida, Gilbert Simondon (ibid.).

Dentre as abordagens que têm adquirido destaque podemos citar o perspectivismo de Viveiros de Castro (2013). O antropólogo relata que, em diversas culturas amazônicas, entidades não humanas – como animais, plantas ou fenômenos da natureza –, comumente tratadas como objetos pela tradição ocidental, são consideradas como sujeitos (ibid., p. 347). Os animais, em especial, teriam a capacidade de criar as suas próprias perspectivas de realidade.

Em suma, os animais são gente, ou se veem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. (Ibid., 351).

O não humano, entendido em termos do mundo animal, da afetividade, dos corpos, dos sistemas orgânicos e geofísicos, das materialidades e das tecnologias, compreende inúmeros estudos que buscam caminhos de enfrentamento, nas artes, nas humanidades e nas ciências sociais aos desafios do nosso tempo como os protestos e conflitos econômicos; as alterações nas condições de vida do planeta; os processos migratórios; a intensificação de uma violência generalizada (promovida pelo estado e somada a uma violência civil); questões relativas às etnias e gêneros e, mais recentemente, a pandemia do novo coronavírus.

5 Em uma reportagem especial para os 41 anos do programa Globo Rural, da Rede Globo de televisão, Mariana Fontes e Nelson Araújo trazem um levantamento de estudos que revelam uma extraordinária rede de comunicação entre plantas.

FONTES, Mariana; ARAÚJO, Nelson. “Já ouviu a voz da floresta? As plantas ‘falam’, têm ‘sentimentos’ e ajudam a sua comunidade”. G1 – O portal de notícias da Globo. Globo Rural. 10 jan. 2021. Globo Rural. Disponível em: [glo.bo/3smz-vqU](https://globo.bo/3smz-vqU). Acesso em: 10 jan. 2021.

Em uma tentativa de assimilar as inter-relações desencadeadas pela eclosão de um panorama crítico do humano no século XXI, faz-se necessário uma leitura de algumas abordagens anteriores que se apresentam como transversais à temática. Ainda que o não humano se estabeleça como uma perspectiva de análise relativamente recente, é possível recuperar uma genealogia do conceito, que perpassa a desconstrução do sujeito moderno e uma revisão do humanismo, expressa na produção intelectual dos anos 1960 – dentre os quais destacamos Michel Foucault ([1966] 2000) –, corrobora com uma visão crítica instituída pela emergência do pós-humano, entre as décadas de 1980 e 1990.

A invenção e os fins do homem

A presença do debate em relação à “morte do homem” na tradição filosófica europeia, em meados do século XX, se instaura sob preceitos de uma recusa a diferentes frentes do humanismo, seja por conta do antropocentrismo implícito no termo, seja devido a algumas associações políticas dúbias (FOUCAULT, 1999). Segundo Han-Pile, após um momento de entusiasmo com o existencialismo, verificado no pós-guerra, é possível constatar o crescimento de uma onda crítica ao humanismo (2010, p. 118). Na Alemanha, a *Carta sobre o Humanismo*, de Martin Heidegger ([1946] 1995), enquanto que na França, “a controvérsia sobre o humanismo se mostra intimamente associada aos debates em torno do estruturalismo e a quatro figuras principais: Lévi-Strauss, Lacan, Althusser e Foucault” (HAN-PILE, loc. cit.).

Em 1966, Michel Foucault introduz, em *As palavras e as coisas*, a questão de um “fim do homem” como objeto de pesquisa, embora reconheça que este seja “uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo” (FOUCAULT, 2000, p. 536). Na abordagem proferida pelo filósofo, o surgimento contingente do homem, que se estabelece como objeto do saber e sujeito que conhece, figura também como um prenúncio de seu fim, que se desvaneceria, como na orla do mar, um rosto de areia” (ibid.). Souto (2011) coloca que as proposições de Foucault, relativas a um enfraquecimento do homem nas investigações teóricas e científicas do século XX, se estabelecem dentro de um contexto específico, o estruturalismo francês, período em que o autor publicou seus primeiros livros (ibid., p. 130). Embora mais tarde Foucault tenha renegado o título de estruturalista, o tratamento adotado pelo autor, como um “arqueólogo” do saber trabalha em consonância

com o momento na França, quando diversos campos do conhecimento – como a história, a psicanálise, a antropologia, a etnologia, a linguística e a filosofia – passavam a priorizar os sistemas ou estruturas, em detrimento do sujeito.

Santaella dispõe que a atualidade do pensamento de Foucault se dá tendo em vista que a obra do filósofo é um “divisor de águas” em relação ao estudo do sujeito e das relações de poder que o atravessam (2016, p. 18). Com declarada influência de pensadores como Marx, Freud e Nietzsche (FOUCAULT, 1997), autores que buscaram desvelar, em diferentes instâncias, a constituição de um sujeito moderno, a trajetória de Foucault é atravessada por questionamentos que vão das práticas mais triviais do existir social, até os mais complexos sistemas de pensamento (SANTAELLA, 2016, p. 19). Kant é uma outra influência de renome que, embora nem sempre explicitada, se faz presente no trabalho do filósofo francês; tanto que, na escrita do verbete sobre si, no *Dictionnaire des philosophes*, Foucault, sob o codinome de Maurice Florence (M. F.), descreve: “Se Foucault se inscreve na tradição filosófica, é então na tradição crítica de Kant que podemos situá-lo, no projeto de uma história crítica de nosso pensamento” (HUISMAN, 1984, p. 942).

Das influências de Foucault, dois pensadores pautam a sua investigação acerca do nascimento e a morte do homem: Immanuel Kant (1724-1804) e Friedrich Nietzsche (1844-1900). O primeiro visto como o responsável pela conformação do sujeito na modernidade, e o segundo como aquele que primeiro buscou romper com o sono antropológico e que, ao postular a “morte de Deus”, dará conta do também aniquilamento do homem. Embora o *cogito* cartesiano seja com frequência associado à constituição da figura do homem, o pensamento de Descartes, segundo Foucault, se estabelece no espectro da representação, que se sujeita ao modelo clássico, uma vez que no classicismo não eram estabelecidos limites entre o ser e a representação; “todas as coisas podiam ser representadas pelo pensante, inclusive àquelas situadas *além* da experiência sensível” (CANDIOTTO, 2009, p. 192). Ainda que tenha problematizado a finitude, “esta foi interpretada de maneira ‘negativa’, quer dizer, a partir da experiência do erro. E foi tida como erro porque sua referência era uma ontologia do infinito, do divino” (ibid., p. 188).

É na idade clássica, mediante um espaço epistêmico pautado por representações, que o pensamento da infinitude prevalece e o homem, diante de suas insuficiências, se posta cruzado pelo imensurável. Um exemplo nesse sentido é o quadro *As Meninas*, de Diego Velázquez, que

é debatido por Foucault no capítulo de abertura de *As Palavras e as Coisas* e retomado adiante, onde, como no pensamento clássico, não é capaz de contemplar “aquele para quem a representação existe, e que nela se apresenta a si mesmo” (FOUCAULT, 2000, p. 424).

A “morte de Deus”, tomada como uma das principais considerações da era moderna, é posta pelo pensador francês como o prelúdio para a constatação de uma inevitável finitude do homem. Embora outros autores já houvessem contribuído com reflexões acerca dos fins do Deus cristão, dentre os quais podemos destacar Spinoza e Feuerbach, é a partir dos escritos de Nietzsche, no final do século XIX, que é possível vislumbrar uma reverberação do tema em consonância com o argumento foucaultiano. Na multiplicidade de formas em que o filósofo alemão apresenta a questão, é deflagrado o limiar onde homem e Deus pertencem um ao outro, “onde a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do primeiro” (ibid., p. 472-473), ao tempo que principia a passagem do homem rumo a uma nova e desconhecida reconfiguração.

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 o seu curso. Se a descoberta do Retorno é, realmente, o fim da filosofia, então o fim do homem é o retorno do começo da filosofia. Em nossos dias não se pode mais pensar senão no vazio do homem desaparecido. Pois esse vazio não escava uma carência; não prescreve uma lacuna a ser preenchida. Não é mais nem menos que o desdobrar de um espaço onde, enfim, é de novo possível pensar. (Ibid., p. 473)

Em Foucault, toda a forma é um composto de relações de forças (apud DELEUZE, 1988, p. 132). “Enquanto Deus existe, isto é, enquanto funciona a forma-Deus, o homem ainda não existe. Mas quando a forma-homem aparece, ela, necessariamente, já compreende a morte do homem” (ibid., p. 139). O humanismo renascentista, forjado aos moldes da asserção de Pico della Mirandola, encontra uma nobreza no homem que cria a si próprio como ser ou devir moral e intelectual, porque o corpo e a alma, dentro do mínimo irreduzível de uma crença cristã, não eram por ele autocriados (MARTINS, 2012, p. 87). Embora as assertivas clássicas possam ter “conferido um lugar privilegiado aos humanos na ordem do mundo”, não puderam pensar o homem (FOUCAULT, 2000, p. 439).

O composto das forças do homem e de sua elevação ao infinito, que as afirmações clássicas proporcionaram, “não é uma forma-homem, mas a forma-Deus” (DELEUZE, 1998, p. 133). Não há em Nietzsche, como o algoz da divindade cristã, nem mesmo em Foucault, a ambição de que o homem ocupe o lugar deixado por Deus enquanto substância infinita, uma vez que a forma-homem só se constitui nas dobras de sua finitude.

Por forma-homem não se subentende uma noção contentora prescrita de antemão, mas como uma formulação manifesta mediante um complexo de certas relações e forças, que se configuram em diferentes instâncias por ocasião de problemas, exigências ou obstáculos, sejam eles de ordem teórica ou prática (FOUCAULT, op. cit., p. 476). Foucault argumenta que “antes do fim do século XVIII, o homem não existia. Não mais que a potência da vida, a fecundidade do trabalho ou a espessura histórica da linguagem. É uma criatura muito recente que a demiurgia do saber fabricou com suas mãos há menos de 200 anos” (ibid., p. 425). O ponto de aparecimento da forma-homem se torna possível na queda das disposições renascentistas, de onde surgem novos domínios, nos quais o homem se estabelece no seu cerne. Para Foucault, o criticismo de Kant é localizado como um esforço de ruptura em um campo problemático do saber ocidental, a fronteira de uma nova positividade, que torna possível esse aparecimento do sujeito.

A emergência de cada uma das ciências humanas exigiu, na perspectiva do filósofo, o surgimento e imposições de normas sociais e mesmo instauração de ameaças a equilíbrios na sociedade para que encontrassem condições de se estabelecer como modo de conhecimento. A articulação que dirige o homem para o centro de interesse das investigações científicas, tornando-o objeto da ciência, ao tempo que é posto como “um acontecimento do saber” (ibid., p. 477). A partir de tal evento, é possível identificar uma redistribuição geral da episteme: “Quando, abandonando o espaço da representação, os seres vivos alojaram-se na profundidade específica da vida, as riquezas no surto progressivo das formas de produção, as palavras no devir das linguagens” (ibid.). Com a forma-homem, a gramática geral se transmuta em linguística, a história natural se torna biologia, a análise das riquezas dá lugar à economia, a reflexão da linguagem se faz filologia.

Tal reconfiguração epistêmica, que propiciou um modelo antropocêntrico de leitura do mundo, é atribuída por Foucault à guinada de Kant em sua *A crítica da razão pura*, que irrompe um interstício entre o clássico e o moderno e, ao instaurar a possibilidade do pensamento com a interrogação crítica, faz nascer o homem.

Esse pensamento, do qual tudo até o presente nos desviou, mas como para nos conduzir ao seu retorno, de que possibilidade ele nos vem, de que impossibilidade ele sustenta para nós sua insistência? Pode-se sem dúvida dizer que ele nos vem pela abertura praticada por Kant na filosofia ocidental, no momento em que ele articulou, de uma maneira ainda bastante enigmática, o discurso metafísico e a reflexão sobre os limites de nossa razão. O próprio Kant acabou por fechar novamente essa abertura ao reduzir, no final das contas, toda interrogação crítica a uma questão antropológica: e foi talvez depois entendida como prazo infinitamente concedido à metafísica, porque a dialética substituiu o jogo da contradição e da totalidade pelo questionamento do ser e do limite. (FOUCAULT, 2009, p. 35)

É a partir da Crítica de Kant que Foucault identifica uma mutação arqueológica, quando “o homem aparece com sua posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece: soberano submisso, espectador olhado” (FOUCAULT, 2000, p. 430). No ponto de vista do filósofo, “a antropologia constitui, talvez, a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento filosófico desde Kant até nós” (ibid., p. 473). Ao contornar a representação, a crítica kantiana se posicionada na divisa da modernidade e sanciona o acontecimento fundamental da cultura europeia do final do século XVIII, que é “a retirada do saber e do pensamento para fora do espaço da representação”. A revolução copernicana marcaria, portanto, o princípio de um pensamento antropológico moderno e a analítica da finitude: o homem, em sua finitude e regido pelos processos de vida, exigências do trabalho e estruturas de linguagem. Ao mesmo tempo, um objeto para um saber empírico e o fundamento das condições de possibilidade de conhecimento. Isto é, o homem enquanto sujeito transcendental e objeto determinado.

Sob tal contexto, Foucault inquirir acerca de uma soberania humana, ao que chama de sono antropológico (ibid., p. 470), que posiciona o homem no centro das principais questões debatidas pelas ciências e humanidades e, juntamente, o lança para a sua finitude e para os seus limites. Despertar o pensamento de tal adormecimento, “tão profundo que ele o experimenta paradoxalmente como vigilância”, requer romper com premissas da era moderna e o desmonte de seu quadro epistêmico, o “quadrilátero antropológico”, no qual o autor enumera quatro pares como alicerces do pensamento: positivo-fundamental, empírico-transcendental, cogito-impensado, recuo-retorno.

A anátema ao homem transcendental de Kant remanesce mais de meio século após a publicação de sua análise por Foucault. O sujeito imbuído de si, e como eixo que irradia toda forma de conhecimento, permanece como um paradoxo insolúvel, por exemplo, para os pensadores

que integram o movimento filosófico denominado realismo especulativo que, ainda que se configurem como um grupo heterogêneo, trazem em comum a rejeição ao que denominam de correlacionismo kantiano (MEILLASSOUX, 2010).

A própria impossibilidade do pensamento humano em pensar o heteróclito radical da classificação de Jorge Luis Borges, que introduz *As palavras e as coisas*, testemunha um limite do pensamento; “o mesmo limite que ainda experimentamos diante das classificações próprias às culturas que nos são radicalmente estranhas” (DEFERT, 2013, p. 36). No conto de Borges, intitulado *O idioma analítico de John Wilkins*, os animais são divididos em 14 categorias: “a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pêlo de camelo, l) et cetera, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem mosca” (BORGES, apud FOUCAULT, 2000, p. ix). Foucault, então, toma tal catalogação como premissa para discutir uma impossibilidade de pensá-la, que parece desnudar a limitação de nosso próprio pensamento. Como se indaga Foucault: “que coisa, pois, é impossível pensar, e de que impossibilidade se trata?” (FOUCAULT, 2000, p. ix). Daniel Defert cita como exemplo as descrições realizadas por Victor Turner, acerca dos Ndembu da Zâmbia em que antropólogo “descreve um sistema de analogias, similitudes entre propriedades simbólicas cujas interconexões precisamos traçar em uma página em branco a fim de compreender esse sistema ou o ‘espaço de similitudes’” (2013, p. 36). Para Defert, é tal “zona mediana” que Foucault qualifica de arqueologia, “por sob nossas percepções, nossos discursos, nossos saberes, onde se articulam o visível e o enunciável: a linguagem, o olhar e o espaço”.

Acredita-se que é simular um paradoxo supor, por um só instante, o que poderiam ser o mundo, o pensamento e a verdade se o homem não existisse. É que estamos tão ofuscados pela recente evidência do homem que sequer guardamos em nossa lembrança o tempo, todavia pouco distante, em que existiam o mundo, sua ordem, os seres humanos, mas não o homem. (FOUCAULT, 2000, p. 444)

Em uma tentativa de depurar a crítica kantiana de seu adormecimento, e ponderar uma imanentização do transcendental e a sua dessubjetivação (desantropologização) (FAVARETTO, 2010, p. 5), Foucault recorre à possibilidade aberta pela dissolução nietzschiana do homem e a estende para uma perspectiva de um pensamento fora do sujeito antropológico, ecoando a possibilidade de um pensar calcada na reflexão sobre os limites da razão, mas destituída de um modelo antropocêntrico.

No parecer do pensador, é pela morte do sujeito transcendental que o homem poderá se abrir para uma forma, ainda por vir. Mas como suplantará o legado da modernidade que, apesar de deveras recente, já está enraizado na própria genealogia do humano? Uma resposta possível em Foucault é que essa superação se principia de um *a priori* histórico (em uma deturpação proposta pelo filósofo francês do *a priori* kantiano), que “desde o século XIX, serve de solo quase evidente ao nosso pensamento” (FOUCAULT, op. cit., p. 475). Se não podemos conhecer nossa própria episteme por estarmos dentro dela, podemos entrever fronteiras ou limiares, que nos postariam na contingência de tal *a priori* histórico, em que um indivíduo “demasiado humano” possa encontrar condições de vir a desaparecer ou emular novas configurações de existência.

Todavia, o cenário crítico estabelecido pelo filósofo francês, embora insira no homem as condições de sua derrocada, e insinue uma possível (e almejada) superação porvir, se estabelece como um esboço embriológico, até então não aplicável, mediante uma tradição fortemente calcada na modernidade.

Na leitura de Deleuze (1988), o potencial de multiplicidade inerente à constituição da forma-homem poderia contribuir para a singular suplantação do viés antropocêntrico da experiência e conhecimento. A associação do homem com uma complexidade de forças, que, ao mesmo tempo que lhe são externas, também o atravessam – como a linguagem, o silício, os componentes genéticos – já constituem um novo sujeito em potência, uma nova forma. O que Nietzsche nomeou de “o eterno retorno” parece se impor em um modelo de relações, um finito-ilimitado, “onde um número finito de componentes produz uma diversidade praticamente ilimitada de combinações” (ibid., p. 141). Sob tal circunstância, a constituição do sujeito não estaria delegada à dobra “nem [a]o desdobramento que constituiriam o mecanismo operatório, mas algo como *superdobra*, que vemos nas dobras características das cadeias do código genético, nas potencialidades do silício das máquinas de terceira geração” (ibid.). É neste composto formal de forças no homem que se dá o surgimento de uma forma inédita – segundo Nietzsche, o *Übermensch* (o *super-homem*, o *além-homem*) – que, ao tempo que não é nem Deus, nem o homem, “esperamos, não será pior que as duas precedentes” (ibid., p. 142).

Tecnobiopolíticas para um pós-humano

Uma possível renovação do homem, enquanto espécie, a partir de uma conformação científica-tecnológica, é deflagrada diante da brutalidade nas duas grandes guerras e dos avanços científicos vivenciados na primeira metade do século xx. Algumas das perspectivas assimiladas por autores do período antecedem as propostas inquiridas por Foucault, embora possam ser lidas a partir da sua arqueologia do saber e por seus escritos posteriores acerca dos modos de poder.

Em *Abolition of Man*, escrito em 1943, em plena Segunda Guerra Mundial, C.S. Lewis já evocava um desaparecimento do humano a partir de uma perspectiva tecnocientífica e excludente de futuro. Através de uma análise da tendência de domínio progressivo da natureza na escala da trajetória humana, Lewis delineia um horizonte no qual a própria natureza humana teria sido domada. Segundo o autor, os responsáveis por tal conquista já não seriam homens humanos, mas sujeitos que, através de um processo de eugenia e condicionamento, teriam se emancipados da tradição e de seus antecessores (LEWIS, 2009, p. 59). Tendo em vista que o poder de decisão não seria igualmente compartilhado por todos humanos, restaria à grande parcela da população (os condicionados) se prostrar aos desejos de um grupo dominante (os condicionadores) (ibid., p. 61).

O autor dispõe que, ao deterem o poderio de uma sequenciação da espécie, os condicionadores teriam a competência de decidir se devem ou não inculcar uma consciência de preservação do humano, ou mesmo se a espécie deveria ser conservada. Uma vez posta como uma opção a questão da salvaguarda ou não da espécie, já não resta mais valor humano algum a se preservar. Os condicionadores e condicionados já não seriam mais humanos, os primeiros por terem sacrificado sua própria parcela de humanidade para decidir o que a humanidade doravante significará (ibid., p. 63), e os seus sujeitos, os condicionados, por terem se tornado artefatos. Para Lewis, sob tal prisma, “a conquista final do homem provou ser a abolição do homem” (ibid., p. 64).

Uma década após a publicação do livro de Lewis, o filósofo Günther Anders também expõe um panorama tecnopolítico do futuro do humano, ao escrever sobre sua inevitável obsolescência, diante da constatação de suas limitações frente ao potencial das máquinas (ANDERS, 2011), ao que diagnosticou como uma “vergonha prometeica”. Para o autor, tal ignomínia advém do fato de os humanos se sentirem inferiores às máqui-

nas e por serem nascidos, em vez de fabricados. A narrativa de Anders é permeada pelos horrores dos conflitos armados e a ameaça nuclear que pairavam sobre a Europa, ao tempo que conduz o homem da posição de uma espécie de mortais para uma “espécie mortal”.

É claro que, como ator que se transforma, ele desfruta de uma liberdade incomparavelmente menor e colide com limites fixos muito mais cedo do que como um arquiteto de teatro, que “cria livremente” ou como um construtor de acessórios para seu mundo histórico [...] Uma crítica dos limites do homem, isto é, não apenas da razão, mas também dos limites de todas as suas habilidades (fantasia, sentimento, responsabilidade etc.), parece-me o desiderato da filosofia hoje, quando sua produção dá a impressão de ter saltado todos os limites e essa dissolução especial dos limites fez com que os limites de outras capacidades ainda fossem mais visíveis. A vaga especulação sobre nossa finitude, que nunca vem de nossa miséria, mas exclusivamente de nossa morte (que, curiosamente, é metafisicamente mais apresentável que nossa fome), hoje não é mais suficiente. Limites realmente precisam ser traçados. (ANDERS, 2011, p. 33)

A despeito das perspectivas catastróficas ensejadas nas proposições tecnocientíficas e políticas levantadas por Lewis e Anders, são evidenciados embates entre sociedade, tecnologia e possibilidades de regulação e reformulação do homem mediante o avanço das ciências e técnicas. Tais panoramas podem ser lidos sob o escrutínio do pensamento de Foucault, elaborado décadas mais tarde. Nos anos 1970, o autor passou a se dedicar à análise do poder na regulação da vida do homem. As dinâmicas entre a acepção do sujeito e as forças de poder que o atravessam se fazem atreladas, “a temática do homem, através das ‘ciências humanas’ que o analisam como ser vivo, indivíduo trabalhador, sujeito falante, deve ser compreendida a partir da emergência da população como correlato de poder e como objeto de saber” (FOUCAULT, 2008, p. 103).

Em curso ministrado entre os anos de 1975 e 1976, no *Collège de France*, Foucault (1999) aborda a passagem do poder absoluto do feudalismo para o surgimento de um biopoder, nos séculos XVII e XVIII, nas palavras do autor “algo que já não é uma anatomo-política do corpo humano, mas que eu chamaria de uma ‘biopolítica’ da espécie humana” (ibid. p. 289). As regulações narradas nos prognósticos de Lewis, frente aos terrores lançados pela guerra, ressoam um modelo de dominação, que na perspectiva de Foucault, é encetado um século antes, quando emerge uma preocupação com o corpo-espécie, “corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos” (ibid., p. 131), e constitui o surgimento e a consolidação de um tipo diferente de poder,

que o filósofo caracteriza como não jurídico, mas estratégico, “um poder empenhado em gerar forças, fazê-las crescer e ordená-las, ao invés de um poder dedicado a impedi-las, submetê-las ou destruí-las”. Os processos de natalidade, de mortalidade, de longevidade, que se evidenciam na segunda metade do século XVIII, constituíram “os primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle dessa biopolítica (ibid., p. 290).

Quando o poder se torna biopoder, a resistência se torna poder da vida, poder-vital que vai além das espécies, dos meios e dos caminhos desse ou daquele diagrama. A força vinda do lado de fora – não é uma certa ideia da Vida, um certo vitalismo, em que culmina o pensamento de Foucault? A vida não seria essa capacidade da força de resistir? (DELEUZE, 1988, p. 99)

Nos primórdios de uma governabilidade do corpo-espécie, as duas direções em que o biopoder se desenvolve ainda aparecem nitidamente separadas. De um lado a disciplina, manifesta no âmbito das instituições, na aprendizagem; de outro as regulações da população apresentada como demografia, estimativas entre recursos habitantes etc. Diante da multiplicidade de fenômenos que integram a vida social e coletiva, a disciplina torna-se fundamental na formulação de estratégias para gerir a população e garantir a governabilidade. Com estratégias refinadas, a disciplina pode tomar o sujeito em sua individualidade, em sua subjetividade, e coloca-lo à mercê do biopoder. As regulações da população, a partir de um tipo de conhecimento específico, permitem ocupar variáveis relacionadas à riqueza, relacionadas à população e ao equilíbrio entre ambas. Assim se torna possível conhecer e gerir a vida do homem e dos grupos.

A articulação de ambas estratégias, que pode ser observada com afinco no século XIX, não será feita no nível de um discurso especulativo, mas na forma de agenciamentos concretos que constituirão tecnologias do poder (FOUCAULT, 2008, p. 132). A partir de uma série de intervenções e controles reguladores para monitorar, gerir, conduzir as condutas coletivas e seus fenômenos (morte, doença, reprodução), o biopoder torna-se um coadjuvante na prosperidade do capitalismo, e passa a não só gerenciar a vida como também defender um modelo de sociedade. Nas palavras de Foucault (2008), a chegada do biopoder

foi nada menos do que a entrada da vida na história – isto é, a entrada dos fenômenos próprios à vida da espécie humana na ordem do saber e do poder – no campo das técnicas políticas. Não se trata de pretender que, nesse momento, tivesse sido produzido o primeiro contato da vida com a história. Ao contrário, a pressão biológica sobre o histórico fora, durante milênios, extremamente forte; a epidemia e a fome constituíam as duas grandes formas dramáticas desta relação que ficava, assim, sob o signo da morte; por um processo circular, o desenvolvimento econômico, e principalmente o agrícola do século XVIII, o aumento da produtividade e dos recursos ainda mais rapidamente do que o crescimento demográfico por ele favorecido, permitiram que se afrouxasse um pouco tais ameaças profundas: a era das grandes devastações da fome e da peste [...] encerrou-se antes da Revolução Francesa; a morte começava a não mais fustigar diretamente a vida [...]. O homem ocidental aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar, e um espaço em que se pode reparti-las de modo ótimo. Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político. (Ibid., p. 133-134)

Sob tal escopo, com a mudança histórica geral e a mutação nas formas de poder que compõem a sociedade moderna, a área de saúde assume um papel central nas políticas de regulação dos corpos e do organismo social. A gestão dos corpos vivos, com surgimento das políticas de saúde e bem-estar, garante uma conjuntura propícia para o controle e a implementação de suas funções normalizadoras em uma nova ordem científica do poder.

O êxito de tais estratégias reverbera em modos políticos posteriores, ao ponto que remanesce nos dias de hoje. Como disposto por Santaella (2016, p. 24), “de três séculos pra cá, o biopoder e capital irmanaram-se para nunca mais se desligarem, mesmo que pesem as transformações que as revoluções tecnológicas do final do século XIX até os dias de hoje foram instaurando nessa aliança”.

O homem, que na modernidade é projetado à posição sincrônica de ser aquele que conhece e tornar-se objeto de conhecimento (FOUCAULT, 2000), assume a tarefa de pensar sobre si e elaborar o conhecimento científico de sua condição. Através de dispositivos de poder, de disciplina, de vigilância e controle as ciências do homem produzem discursos de saber e verdade. Em um contexto que busca aprimorar as estratégias de governabilidade, o conhecimento sobre o sujeito e população torna-se uma importante ferramenta para a ascensão do biopoder. “O poder não se restringe a reprimir e castigar, mas dele também depende a produção de saber e de verdade” (SANTAELLA, op. cit., p. 20).

Esse poder regulatório, conforme a perspectiva de Foucault, não se reteria em um território localizável, mas é dinâmico, instável e, portanto, heterotópico. Enquanto a heterotopia torna-se então um “dado central”, a heterotopologia torna-se a fenomenologia da dispersão anárquica do poder. “A conclusão desta interpretação é previsível: Não se combate mais o poder, doravante investido em uma miríade de localizações [ou dispositivos], mas a tirania das teorias globalizantes” (DEFERT, 2013, p. 48).

Preciado (2020), coloca que, como deflagrado na pandemia da Covid-19, irrompida nos primeiros meses de 2020, a biopolítica gerencia a vida e as mortes das populações, ao ponto que “todo ato de proteção implica uma definição imunitária da comunidade, segundo a qual ela dará a si mesma a autoridade para sacrificar outras vidas, em benefício de uma ideia de sua própria soberania” (ibid., p. 3). Para o filósofo, tal paradoxo tende a ser normalizado com o estado de exceção. A determinação compulsória do outro do homem como um corpo que ameaça uma soberania sócio-política e que, portanto, é passível de sacrifício.

As democracias liberais e patriarco-coloniais europeias do século XIX constroem o ideal do indivíduo moderno não apenas como agente (masculino, branco, heterossexual) econômico livre, mas também como um corpo imune, radicalmente separado, que não deve nada à comunidade. (Ibid.)

Essa compreensão sobrevive à então decretada morte do homem, e passa a pautar e legitimar políticas neoliberais nos séculos xx e XXI. Sob tal cenário, urge conceber novas táticas para emancipação e resistência. Mas seria possível incorporar uma revolta frente às regulações biopolíticas do Estado? Em uma perspectiva pouco otimista, o pesquisador em filosofia Christian Laval (2019) nos fala de uma tentativa falha em reconhecer um vitalismo na obra de Foucault, empreendida pelos seus próprios leitores. “Na falta de postularmos uma força vital primária, estaríamos encerrados no círculo de poder, já que a resistência que se encontra sempre só a aperfeiçoaria. Que não haja o fora do poder significaria que estaríamos condenados a jamais sair dele” (ibid., 122). A despeito de um derrotismo implícito em sua afirmação, Laval também coloca que, em Foucault, “o desejo de viver de outro modo e pensar de outro modo está enraizado no corpo de cada um, e não na “vida” em geral” (ibid.). Em Pelbart (2019), a resistência às estratégias biopolíticas dominantes se dá na deturpação de seu próprio objeto de controle. “Não se trata de pensar em uma primazia da vida como elemento ou fonte de resistência, e sim em uma lógica de contrapoder, de alavanca para o revide ali mesmo onde incide com maior força o poder, foco privilegiado de seu exercício: a vida, o corpo” (ibid., p. 38).

Para Deleuze (2013), são recorrentes os equívocos na leitura da “morte do homem” proposta por Foucault, que pode recair em interpretações de um extermínio da espécie ou de uma mudança no conceito de homem. “Mas não se trata nem de uma coisa nem de outra. É uma relação de forças, com uma forma dominante que decorre dela”. E continua, “pode ocorrer que as forças do homem entrem em composição de uma forma não humana, mas animal, ou divina” (ibid., p. 118). As múltiplas tentativas de desconstruir o homem, no sentido de pensar a rearticulação das relações de força que o constitui, tem sido um debate crescente frente os avanços tecnológicos que, embora por vezes impliquem em dispositivos de vigilância e poder, também apontam para processos de coevolução entre tecnologias e humano. Sob a perspectiva de Deleuze o debate acerca da forma-vida do homem é ainda ampliado: “Foucault reencontra Nietzsche ao renovar a questão da morte do homem. E, se o homem foi uma maneira de aprisionar a vida, não será necessário que, sob uma outra forma, a vida se libere do próprio homem?” (ibid.).

Pós-humano crítico e a emergência do não humano

Sob a insígnia do pós-humano reúnem-se proposições que, em especial durante a década de 1990, reivindicam uma reformulação de um entendimento de humano frente ao avanço de desenvolvimentos científicos e tecnológicos. Embora o termo ainda permeie investigações nos mais diversos campos de conhecimento, seu uso parece se conformar a vertentes específicas, ao tempo que tem enfrentado uma recomposição por parte dos autores que o legitimaram. Marcada pela insolvência de dualismos e pela desestabilização de um antropocentrismo explícito na tradição ocidental, a eclosão do pós-humano aponta para uma urgência da redefinição do sujeito na pós-modernidade. A notoriedade adquirida pelo tema, propulsionada no contexto das mídias de massa e da cultura, o configurou como um termo-chave para a discussão das transformações experienciadas pelo humano frente à evolução dos dispositivos, processos e no vislumbre de futuros possíveis para a espécie.

Segundo Santaella, em meio à ebulição da pós-modernidade, o prefixo “pós” começou a ser anteposto ao humano, na formação da expressão “pós-humano” (2016, p. 81). A discussão que se principia no contexto das transformações provocadas no corpo do homem a partir da evolução tecnológica, se estende para diferentes áreas de conhecimento, atingindo uma pluralidade de interpretações e significados.

As duas principais características que o “pós”, no contexto do pós-humano, se manifesta são de ordens ontológicas e epistêmicas. Em um segmento ontológico, o humano pode não ser mais humano, o que exigiria repensar a existência e o ser no mundo. Do ponto de vista epistêmico, o humano parece assumir que seu ser e devir são diferentes do que se pensava anteriormente, já não seria mais possível expor como experimentamos e pensamos em termos epistemológicos convencionais. “Questionar o corpo e o sujeito humanos muito além de sua construção discursiva e performativa derruba séculos de crenças epistemológicas, desencadeando poderosas ressonâncias teóricas” (KALTOFEN, 2017, p. 20). De modo semelhante ao proclamado “fim do homem”, de Foucault (2000), o pós-humano não significa “o fim literal do homem, mas o fim de uma imagem particular de nós” (HASSAN, 1977, p. 845).

Felinto e Santaella (2012) propõem explorar o pós-humano, enquanto condição humana promovida pelo estado de coisas vigente, em quatro grandes categorias: a versão cética, a apocalíptica, a popular e a crítica (ibid., p. 35). Enquanto a versão cética descrê da expressão por considerá-la tola, como no caso de De Landa (2003), as versões apocalípticas postulam visões catastróficas para a natureza humana, diante da intensificação dos acoplamentos que as tecnologias têm proporcionado. Por sua vez, o pós-humano popular, parece se estabelecer como a síntese de um imaginário comum herdado das concepções de ciborgue alimentadas pela cultura *cyberpunk*. O sonho de uma junção radical de organismos biológicos e maquínicos, expresso em promessas de “superpoderes” humanos e mesmo de vida eterna, encontra inúmeros adeptos pelo mundo.

Em sua vertente mais conhecida, o pós-humano popular atende por “transumanismo”, um movimento que é dedicado, segundo Joel Garreau (apud WOLFE, 2010, p. xiii), ao “aprimoramento do intelecto humano, físico, e capacidades emocionais, a eliminação de doenças e sofrimentos desnecessários, e a dramática extensão do tempo de vida.” Ferrando (2013) coloca que “o movimento do transumanismo problematiza a compreensão atual do humano não necessariamente através de seus legados passados e presentes, mas através das possibilidades inscritas em suas possíveis evoluções biológicas e tecnológicas” (ibid., p. 27). A autora ainda ressalta que, enraizado em um modelo de humanismo pautado pelo Iluminismo, o transumano pode ser definido como um “ultra-humano”, que expande uma noção de humano como agente hierarquicamente distinto e que preza por um excepcionalismo da espécie (ibid.).

O pós-humano crítico, por sua vez, remonta a discussões já presentes na própria gênese do termo e abre espaço para o debate acerca das correlações traçadas sob o espectro do não humano. Nesse sentido, o *Manifesto Ciborgue* de Donna Haraway ([1985] 2013), pode ser colocado como um texto inaugural. Em sua escrita, a autora propõe uma desconstrução do humano a partir de uma perspectiva de imbricamento com a tecnologia, em que já não resta mais espaço para os dualismos categóricos que se estruturaram na modernidade.

Diante da inegável influência da comunicação e dos dispositivos sobre os corpos, Haraway alude à biopolítica de Michel Foucault como “uma débil premonição da política-ciborgue – uma política que nos permite vislumbrar um campo muito mais aberto” (ibid., p. 37). Como uma criação vacilante, que surge em uma estrutura e a perturba por sua inadequação, o ciborgue é um ser ilegítimo por natureza. Em um contexto que preza por claras divisões e purismos – humano/animal; organismo/máquina; vivo/morto – o ciborgue coagula os opostos. Uma criatura do mundo pós-gênero, sem compromisso com a simbiose pré-edípica, o ciborgue corrrompe o tradicional sentido ocidental das narrativas da natureza. “Com o ciborgue, a natureza e a cultura são reestruturadas: uma não pode mais ser o objeto de apropriação ou de incorporação pela outra” (ibid., p. 39).

A revisão da plataforma do humano também é premente no tratamento que Mignolo e Walsh (2018) propõem ao tema. Na leitura dos autores, o pós-humano é lido como uma etapa seguinte de um “assujeitamento” do humano, que decorre de uma crítica eurocêntrica de um modelo de humanismo, desencadeado por uma tradição hegemônica. Uma suposta universalidade expressa em três momentos, dentre os quais o pós-humano figura como mais o recente, busca manter um controle do significado epistêmico na esfera da cultura, paralelo ao controle do significado e do poder nas esferas econômica e política (ibid., p. 172). A perspectiva dos autores atesta um seguimento de momentos que permitem a construção de uma identidade comum aos conceitos de humano e humanismo, em diferentes momentos ao longo da história organizam-se como: a sua invenção como *homem*₁, no Renascimento, transformada em *homem*₂, na modernidade, estendida ao *homem*₃, o pós-humano (ibid., 171-172).

Considerações preliminares

No contexto que é aqui delineado, o pós-humano crítico é disposto como um pivô para elaboração de algumas das considerações que permeiam um processo de reexame do humano na pós-modernidade. Ao tempo que o conceito se apresenta como um desdobramento dos ricos

debates encetados a partir segunda metade do século xx, também configura-se como um predecessor influente das questões que atravessam a virada do não humano. Enquanto o pós-humano corre o risco de recair no mau entendimento de uma teleologia implícita no prefixo “pós”, o não humano estende “o descentramento do humano até uma dimensão eco e cosmológica” (SANTAELLA, 2017, p. 71).

O modo de construção das relações entre humanos e não humanos é posto sob uma perspectiva renovada neste início de século XXI. Já não se trata de pensar tecnologias como próteses ou dispositivos que operem em detrimento exclusivo do humano. Em um horizonte que enfatiza a convicção de um estado e de uma sociedade que derivam da associação de atores diversos, muitos dos quais não possuem forma humana, uma extensão interespecie ressoa sob um espectro de relações, levando o não humano a se convencionar como uma expressão sintomática do contemporâneo, ao tempo que promove um entendimento renovado de uma condição humana e suas respectivas limitações.

Diferente do que possa sugerir em um primeiro momento, o uso do “não humano” não requer uma supressão ou negação do sujeito, mas tem se mostrado como um mediador útil para uma profusão de terminologias e estudos que se propõem alçar investigação a respeito de entidades para-além-do-humano. Ainda que pensar o gênero humano evoque uma análise pautada por recursos biologicamente hereditários – e, por extensão, do não humano, na ausência de determinadas características –, Kronfeldner (2018) coloca que a adoção de parâmetros exclusivamente biológicos tende a ser imprecisa. Em um estudo direcionado à filosofia da ciência, a autora pontua que a legitimação de uma “humaneza” (*humanness*) a partir de critérios classificatórios, fixos e imutáveis desconsideraria os diferentes níveis de interação entre humano, natureza, cultura e ambiente. Segundo Kronfeldner, esse princípio essencialista, que traz a hipótese da existência de alguma característica única e compartilhada com todos os *Homo sapiens*, que explica porque eles são como são, é um argumento amplamente refutado na filosofia da ciência (*ibid.*, p. 34-35). O não humano, por sua vez, embora revele um palanque de debate acerca das etimologias possíveis para uma revisão crítica do sujeito, suscita ambiguidades. Como proposto na definição de Rocha (2020):

A despeito de uma generalização, que faz a expressão abarcar quase a infinitude do mundo macro e micro, é nessa condição de não ser humano, sua referência, que o lastro nominal se consolida. Em outras palavras, não se constrói uma identificação para o não humano, mas uma exclusão [...] O não humano é mais um conceito que uma coisa, visto serem várias e muitas coisas, uma ideia em vertigem. (*Ibid.*, p. 15)

O termo não se refere a um anti-humano, mas a um campo em expansão que, de maneira paradoxal, exerce uma crítica ao sujeito e àquilo que o excede em suas relações. Ao mesmo tempo que se refere ao homem, o não humano pode abarcar o sub-humano, o inumano, o a-humano e mesmo um “coumano”, em uma apropriação do prefixo *co-*, que expressa concomitância, simultaneidade e, portanto, a compossibilidade de facetas distintas da realidade entre diferentes entidades. Sob tal compreensão, o não humano é retratado a partir das inter-relações entre humano e outros seres, viventes ou não, para além de uma existência singular do sujeito. Para Nascimento (2020),

O não humano, longe de ser o oposto do humano, entretence com este mais de uma relação por assim dizer genética e genealógica. “O que é humano” (se essa pergunta metafísica ainda faz sentido) só pode ser pensado na conexão com seus vizinhos imediatos: os outros viventes, como também os não viventes, que são os objetos, as coisas, as máquinas [...]. Não há uma essência do humano pura, separada do que se considera como o resto do mundo. (Ibid., p. 4)

Ainda que a filosofia de Michel Foucault esteja marcada por leituras precipitadas, a sua obra demonstra relevância para compreender um panorama da teoria crítica que reivindica uma desestabilização dos modelos antropocêntricos de conhecimento. A década de 1960 marca um desvio significativo nos discursos sobre o sujeito humanista. Autores como Louis Althusser, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Roland Barthes e Michel Foucault, com textos significativos sobre o tema no período, lançam perspectivas diversas sobre uma morte do homem. Ao promovermos uma leitura dos fenômenos recentes a partir do pensamento de Foucault é reafirmada uma atualidade de sua obra, ao tempo que permite-nos inserir o não humano em um contexto mais amplo da produção intelectual e pesquisa no último meio século. Muito embora *As Palavras e as Coisas* não figure como uma das obras mais populares do filósofo, algumas das abordagens trazidas no ensaio são reiteradas em seus escritos e palestras subsequentes e influenciam alguns de seus seguidores.

A recente onda crítica a um modelo de humanismo não deve ser lida como um evento isolado, mas como a conjunção de uma série de reflexões e atravessamentos que a antecedem. O fim do homem, promulgado por Foucault, incide em uma forma-homem, como que um encadeamento de fluxos e discursos constituídos por relações de forças que se atualizam através das reconfigurações oferecidas pelo meio. Em 1971, o filósofo participa de um debate com Noam Chomsky sobre a “natureza humana”. O argumento exposto na ocasião corrobora, em certa medida,

a sua colocação anterior. Foucault defende que o conceito de natureza humana não se baseia em modelos científicos, mas desempenha essencialmente o “papel de um indicador epistemológico para designar certos tipos de discurso em relação ou oposição à teologia, à biologia ou à história” (FOUCAULT, 2006, p. 91). De acordo com Foucault, a ideia de uma natureza humana não deriva a uma premissa estritamente científica, mas corresponderia a manobras e discursos que, em relações de poder, tendem a produzir crenças e valores.

Nas últimas décadas, mediante a crescente complexidade de sistemas tecnológicos e científicos, o humano é lançado em uma rede de relações que extrapassam as tradicionais configurações da espécie, o que evidencia uma zona de expansão que exige que sejam incorporadas novas perspectivas e aproximações. Tendo em vista que as definições de humano e de natureza humana podem enfrentar variações no decorrer do tempo, é conveniente explorá-las em sua faceta descritiva, como sugere Kronfeldner (2018, p. 145), com base em sua tipicidade, em propriedades que se apresentam como estáveis em um intervalo temporal.

Sendo assim, em uma perspectiva diacrônica da história da teoria crítica acerca do humano, proposta aqui a partir do pensamento foucaultiano, é possível identificar um esforço renitente em evidenciar a rede de relações à qual esse humano está submetido e se conforma. Nesse sentido, e à luz da virada do não humano, o sujeito já não pode ser isolado como uma forma contentora de habilidades e conhecimentos específicos, mas tende a ser avaliado nas inter-relações que são deflagradas em uma reorientação do foco dos agentes e dos vínculos que se armam.

Referências

ANDERS, Günter. *La obsolescencia del hombre: sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Tradução de Jüsep Monter Pérez. Valencia: Pre-Textos, 2011.

CANDIOTTO, Cesar. Foucault, Kant e o lugar simbólico da *Crítica da Razão Pura* em *As Palavras e as Coisas*. *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 4, n. 1, p. 185-200, jan.-jun., 2009.

DEFERT, Daniel. Heterotopia: tribulações de um conceito entre Veneza, Berlim e Los Angeles. In: FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico, as heterotopias*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: N-1 edições, 2013, p. 33-55.

DE LANDA, Manuel. 1000 Years of War: CTHEORY Interview with Manuel De Landa. University of Victoria, Canadá. *CTHEORY Archive*. Article. 2003. Disponível em: journals.uvic.ca/index.php/ctheory/article/view/14560. Acesso em: 3 jan. 2020.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Tradução: Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

_____. *Conversações 1972-1990*. Tradução de Peter Pál Pelbart, 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2013.

FAVARETTO, Antonio Carlos. *Subjetividade e problematização do transcendental em Michel Foucault*. Tese de doutorado em Filosofia. Unicamp. 2010.

FELINTO, Erick; SANTAELLA, Lucia. *O explorador de abismos: Vilém Flusser e o pós-humanismo*. São Paulo: Paulus, 2012.

FERRANDO, Francesca. Posthumanism, transhumanism, antihumanism, metahumanism, and new materialisms: Differences and relations. *Existenz – International Journal*, Vol. 8, n. 2, p. 26-32, 2013. Disponível em: existenz.us/volumes/Vol.8-2Ferrando.pdf. Acesso em: 3 jan. 2020.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud, Marx*. Princípio, 1997. São Paulo.

_____. *História da sexualidade I. A vontade de saber*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. 13ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Ditos & escritos IV. Estratégia, poder-saber*. Tradução: Vera Lucia Avelar Ribeiro. Organização e seleção dos textos: Manoel Barros da Motta. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Segurança, território e população*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Ditos & escritos III. Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Tradução Inês Autran Dourado Barbosa. Organização e seleção dos textos: Manoel Barros da Motta. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

GRUSIN, Richard. Introduction. In: GRUSIN, Richard (org). *The nonhuman turn*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2015. p. vii-xxxix.

HAN-PILE, Béatrice. The 'death of man': Foucault and anti-humanism. In: O'LEARY, Timothy; FALZON, Christopher (eds.). *Foucault and philosophy*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, p. 118-142.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz (org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. p. 33-118.

HASSAN, Ihab. Prometheus as performer: Toward a posthumanist culture? *Georgia Review*, Vol. 31, No. 4 (Winter 1977), p. 830-850. Disponível em: [jstor.org/stable/41397536](https://www.jstor.org/stable/41397536). Acesso em: 3 jan. 2020.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Introdução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. 2ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

HUISMAN, Denis. *Dictionnaire des philosophes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

KALTOFEN, Carolin. Between radical posthumanism and weak anthropocentrism: The spectrum of critical humanism(s). In: EROUKHMANOFF, Clara; HARKER, Matt (eds.). *Reflections on the posthuman in international relations: the anthropocene, security and ecology*. Bristol: E-International Relations Publishing, 2017. p. 19-28.

KRONFELDNER, Maria. *What's left of human nature? A post-essentialist, pluralist, and interactive account of a contested concept*. Cambridge, MA: MIT Press, 2018.

LAVAL, Christian. Foucault e a experiência utópica. In: FOUCAULT, M. *O enigma da revolta*. Trad. Lorena Balbino. São Paulo: N-1 edições, 2019.

LEWIS, C. S. *The abolition of man*. New York, NY: HarperCollins e-books, 2009.

MANCUSO, Stefano. The roots of plant intelligence. Palestra proferida no TED Global, Oxford, jul. 2010. Disponível em: [ted.com/talks/stefano_mancuso_the_roots_of_plant_intelligence](https://www.ted.com/talks/stefano_mancuso_the_roots_of_plant_intelligence). Acesso em: 3 jan. 2020.

MANCUSO, Stefano. *Revolução das plantas: um novo modelo para o futuro*. Tradução de Regina Silva. São Paulo: Ubu, 2019.

MARTINS, Hermínio. *Experimentum Humanum: civilização tecnológica e condição humana*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012.

MEILLASSOUX, Quentin. *After finitude: an essay on the necessity of contingency*. Preface by Alain Badiou. London: Bloomsbury, 2010.

MIGNOLO, Walter D.; WALSH, Catherine. *On decoloniality: concepts, analytics, praxis*. Durham and London: Duke University Press, 2018.

NASCIMENTO, Evando. Notas sobre o coronavírus e a sobrevivência das espécies. *Pandemia Crítica*. N-1. 2020. Disponível em: n-redicoes.org/textos/66. Acesso em: 3 ago. 2020.

NÖTH, Winfried. Charles S. Peirce como precursor da virada não humana. In: SANTAELLA, Lucia (org.). *Desafios Humanos no contemporâneo*. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2019. p. 65-84.

PELBART, Peter Pál. Estratégia vital. In: PELBART, Peter Pál. *Ensaio do assombro*. São Paulo: N-1 Edições, 2019. p. 23-55.

PRECIADO, Paul Beatriz. Aprendendo do vírus. Tradução de Ana Luiza Braga e Damian Kraus. *Pandemia crítica* (007). São Paulo: N-1 Edições, 2020. Disponível em: n-redicoes.org/textos/26. Acesso em: 31 mar. 2020.

ROCHA, Cleomar. Interação entre humano e não humano. *Diário da manhã*. Goiânia, 20 de janeiro de 2020. Opinião Pública. p. 15. Disponível em: impresso.dm.com.br/edicao/20200120/pagina/15. Acesso em: 3 ago. 2020.

SANTAELLA, Lucia. *Temas e dilemas do pós-digital: a voz da política*. São Paulo: Paulus, 2016.

_____. Ignições das artes contemporâneas na virada especulativa. In: SANTAELLA, Lucia; ROCHA, Cleomar (Orgs.). *Ignições*. Goiânia: UFG, 2017. p. 69-86.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Decolonial, des-outrização: imaginando uma política pós-nacional e instituidora de novas subjetividades. In: DUARTE, Luisa. *21ª Bienal de Arte Contemporânea Sesc_Videobrasil: Comunidades imaginadas: Leituras*. São Paulo: Sesc: Associação Cultural Videobrasil, 2019. p. 20-44.

SOUTO, Caio Augusto. Nietzsche e Foucault: da morte de deus à morte do homem. *Saberes: Revista interdisciplinar de Filosofia e Educação*. Natal, RN, v. 1, n.6, fev. 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

WOHLLEBEN, Peter. *A vida secreta das árvores*. Tradução de Petê Rissatti. Rio de Janeiro: Sextante, 2017.

WOLFE, Cary. *What is posthumanism?* Minneapolis, MI: University of Minnesota Press, 2010.