

# Travessia do niilismo: Ensaio sobre a experiência-limite em Foucault

## *Crossing over the nihilism: Essay on the limit-experience in Michel Foucault*

**Jefferson Martins Cassiano**

Doutorando em Filosofia pela UnB  
jeffmarcas@hotmail.com

**Resumo:** A proposta desse texto é pensar o niilismo possibilitado por uma experiência do pensamento, a partir da noção de experiência-limite de Michel Foucault. Para tanto, adota-se um estilo ensaístico que elabora o argumento sobre temas como a filosofia da suspeita, a morte do Homem e a experiência da crítica literária. Ainda que o niilismo não seja um conceito no qual Foucault se deteve, as implicações de um fenômeno histórico-cultural do niilismo compõem em suas considerações. Nesse sentido, a noção de experiência-limite pode ser uma maneira de se pensar em tempos de niilismo.

**Palavras-chave:** Niilismo; Experiência-limite; Filosofia da suspeita; Morte do Homem.

**Abstract:** *This article aims to think about how nihilism is made possible by an experience of thought, starting from the idea of a limit-experience by Michel Foucault. For this purpose, an essayist style is adopted in order to elaborate an argument on themes such as the philosophy of suspicion, the death of Man and the experience of the literary criticism. Although nihilism is not a concept in which Foucault restricted his research, the implications of a historical-cultural phenomenon of nihilism appear in his considerations. Thus, the concept of limit-experience might be a way of thinking in times of nihilism.*

**Keywords:** *Nihilism; Limit-experience; Philosophy of suspicion; Death of Man.*

### **Introdução**

Desculpe se esta introdução pode parecer uma advertência. A proposta desse texto é pensar o niilismo possibilitado por uma experiência do pensamento, a partir da noção de experiência-limite de Michel Foucault. Para tanto, é preciso distinguir “estar junto” de “pensar com”. “Estar junto” com Foucault significa explorar sua filosofia como se fosse didática: aprender seus conceitos, identificar seus temas, conhecer seus métodos. Seu principal aspecto é determinar com exatidão as informações. Já “pensar com” se refere a um pensamento crítico como se fosse ensaio: expor as ideias, considerar os pontos de vista, sugerir hipóteses. Seu principal aspecto é construir

um argumento reflexivo. Este texto pretende se orientar pelo “pensar com” Foucault na medida do possível de “estar junto” ao autor. Isso possibilita se afastar da leitura didática acerca da arqueologia para ensaiar uma filosofia da suspeita em Foucault. Ainda que o niilismo não seja um conceito no qual Foucault se deteve, as implicações de um fenômeno histórico-cultural do niilismo comparecem em suas considerações. Nesse sentido, a noção de experiência-limite pode ser uma maneira de se pensar em tempos de niilismo.

## Pensar em tempos de niilismo

O niilismo não é um tema conceitual com o qual se ocupa a obra de Michel Foucault. Isso não significa, porém, que o pensador francês não pode contribuir com a reflexão. Lidar com o niilismo é uma questão complexa. Como adverte Bergson (2013, cap. IV; cf. HEGEL, 1969, cap. I), na história da filosofia o “nada” (*nihil*) impulsiona a lógica do dualismo metafísico, na qual a ideia do ser somente se apresenta mediante passagem do não-ser<sup>1</sup>. Costuma-se atribuir ao *Tratado sobre o não-ser* (2007) do sofista Górgias<sup>2</sup> a primeira doutrina do niilismo; também Santo Agostinho, em *De Magistro* (1979), constata as dificuldades que o signo “nada” traz para a comunicação do conhecimento. Nesse caso, para pensamento clássico da antiguidade está em questão a realidade, a verdade e a existência do nada. Na modernidade, se percebe um novo debate expresso na sentença de Leibniz (1982, § 7): “por que existe alguma coisa em vez do nada? Afinal o nada é mais fácil e simples que alguma coisa”. Diante desta questão, o racionalismo, o idealismo e o romantismo se envolvem em disputas acerca dos modelos teóricos. Autores como Jacobi, Stirner, Leopardi, Jean Paul contestam que há uma primazia do nada dentro dos grandes sistemas filosóficos, atribuindo ao termo “niilismo” o tom pejorativo da irracionalidade e da radical negação com que acusam e condenam a impotência das justificativas e fundamentos da realidade pela demonstração dos conceitos lógicos da Razão (PECORARO, 2007). Se a realidade, existência e verdade se tornam dependente da dedução especulativa, então só se pode chegar ao nada.

Com o pessimismo de Schopenhauer (1969, livro IV), o niilismo assume um aspecto positivo, na medida em que a quietude do nada se torna a única salvação para a dor e sofrimento do mundo. No entanto, deve-se a Nietzsche a aceitação do niilismo como fenômeno histórico-cultural que busca definir as civilizações do Ocidente. No pensamento de Nietzsche, o niilismo assume um posto de protagonismo em suas interpretações, principalmente nos últimos anos de atividade do autor. Nietzsche faz do niilismo um termo reticular e complexo em sua filosofia, pois apresenta-o como fenômeno histórico-cultural (*morte de Deus*), como sintoma psicológico (*vontade de nada*) e mesmo como processo antropológico (*último homem*)<sup>3</sup>. Não obstante, o niilismo parece ser necessário para a afirmação do anunciado projeto nietzschiano de transvaloração (*umwertung*) de todos os valores e seus referentes: além-do-homem

1 A partir da crítica de Bergson, considero a dialética de Hegel Ser – Nada – Devir, o ápice dessa lógica.

2 Segundo tese de Górgias: (a) nada existe; (b) se algo existe, não seria cognoscível; (c) se algo fosse cognoscível, não seria comunicável, (d) se fosse comunicável, não seria compreensível.

3 Refiro-me à presença do tema da morte de Deus que ocorre respectivamente nas obras: *Gaia ciência* (1882); *Genealogia da moral* (1887) *Assim falava Zaratustra* (1883-85).

(*Übermensch*), autossupressão da moral e a doutrina do eterno retorno. A partir do filósofo do martelo, o niilismo se vincula decididamente com os sentidos de crise, catástrofe, declínio, decadência. Desde então, o niilismo se enraíza como temática decisiva na filosofia do século XX, presente nas reflexões existencialistas de Sartre e Heidegger. Além disso, próximo à atualidade, autores como Baudrillard, Leo Strauss, Vattimo, Lyotard, Jean-Luc Nancy revisitam e reformulam a questão do niilismo para demandas de nosso tempo.

Nesse sentido, pode o pensamento de Foucault ser inscrito nessa tradição, uma vez que o autor não lida diretamente com esta questão? Ora, apesar de Foucault não procurar definir conceitualmente o niilismo em suas obras, isso não significa que seu pensamento seja indiferente sobre esta questão. O exemplo pontual é a relação entre a morte de Deus e a morte do Homem ao fim de *Les mots et les choses*. Sendo a morte de Deus o símbolo maior para o advento do niilismo, então é plausível pensar que a evocação feita por Foucault tenha como consequência alguma relação com o niilismo. Esta hipótese não pretende ser justificada por uma análise exegética que busque um sentido ocultado pelo autor; ela pode ser considerada a partir de uma *experiência do pensamento*, a qual visa construir um argumento reflexivo que opere com questões pontuais. Esta pontualidade já se expressa com relação à complexidade do termo niilismo. Como visto, o termo adquire conotações de doutrina filosófica, modelo teórico de negação e também episódio de crise cultural. Para os devidos fins desse texto, o argumento se desenvolve a partir das implicações do niilismo nietzschiano. Além disso, eis outro ponto importante: uma vez que ao longo de sua pesquisa Foucault faz referência a temas nietzschianos (morte de Deus, genealogia, vontade de verdade), mas não considera o niilismo com o mesmo rigor, é preciso atingir esta questão por meio de outra via. Nesse caso, o auxílio provém do diálogo entre Jünger e Heidegger sobre a possibilidade de ruptura com a condição do niilismo nietzschiano. É nesse contexto de análise que se pretende argumentar em proveito da experiência-limite.

Não obstante, é preciso se ocupar prioritariamente com a questão: Foucault é um niilista? Não é incomum encontrar o nome de Foucault vinculado as mais variadas discussões sobre o niilismo; no entanto, é a crítica de Merquior que atribui à filosofia foucaultiana a etiqueta de niilista<sup>4</sup>. Em *Foucault ou o niilismo de cátedra*, o autor faz uma avaliação negativa da pesquisa de Foucault, assinalando tanto erros factuais quanto de raciocínio. Merquior (1985, p. 240) também critica a postura intelectual do pensador francês, associando-o ao que chama de neo-anarquismo: “assim, Foucault aparece como sendo altamente representativo de ambos os elementos definidores do neo-anarquismo: negativismo e irracionalismo”. Nesse sentido, o pensamento de Foucault manifesta o sintoma doentio do niilismo de seu tempo, que para Merquior se trata de um tipo de niilismo da negatividade, aquele que ironicamente busca destruir as bases sobre as quais permanece. Além disso, Merquior (1985, p. 247) censura o “cinismo subversivo” de Foucault: “faz parte de seu negativismo beneficiar-se disso [diga-se, a reputação da boa instituição] sem maiores escrúpulos morais”. O comentador não encontra na filosofia de Foucault nenhum lugar para as verdades e o progresso racional

---

4 Para outras considerações sobre o assunto, recomendo a leitura de VEYNE, *Foucault and going beyond (or the fulfillment of) nihilism*, 1992; GLÜCKSMANN, *Michel Foucault's nihilism*, 1992; OLIVIER, *Penser au temps du nihilism*, 1995.

promovido ao longo da história, e por essa razão acusa Foucault de, apesar de tudo, pretender que seu próprio discurso seja laureado com as honras da verdade<sup>5</sup>. Por fim, avalia que Foucault não traz nenhum novo sentido ou avanço à filosofia, sendo apenas mais um capítulo de uma velha história; segundo Merquior (1985, p. 245): “tal como Sartre, há muitos anos, Foucault havia aprendido a destilar o elixir da Pura Negação”.

Poucos acompanham Merquior em suas declarações<sup>6</sup>, uma vez que o comentarista empreende uma “leitura canônica” da filosofia, isto é, aquela que consagra a descoberta das causas e das verdades e suas consequências. Isso leva a crer que a filosofia de Foucault incorre em um grave erro de historiografia, uma vez que é incapaz de explicar as liberdades democráticas a partir de seus termos. Com o passar dos anos, não há mais dúvida sobre a contribuição e importância dos estudos de Foucault para a atualidade. De nenhuma forma o pensamento crítico de Foucault pode se reduzir a um niilismo da negatividade. Os apontamentos de Merquior acertam com relação ao pessimismo niilista nas filosofias pós-guerras, porém se equivocam em seus argumentos. De maneira mais ponderada, Dreyfus e Rabinow (1983, p. 89) expressam que “há, portanto, um sentido importante no fato de que o niilismo de Foucault é sempre um niilismo mitigado. [...] Assim, Foucault não é mais nem menos niilista do que qualquer um em nossa cultura”. Ao contrário de Merquior, a afirmação feita por Dreyfus e Rabinow parece concordar melhor com o que se encontra e percebe das obras de Foucault. Sabe-se que em muitos aspectos a geração pós-guerras de Foucault se alinha com um tipo de pensamento que Ricoeur denomina “mestres da suspeita”: Freud, Marx e Nietzsche (RICOEUR, 1965, pp. 43-44; FOUCAULT, 1994, I, pp. 564-74)<sup>7</sup>.

Esta filosofia da suspeita invariavelmente é atraída para a crise da Razão, ou seja, para uma crítica à crença na racionalidade e aos seus instrumentos de dominação (FOUCAULT, 1990, pp. 35-63)<sup>8</sup>. Nesse caso, faz total sentido entender por meio da filosofia da suspeita qual é a relação de Foucault com o niilismo. Contra a etiqueta de niilista da negatividade dada por Merquior, a resposta de Foucault (1994, IV, p. 386) afirma que “minha opinião é que nem tudo é ruim [negativo], mas tudo é perigoso [suspeita], o que não significa exatamente o mesmo que ruim. Se tudo é perigoso então temos sempre algo a fazer. Tal posição não conduz à apatia [niilismo], mas ao hiperativismo pessimista”. Que se admita esta asseveração de Foucault como ponto de partida. Importa observar o jogo entre ruim, perigoso e apatia e sua tradução em termos de valor negativo, filosofia da suspeita e falta de sentido. Foucault afasta o juízo de valor e com isso a avaliação de valores morais tão fundamentais à genealogia de Nietzsche. Entretanto, concorda com a filosofia da suspeita que busca outras formas de interpretação, o que também se enquadra às pretensões nietzschianas (SAMPAIO,

5 Nesse sentido, Merquior parece acusar Foucault de incorrer no que Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas denominam de *contradição performativa*, isto é, declarar afirmações com pretensões de validade que violam os pressupostos da argumentação.

6 Exemplos mais evidentes de adesão às críticas de Merquior provêm de Sergio Paulo Rouanet, *As razões do Iluminismo* (Companhia das Letras, 1987); Alan Swingewood, *Foucault/Michel Foucault Book* (British Journal of Sociology, 1987, vol. 38, n. 2).

7 Foucault considera que Nietzsche, Marx e Freud desenvolveram novas técnicas de interpretação a partir de uma suspeita da linguagem.

8 Esta é uma característica de pesquisa e reflexão que os trabalhos de Foucault compartilham com a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt.

2013). Logo, a lida de Foucault com a questão do niilismo não se apresenta como avaliação entre bem e mal (NIETZSCHE, 1998, 1ª dissertação), mas como uma análise dos perigos de se viver numa era dos limites extremos (JONAS, 2006, pp. 352-53)<sup>9</sup>. Que seja dito, este risco está instalado de forma permanente após Hiroshima e Nagasaki.

Ora, os perigos do niilismo e a suspeita de sua consumação são temas do debate entre Jünger e Heidegger na década de 1950. Em um texto dedicado a Heidegger, *Sobre a linha*, Jünger adota a definição nietzschiana de niilismo como decadência dos valores supremos. Neste ensaio, “linha” significa o ponto de viragem para o qual se encaminha a história. Como não ocupa nenhum espaço, a linha marca o “grau zero” cujo encontro já coincide com sua ultrapassagem. A tese de Jünger é que o niilismo representa um processo histórico sem ser um lugar no qual o homem pode habitar ou permanecer; experimentar o niilismo é desde sempre questionar seu acontecimento de superação. O autor interpreta a mobilização planetária do trabalho e da técnica como o estado normal do niilismo (NIETZSCHE, 2013, fragmento póstumo 1887, 9[35]). Trata-se de um impiedoso efeito de massificação, cuja ordem é a automação e disponibilidade total.

A resposta de Heidegger acontece cinco anos após o texto de Jünger, intitulado *Em direção à questão do ser*. Diferente de Jünger que se propõe a pensar para além da “linha”, Heidegger direciona seu questionamento justamente “sobre” a linha. O filósofo de *Ser e Tempo* parece hesitar quanto à definição do niilismo como estado normal, uma vez que compreender a essência do niilismo implica em afirmar a consumação do esquecimento do ser. Ao contrário de Jünger, para quem pensar o niilismo já promove a tentativa de se pensar para além dele, Heidegger recusa que tal ultrapassagem possa ser realizada. Isto deve-se à compreensão de Heidegger de que estar para além da linha do niilismo significa a impossibilidade de se manter a mesma linguagem. Para que a travessia da linha se efetue, é necessário que a própria linha permaneça fixa em algum ponto; porém, segundo Heidegger, o homem e sua linguagem são eles mesmos a “linha” que se quer cruzar. Logo, a tentativa de cruzar a linha permanece condenada à ilusão de que há no niilismo algo como um fim. Para Heidegger (1994, p. 109), “o homem não está somente na zona crítica da linha. Ele mesmo é [...] essa zona e, portanto, a [própria] linha” de modo que “em nenhum caso é a linha pensada como signo da zona do niilismo consumado, aquilo que está frente ao homem como algo ultrapassável. Então também cai a possibilidade de um *trans lineam* e de seu cruzamento”. Antes de pensar a “linha” e sua travessia, se trata de pensar o ser do homem (*Dasein*) e seu lugar no niilismo, seu lugar “sobre” a linha<sup>10</sup>.

Enfim, o debate entre Jünger e Heidegger introduz um objetivo para este texto: pensar em tempos de niilismo. Logo, a hipótese de pesquisa adotada se refere a uma experiência do pensamento que, de acordo com Foucault (1984, pp. 14-15), se trata de

---

9 Refiro-me a um sentimento de que da tecnologia e da medicina podem ocorrer *de modo programado* tanto *o melhor* (a felicidade humana, o bem-estar social) quanto *o pior* (a guerra, a epidemia). Tal posição assemelha-se a proposta da *heurística do medo* de Hans Jonas: “O enorme impacto do princípio responsabilidade não se deve somente a sua fundamentação filosófica, mas ao sentimento geral [...] de que algo poderia ir mal para a humanidade, inclusive o tempo poderia estar em posição no marco de crescimento exagerado e crescente das interferências técnicas sobre a natureza, de pôr em jogo a própria existência”.

10 Um comentário sobre a correspondência entre Jünger e Heidegger é feito por Alain de Benoist, *Jünger Heidegger & nihilism*, traduzido para língua inglesa por Greg Johnson, disponível em: <https://www.counter-currents.com/2010/07/junger-heidegger-nihilism/>. Acesso em: Jan/2020.

um esforço para abrir espaço a um movimento de transformação que considere “filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento”, o que consiste em “tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente”, e não por acaso Foucault imediatamente menciona que “o ‘ensaio’ – que é necessário entender como experiência modificadora [...] – é o corpo vivo da filosofia”. É justamente esta tentativa ensaística que se quer aplicar ao que parece ser o ápice da suspeita foucaultiana: a morte do Homem. Não obstante, deve-se considerar que esta suspeita está atravessada pelo niilismo nietzschiano da morte de Deus. Ora, assim como o debate entre Jünger e Heidegger, a suspeita de Foucault pode implicar em uma travessia do niilismo.

### **Morte de Deus, morte do Homem**

Se observada desatentamente, a sentença na qual Foucault (1966, p. 353) afirma ser a morte de Deus sinônimo para a morte do Homem parece ser claramente enunciada por um niilista. Contudo, a filosofia de Foucault não se define nesse termo. Nesse caso, é fundamental contextualizar a obra *Les mots et les choses* e suas referências a Nietzsche. *Les mots et les choses* é uma das principais obras de Foucault e teve uma recepção especialmente pautada pela leitura da epistemologia francesa praticada na época (FOUCAULT, 1994, IV, pp. 763-76). No entanto, a obra chama a atenção pela abrangência de temas e abordagens realizadas pelo autor, pois embora o principal conceito apresentado seja o de *épistémè*, Foucault inicia e encerra seu livro com a polêmica da iminente morte do Homem. Essa iminência, por sua vez, está atrelada à filosofia da suspeita nietzschiana conduzida, ou então ao menos iniciada, pela morte de Deus. Ora, se a morte do Homem resulta da morte de Deus, e se a morte de Deus é o maior símbolo propagado por Nietzsche para o advento do niilismo, logo se percebe haver alguma implicação entre o pensamento foucaultiano e o niilismo. A questão é justamente entender: qual implicação?

É difícil negar que Nietzsche seja a referência quando se trata da morte de Deus, mesmo que autores como Mainländer, Hegel, Heine, Feuerbach, Marx, Dostoiévski já tivessem tematizado esse assunto previamente (SAMPAIO, 2012). Contudo, o anúncio de Nietzsche de que ‘Deus está morto!’ não deve ser visto como uma simples profissão de ateísmo ou mera especulação metafísica; Nietzsche utiliza esses elementos para deles extrair as consequências de um niilismo negativo<sup>11</sup>. Trata-se, portanto, de um procedimento que não busca inquirir provas acerca da existência de Deus, mas de realizar uma crítica genealógica de seu ideal (CONSTÂNCIO, 2010). Nesse sentido, parece apropriado que se interprete Nietzsche como um diagnosticador da crise da civilização ocidental, em vez de assassino de Deus. Na filosofia nietzschiana, a morte de Deus pode representar tanto a síntese de sintomas da decadência cultural do Ocidente quanto a consequência de uma radical consumação dos ideais e valores da Modernidade. Assim, pode-se atribuir à morte de Deus o aspecto de fenômeno histórico-cultural da Modernidade, o mesmo sentido empregado por Foucault ao relacionar a morte de Deus à morte do Homem (MOURA, 2005; GIACOIA, 1997).

---

11 Justifico esse argumento em outra ocasião. Cf. CASSIANO, *A lógica do niilismo*, 2018, pp. 258-85.

No famoso aforismo 125 de *A gaia ciência*, indaga o homem louco: “Procuro Deus! Procuro Deus! Para onde foi Deus?”, ao que se segue, “já lhes direi! Nós o matamos – você e eu. Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!”. Mais do que um atestado de ateísmo, Nietzsche aponta para a ruptura com o vínculo transcendente que transfere garantias aos valores supremos da civilização europeia. Para Heidegger (2003, p. 479), a palavra de Nietzsche: “Deus está morto!”, nomeia o colapso do âmbito das ideias (mundo suprassensível) e dos ideais (transcender ao divino) da existência humana: “se Deus está morto enquanto o fundamento suprassensível e quanto à meta de todo o real [...] então não resta mais nada, junto a que o homem possa se manter e em direção a que ele possa se direcionar”. Desse evento decorre a tomada de consciência histórica que visa compreender a existência humana não-divina e sem qualquer sentido teleológico.

Por essa razão, Nietzsche (2001, § 357) exalta o ateísmo como sinal de força e vigor contra o ideal ascético da moral de rebanho: “o ateísmo incondicional e honesto é o pressuposto de sua colocação dos problemas, como vitória obtida com grande custo pela consciência europeia”. Em um sentido similar, Nietzsche (2001, § 370) proclama seu próprio pessimismo: “chamo, portanto, a esse pessimismo do futuro – porque vai chegar! Vejo-o avançando – o pessimismo dionisíaco”. Ateísmo e pessimismo são aspectos da vida moderna assumidos por Nietzsche (2013, fragmento póstumo 11[411]) e que conduzem sua reflexão até seu ponto mais trágico, sua autoafirmação: narrar como o primeiro niilista que viveu o niilismo até o fim, a história dos próximos 200 anos. Assim, no que diz respeito aos sintomas de decadência, a morte de Deus, como o grande acontecimento da Modernidade, assinala o aumento do pessimismo e do ateísmo no pensamento ocidental, resultado da prostração de um pensamento tipicamente metafísico, especulativo e moral (KAUFMANN, 1974, pp. 97-106; STRAUSS, 1953)<sup>12</sup>.

Já com relação à radical consumação dos valores e ideais da Modernidade, pode-se interpretar a morte de Deus como a exigência extrema dos preceitos da *Aufklärung*. Entendida como processo de desmitificação (ADORNO; HORKHEIMER, 1985), a *Aufklärung* eleva a liberdade da vontade humana acima das superstições que outrora governavam, iniciando um movimento de autonomia do homem em todas as questões (KANT, 2013), cujo resultado deve executar o total esclarecimento e emancipação social. Nietzsche, entretanto, crê que os ideais de esclarecimento e emancipação expiram na sombra enquanto a autonomia da vontade permanece cativa da Razão. A *Aufklärung*, em vez de extirpar os ideais divinos, erigiu a Razão como seu ídolo mais auspicioso, censurando os instintos e afetos em favor de conceitos lógicos, isto é, subvertendo o valor da vida em idealismo; nesse caso, o idealismo representa um dos tipos do que Nietzsche (1998, 3ª dissertação) chama de ideal ascético. Segundo Nietzsche (2006, cap. 3, § 4): “os ‘conceitos mais elevados’, isto é, os conceitos mais gerais, mais vazios, eles [os filósofos] põem no começo, como começo”, concluindo que “assim os filósofos chegaram ao seu estupendo conceito de ‘Deus’... O último, o mais tênue, mais vazio é posto como primeiro, como causa em si, como ente realíssimo”.

---

12 Incluo com ressalvas a interpretação de Leo Strauss, que considera Nietzsche o primeiro filósofo que enfrenta o problema do relativismo; porém, diferente do ateísmo e do pessimismo, Nietzsche não se refere ao relativismo como fenômeno cultural de seu tempo.

Nesse caso, tanto os ideais da Razão esclarecida quanto os do Deus-metafísico desvelam um vazio da mesma espécie: a crença no nada. Assim, a morte de Deus, em vez de dissipar o niilismo rumo à liberdade irrestrita, reserva um caráter negativo e incompleto, pois para Nietzsche (2006, cap. IV, § 8), “o conceito de Deus foi, até agora, a maior objeção à existência... Nós negamos Deus, nós negamos a responsabilidade em Deus: apenas assim redimimos o mundo”. O resultado obtido com a morte de Deus expressa um niilismo negativo. Enquanto o pessimismo e ateísmo se vinculam ao niilismo à medida que refutam a concepção divina do homem, a crítica genealógica às categorias da Razão (GIACOIA, 2013, pp. 223-30) revela as consequências mais extremas da catástrofe do pensamento especulativo, metafísico e moral. Estes aspectos atestam o niilismo como uma crise histórico-cultural do fenômeno da decadência; nas palavras de Nietzsche (2013, fragmento póstumo 9[35]): “em que os valores supremos se desvalorizam”, expresso pela sentença: Deus está morto!

Foucault está atento a este evento chamado por Nietzsche (1998, § 27) de “niilismo europeu”, no qual os valores supremos decaem. Em *Les mots et les choses*, o autor parece suspeitar que a morte do Homem se anuncia como um acontecimento inevitável. No entanto, ao se referir à morte de Deus, evoca uma tensão ao confrontar interesses de uma arqueologia do saber com uma predileção pela filosofia da suspeita. Pode-se dizer que essa tensão se manifesta quando o programa arqueológico afirma que o Homem é uma invenção recente, cuja aposta (ou suspeita) seja que o limiar de uma nova *épistémè* venha apagar o Homem como se fosse um rosto de areia na beira do mar (FOUCAULT, 1966, pp. 396-98; cf. também p. 353, p. 319). Como nota com perspicácia Ricoeur (1967, pp. 800-21), uma análise tal como pretendida pela arqueologia foucaultiana compreende o Homem como um *corpus* fechado, limitado, já constituído e, nesse sentido, um arquivo morto, pois a arqueologia visa realizar a descrição dos discursos dispersos na história, e assim restituir o enunciado sem enunciador. Este aspecto da arqueologia tem para Foucault (1994, I, pp. 607-08) um sentido bastante preciso: indicar a relação ambígua do Homem como sujeito consciente de que sabe e como objeto possível para o saber; segundo Han (2002, cap. I) essa ambiguidade gera dois tipos de análise: a empírica e a transcendental.

Não obstante, Foucault (1969, p. 25) também afirma ser a arqueologia uma “empresa na qual se tenta desfazer as últimas sujeições antropológicas; empresa que quer, em troca, revelar como essas sujeições puderam se formar”. Esta característica que se prolonga pela fase genealógica de Foucault, em *Les mots et les choses* passa pela questão da antropologia kantiana. Nesse ponto, a investigação arqueológica se mescla à filosofia da suspeita, na medida em que Foucault (1966, p. 359) declara que “a ‘antropologização’ é, em nossos dias, o grande perigo no interior do saber”. Foucault (1966, p. 353) atribui a Kant a formação do discurso moderno interessado em universais antropocêntricos ao reportar as questões críticas (o que posso saber?; o que devo fazer?; o que é permitido esperar?) à custa da questão: o que é o Homem? Isso constitui o que Foucault chama de sono antropológico do pensamento moderno. Justamente neste contexto o filósofo francês faz referências a Nietzsche, pois tal sono se manifesta em um fenômeno histórico-cultural da Modernidade, que sem ser nomeado de niilismo por Foucault, relaciona a morte de Deus à morte de Homem.

Enquanto Nietzsche cria um tipo de antagonismo ao relacionar a morte de Deus com a promessa do *übermensch*, Foucault se refere à morte de Deus e do Homem em um tipo de concepção agonística (CASTELO BRANCO, 2015, p. 38)<sup>13</sup>, na qual se implicam os discursos antropocêntrico e metafísico; assim diz Foucault (1966, p. 396): “Em nossos dias, e Nietzsche ainda indica de longe o ponto de inflexão, que não é tanto a ausência ou a morte de Deus que se afirma, mas o fim do homem [...] descobre-se então que a morte de Deus e o último homem estão vinculados”. Para Nietzsche (2001, § 108), o último homem é aquele que consuma a hipocrisia moral à medida que, mesmo após a morte de Deus, procura a sombra do Deus morto no fundo da caverna. Pode-se dizer que para Foucault esta sombra tem os contornos do discurso antropocêntrico, que aliado às tecnologias de biopoder, tende a conduzir a um perigo semelhante ao niilismo examinado por Jünger e Heidegger: fazer da disposição total da vida sua principal negação (PELBART, 2013, p. 14). Nesse sentido, como observa Castro:

A “morte de Deus”, a dissolução dos valores absolutos [niilismo], não possui, para Foucault, nenhum sentido reapropriativo, isto é, a afirmação da “morte de Deus” não implica a recuperação de uma essência humana alienada no divino. Não se trata, de nenhuma maneira, de negar o divino para afirmar o humano. A “morte de Deus” e a “morte do Homem” são [ocorrências] contemporâneas. A arqueologia é uma filosofia carente de toda a referência absoluta, seja divina ou humana, metafísica ou antropológica. (CASTRO, 1995, p. 31)

Percebe-se nesta declaração um aspecto no qual a morte do Homem reverbera por toda a filosofia foucaultiana, visto que por meio desta problematização desponta o surgimento da questão do Homem como uma forma de diagnosticar o presente, segundo atesta Foucault (1994, IV, pp. 222-23): “procurei produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura. Tentei, nessa perspectiva, três modos de objetivação que transformaram os seres humanos em sujeitos”, concluindo que “não é então o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa”.

Em comentários que envolvem a questão acerca da morte do Homem, o posicionamento de Foucault se torna mais preciso e consistente. Nesse caso, mesmo que de um modo um tanto esquemático, pode-se apreender a tese mantida pelo pensador francês a partir de algumas declarações. Assim, a princípio se observa que para Foucault (1994, I, p. 542) o tema da morte do Homem surge a partir de “Nietzsche quando este mostrou que a morte de Deus não era a aparecimento, mas, sim, o desaparecimento do homem, que o homem e Deus tinham estranhas relações de parentesco [...] que Deus estando morto, o homem não poderia não desaparecer”. Se para Nietzsche a morte de Deus se manifesta na decadência dos valores supremos, ou seja, no niilismo europeu, no pensamento foucaultiano (1994, I, p. 202) o parentesco da relação Deus-Homem tem na linguagem o domínio privilegiado de seu efeito: “mais do que nossa afetividade pelo medo do nada, é em nossa linguagem que a morte de Deus tem profundamente repercutido”. Essa identificação viabiliza um argumento interessante: não é na experiência vivida (em termos fenomenológicos) que a morte

---

13 Segundo Guilherme Castelo Branco, a concepção *agonística* da filosofia de Foucault concerne ao enfrentamento entre indivíduos e grupos com diferentes forças (políticas, econômicas) e objetivos distintos no campo sócio-histórico.

de Deus/Homem é sentida; antes é a partir da ausência de funções unificadoras da experiência (como Deus, Homem, Autor, Sujeito, Obra) que se revela o espaço vazio de onde o próprio ser da linguagem emerge.

Foucault (1994, I, p. 817) corrobora a conjuntura da morte do Homem e do ser da linguagem em uma conferência prestada à Sociedade Francesa de Filosofia, na qual afirma que “a morte do homem é um tema que permite revelar a maneira pela qual o conceito de homem funcionou no saber” de modo que “não se trata de afirmar que o homem está morto, mas a partir do tema [...] trata-se de ver de que maneira, segundo que regras se formou e funcionou o conceito de homem”, concluindo de maneira irônica: “contenhamos, então, as lágrimas”. Trata-se de uma crítica às atribuições de originalidade criadora, unidade fundadora do discurso, sentido unívoco (FOUCAULT, 2012)<sup>14</sup> produzido pela função discursiva do conceito Homem. O sono do discurso antropocêntrico se deve a tentativa de recompensar no Homem o funcionamento garantido no pensamento metafísico por Deus, pois segundo Foucault (1994, I, p. 502): “a experiência tem mostrado que, ao se desenvolverem, as ciências do homem conduzem antes ao desaparecimento do homem mais do que a sua apoteose”. Daí o prestígio do autor às chamadas ciências do inconsciente, ou ciências estruturais, cujo (contra-) discurso induz ao desaparecimento do Sujeito, à morte do Homem. E dentre essas ciências elogiadas por Foucault (1994, I, p. 544), a literatura é a mais significativa por cumprir uma função analítica do discurso: “a literatura é o lugar onde o homem não cessa de desaparecer em benefício da linguagem. Onde ‘isso fala’ [ça parle], o homem não existe mais”. Não obstante, é na própria literatura que Foucault (1966, p. 395) encontra uma função crítica da experiência: a literatura “se liberando enfim do que ela teria a dizer para não mais falar senão do fato de que ela é linguagem”. A literatura cortejada por Foucault é aquela que não reduz a linguagem à ordem do Homem, mas aquela que experimenta pensar a linguagem no espaço vazio de sua ausência.

Enfim, este breve esquema de comentários de Foucault tenta expressar um importante aspecto constituinte da tensão entre a análise arqueológica do discurso e a filosofia da suspeita em *Les mots et les choses*. A arqueologia não pode escapar de uma concepção metanarrativa da história como simples periodização sem fazer uso à experiência<sup>15</sup>. A relação entre a morte de Deus e a do Homem aparece como recurso utilizado pelo autor para pensar as objeções do discurso antropocêntrico em termos de experiência. Assim, pode-se dizer que é preciso experimentar a morte do Deus-metafísico, provar seu acontecimento no discurso antropológico para se desvencilhar dos perigos que a própria obra foucaultiana investiga, tais como a normalização da

---

14 Essa crítica se aproxima da ideia expressa pelo termo “*différance*” da desconstrução de Jacques Derrida (*La différance: Marges de la philosophie*, 1972), uma vez que a definição de um significado é sempre protelada na definição de outro significado, e assim por diante, de modo que não há um sentido último que possa impor à linguagem seu limite.

15 Vale esclarecer que o pensamento de Foucault apresenta diferentes “experimentações” da experiência: em *Histoire de la folie* (1961) há uma concepção fenomenológica na descrição da experiência da loucura, referentes à termos como consciência trágica ou crítica; em *Les mots et les choses* (1966) e textos desse período, Foucault elabora a ideia de experiência-limite; já em *Qu'est-ce que les Lumières* (1990) e nos últimos textos, surge na obra de Foucault a noção de experiência atrelada à atitude crítica pensada a partir de um *ethos* filosófico. Indico como principais leituras: GUTTING, *Foucault's philosophy of experience*, 2002. O'LEARY, *Rethinking experience with Foucault*, 2010. FERNÁNDEZ, *Foucault y Rorty*, 2010.

sexualidade, a marginalização das condutas, o enclausuramento dos corpos, a biopolítica como prática social.

Ora, o niilismo de Nietzsche não é justamente a crença de que a sentença “Deus está morto!” é uma consequência extrema da lógica que preside a *Aufklärung*. No entanto, Foucault (1994, IV, p. 669) não repete uma genealogia dos valores tal como faz Nietzsche, pois adota a linguagem literária como um campo privilegiado de pesquisa para extrair das consequências do niilismo (a morte de Deus) uma forma de problematização (a morte do Homem). Logo, pode-se dizer que a morte do Homem conduz Foucault a lidar com a experimentação do niilismo, tanto que seu pensamento busca outra maneira de apontar que a morte do Homem condiciona o que se pode chamar de experiência-limite.

### **Experiência-limite: o Outro do discurso**

Percebe-se que o tema da morte de Deus possui implicações diferentes para Nietzsche e Foucault. Para o filósofo do martelo, a ideia caracteriza o advento do niilismo; já para o arqueólogo francês, é uma filosofia da suspeita que se encontra assinalada nessa tese. Tal filosofia da suspeita se mantém em tensão com a arqueologia, de modo que pode-se distinguir entre a análise do discurso que tem por objeto as ciências do Homem, e as referências à experiência que se destinam à subjetividade. Contudo, é na parte final de sua pesquisa que Foucault dedica ao conceito de experiência uma função central em seu pensamento, quando acresce a sua reflexão o termo *si mesmo* (*soi*), o qual se expressa por meio da experiência e é analisado na forma de subjetividade (FOUCAULT, 1994, IV, p. 697)<sup>16</sup>. Pode-se dizer que dada esta perspectiva foucaultiana, a noção de experiência vem servir como uma prova do acontecimento (FOUCAULT, 1990, pp. 47-48)<sup>17</sup> das produções de discursos, dos efeitos de relações de poder e das técnicas de condutas individuais.

A relevância de se atentar para os aspectos de uma filosofia da suspeita está justamente na possibilidade de destacar a noção de experiência pretendida pelo autor. Enquanto que para Nietzsche o niilismo implica em sintomas de decadência (pessimismo e ateísmo) e em consequência da lógica da *Aufklärung* (idealismo e metafísica), pode-se dizer que para Foucault o niilismo adquire contornos de um fenômeno histórico-cultural conduzido na forma de um discurso antropocêntrico. Isso significa que a morte do Homem serve de recurso a Foucault para problematizar a questão do sujeito não apenas no regime dos saberes, mas também, como pretendo deduzir, no domínio da subjetividade sob a forma de uma experiência-limite. Para tanto, Foucault busca apoio na linguagem da literatura, ou dito com maior exatidão, em certa forma de crítica literária francesa. Em particular, durante a década de 1960, a crítica literária desempenha uma função fundamental para orientação das interrogações filosóficas do autor. É nesse contexto que pode-se entender como se relaciona a passagem da morte do Homem para o que o pensador francês chama de ser da linguagem.

---

16 Foucault afirma ter se dedicado a estudar três domínios da experiência: experiência com relação à verdade, ao poder e à conduta individual.

17 Foucault emprega o neologismo “*éprouve d'événementialization*”, que pode ser traduzido como acontecimentalização ou eventualização.

O tema do ser da linguagem aparece com frequência em *Les mots et les choses* e outros textos de Foucault (1994, I, pp. 233-50; pp. 518-40). Novamente, Foucault evoca Nietzsche, o filósofo-filólogo, como ponto de inflexão do pensamento moderno quando, ao se desviar das designações em si (as essências) lhe interessa quem é designado (as contingências). Diante da pergunta de Nietzsche: quem fala? Foucault (1966, pp. 316-17; cf. também pp. 394-96) encontra a resposta na literatura de Mallarmé: a própria palavra! Nesse ponto se efetua a transição da morte do Homem para o ser da linguagem na filosofia de Foucault (1994, I, pp. 282-83), pois “quem fala”, certamente não é o Homem a partir de sua natureza humana ou consciência de si, mas “a própria linguagem” a partir do distanciamento de toda a origem. Portanto, a reflexão sobre o ser da linguagem revela a abertura da literatura enquanto experiência, em distinção ao discurso enquanto linguagem praticada pela Ciência. Trata-se, enfim, de uma maneira de posicionar a experiência-limite como o Outro do discurso.

Em suas análises, Sabot (2006, pp. 187-88) confere grande importância à literatura no pensamento de Foucault: “a experiência literária aparece de modo recorrente em *Les mots et les choses* como experiência-limite, experiência dos limites ou limiões, no qual o pensamento é atirado para fora dele mesmo, onde se desata a ordem do discurso e onde o impensado se torna possível”; chegando a afirmar que “a arqueologia das ciências humanas encontra sua razão de ser e seu resultado [...] em uma arqueologia da literatura (analisando, em termos de uma ontologia da finitude, a experiência-limite da linguagem)”. De certa maneira, a literatura situa o ponto extremo da modernidade, no qual o pensamento moderno tenta se desvencilhar de si mesmo. Para Foucault, na literatura de Sade, Mallarmé, Roussel coincide o que é tornado impossível de pensar e a possibilidade de se pensar diferente. Ainda segundo Sabot (2006, p. 115), a literatura se relaciona com “a experiência do ser da linguagem, a partir da qual se desfaz a trama de um pensamento e de um saber estabelecidos a partir da figura do homem”, de modo que tal experiência “designa então o limiar crítico da *épistémè* moderna, isto é, esta margem de contestação e transformação”. A literatura moderna apresenta, então, a experiência de pensar o ser da linguagem sem ter que pensar o Homem como sua fonte autêntica<sup>18</sup>.

O apelo ao ser da linguagem é fundamental para as pretensões de filósofo francês, pois por meio dessa temática alcança os usos da linguagem; dito em termo foucaultiano, as práticas discursivas. Percebe-se, então, que Foucault entende (1969, pp. 236-40), por um lado, os usos da linguagem na forma de conhecer, instaurados pelas práticas discursivas, sobretudo das ciências, sendo o objeto de estudo da arqueologia; por outro lado, Foucault (1969, pp. 251-55) identifica na literatura usos da linguagem que não são atidos propriamente à forma de conhecer, mas à forma de experimentar<sup>19</sup>. Eis o lastro formado até a experiência do pensamento foucaultiano: uma vez que na morte de Deus já vigora a experiência do niilismo, a morte do Homem se apresenta como consciência de tomar a si mesmo como problema. Nesse sentido, por meio do

---

18 FOUCAULT, *Literatura e linguagem*; texto inédito de 1964, traduzido e publicado por Roberto MACHADO, *Foucault a filosofia e a literatura*, 2005, em anexo.

19 Embora a arqueologia analise as figuras epistemológicas da história das ciências, Foucault afirma a possibilidade de outras arqueologias, como a da sexualidade ou a do saber político, porém não se refere textualmente à literatura.

ser da linguagem se tem um espaço possível onde a morte do Homem (suspeita do nihilismo) se relaciona com a experiência de si mesmo (subjetividade).

Em *Les mots et les choses*, o autor identifica duas formas discursivas relacionadas à questão da subjetividade: a dialética e a fenomenologia. Foucault (1966, pp. 331-33) dedica algumas objeções à fenomenologia existencial e sua concepção de experiência vivida (*vécu*) por entender na fenomenologia um discurso no qual se misturam o domínio empírico do sujeito e o tema transcendental do sentido<sup>20</sup>. Assim, a análise do vivido tenta conciliar natureza humana e história cultural, uma vez que adota o corpo como o espaço no qual todos os conteúdos empíricos são dados à experiência; e que interpreta a identidade temporal experimentada imediatamente nas significações sedimentadas (O'LEARY, 2009)<sup>21</sup>. A busca por uma subjetividade autêntica capaz de compreender o sujeito-homem em sua totalidade faz com que a fenomenologia existencial tente fundar uma consciência de si intencional junto à experiência originária doadora de sentido. Não obstante, ao retomar este assunto anos depois, em uma entrevista de 1978, Foucault insiste que o desenvolvimento teórico da fenomenologia repousa sobre o problema da experiência vivida (*vécu*), a qual o filósofo francês utiliza como contraste para definir sua noção de experiência-limite.

A entrevista concedida a Duccio Trombadori em 1978 é bastante prolixa e informativa, e chama a atenção o fato de que nesse momento Foucault apresenta certos aspectos que são determinantes nos últimos anos de pesquisa. Trata-se do esforço para fazer da ideia de experiência-limite o *leitmotiv* que organiza os diversos interesses e objetivos de seus livros até então (MILLER, 1995; MACINTYRE, 1993, pp. 54-60)<sup>22</sup>. Assim, Foucault (1994, IV, p. 43; SABOT, 2006) começa por avaliar a fenomenologia existencial, afirmando que “a experiência da fenomenologia é, no fundo, certo modo de lançar um olhar reflexivo sobre um objeto qualquer do vivido, sobre o cotidiano em sua forma transitória para dele apreender sua significação”, de modo que “a fenomenologia procura recuperar a significação da experiência cotidiana para reencontrar em que o sujeito que sou é efetivamente fundador, em suas funções transcendentais, dessa experiência e dessas significações”. Em litígio com essa tradição da fenomenologia existencial praticada na França nas décadas de 1940-50, Foucault decide se orientar pela literatura para dela se apropriar de aspectos centrais para sua pesquisa. Desse modo, Foucault (1994, IV, p. 43) declara que “para Nietzsche, Bataille, Blanchot, ao contrário, a experiência é tentativa de alcançar certo ponto na vida que seja o mais perto possível do insuportável [*invivable*]. O que é requisitado é o máximo de intensidade, e ao mesmo tempo, de impossibilidade”, uma vez que “a experiência em Nietzsche, Bataille e Blanchot tem por função arrancar o sujeito de si mesmo, fazer com que ele não seja mais ele mesmo

---

20 Justifico este argumento em outra ocasião. Cf. CASSIANO, *O pensamento crítico de Foucault*, 2017, pp. 157-78.

21 Em suas análises, Foucault deixa de mencionar que na tradição da filosofia alemã é de fundamental importância os conceitos de *Erlebnis* e *Erfahrung* para se referir à experiência; geralmente *Erlebnis* diz respeito à experiência imediatamente vivida, enquanto que *Erfahrung* corresponde à experiência refletida. Autores como Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Walter Benjamin, entre outros, empregam definições próprias ao uso que fazem destes conceitos em seus estudos.

22 James Miller radicaliza essa ideia ao fazer da experiência-limite não apenas um *leitmotiv* da filosofia foucaultiana, mas também por fazer da experiência-limite o próprio modo de vida do filósofo francês. Por se tratar de uma biografia, reservo o direito de abstenção de seu teor, pois creio desviar do objetivo do texto.

ou que ele seja levado a sua aniquilação ou a sua dissolução. É um empreendimento de dessubjetivação [*dé-subjectivation*]”.

Logo, se o projeto foucaultiano difere radicalmente da proposta da fenomenologia existencialista, e também das tendências da antropologia filosófica, é justamente por se opor a ideia de limitar a experiência à função de demonstrar a validade de uma verdade. O filósofo francês propõe, então, uma noção de experiência cuja função almeje a transformação de si quando em relação com a verdade. Segundo Foucault (1994, IV, p. 43), a preferência por este tipo de experiência marca sua obra: “a ideia de uma experiência-limite, que arranca o sujeito de si mesmo, eis o que foi importante para mim na leitura de Nietzsche, Bataille e Blanchot”, uma vez que se trata de “experiências diretas que visam arrancar-me de mim mesmo, a impedir-me de ser o mesmo”. Nesse caso, se nota a influência que a crítica literária de Bataille e Blanchot exerce sobre Foucault, na medida em que viabiliza uma conexão entre a crise da subjetividade e a experiência-limite.

A influência da experiência da literatura, na forma de uma crítica literária, faz com que Foucault (1994, I, pp. 506-13) reconheça seu trabalho de escrita filosófica como ficção, o que não deve ser confundido com a fábula (relato fantástico de um dado universo), pois a ficção diz respeito à trama estabelecida entre quem fala e do que se fala. Assim, para Foucault (1994, III, p. 236) há um exercício da ficção que produz efeitos de verdade no discurso histórico, tais como verdades sobre a loucura ou a sexualidade. Por essa razão, Foucault (1994, IV, p. 43)<sup>23</sup> enfatiza que a ficção é um tipo de escrita que torna possível haver experiências: “uma experiência não é nem verdadeira nem falsa. É sempre uma ficção. É algo que se fabrica para si mesmo, que não existe antes e que não voltará a existir depois”. Como bem observa O’Leary (2008, p. 14), com a experiência-limite Foucault não pretende lidar com “toda experiência possível, mas a experiência historicamente singular”. Isso significa que a ideia de uma subjetividade que precede e comanda a experiência, de fora e acima dela, se encontra em crise; para Foucault é preciso lidar com a “experiência da subjetividade”, algo que se constitui a partir da própria existência que se transforma. No entanto, o comentário de Jay (1995, p. 159) ressalva que “o que Foucault parece querer dizer com experiência-limite é uma curiosa mistura contraditória de auto-expansão e auto-aniquilação”. Tal comentário inquirir qual relação permite resolver o projeto de dessubjetivação e a escrita ficcional. O ponto crítico se torna entender de que forma e em que medida a experiência pode ser transformadora. Nesse caso, deve-se atentar aos temas escolhidos por Foucault para compor sua noção de experiência-limite: morte, transgressão e pensamento do exterior.

Nos escritos da fase arqueológica, há uma insistência na tematização da morte que se torna difusa nos textos de Foucault (1994, I, pp. 250-61); como já mencionado, morte de Deus, Homem, Sujeito, Autor enquanto funções sintetizadoras da experiência em geral. É na figura da finitude que o tema da morte aparece como ser da linguagem, momento em que a morte deixa de ser o limite do possível para se tornar pertencente à vida. Ora, para Lebrun (1985), se Foucault aceita como faz em *Les mots et les choses*,

---

23 Vale mencionar que Foucault também emprega a noção de fabricação a partir da genealogia de Nietzsche (*erfindung*), agora no domínio do conhecimento; oposto à ideia de origem (*ursprung*) do conhecimento, Foucault (1994, I, pp. 543-45) reconhece o conhecimento como algo fabricado, inventado, e nesse sentido, ficcional.

a analítica da finitude como organização epistêmica do discurso moderno, decorre disso a consciência da erosão dos limites que devem ser fixados; porém, a experiência da literatura se relaciona com a morte sem que, com isso, se identifique com ela, pois da finitude que aniquila o limite com a morte de Deus/Homem emerge o ser da linguagem, e com ele a possibilidade da experiência fabricada, nem verdadeira nem falsa. A ficção não é, portanto, um distanciamento da realidade, mas se define pela distância que separa o ser da linguagem da subjetividade, da experiência de si mesmo (*soi*), de modo que, para Foucault (1994, I, pp. 272-85), a linguagem se encontra no próprio ato de efetuar tal distanciamento, um distanciamento sempre percorrido sem jamais definitivamente conhecido, apenas constantemente experimentado<sup>24</sup>.

A importância atribuída a Bataille e Blanchot é decisiva para a ideia de experiência-limite. A cada autor, Foucault dedica um intenso e interessante texto: *Préface à la transgression* (1963) para Bataille; *La pensée du dehors* (1966) para Blanchot. Pode-se perceber em ambos os textos uma cumplicidade entre a temática da morte, transgressão e exterioridade. Em *Préface à la transgression*, Foucault (1994, I, p. 239) adota um ponto de vista que assume a herança nietzschiana de um “pensamento que seria, absolutamente e ao mesmo tempo, uma Crítica e uma Ontologia, um pensamento que pensaria a finitude e o ser?”. A morte de Deus se manifesta como espaço constante de uma experiência “em que nada mais pode anunciar a exterioridade do ser” de modo que “a morte de Deus não foi apenas o ‘acontecimento’ que suscitou, sob a forma que conhecemos, a experiência contemporânea: ela delineia indefinidamente sua grande nervura esquelética” (FOUCAULT, 1994, I, p. 235). A nervura assinalada por Foucault diz respeito à relação limite/transgressão.

Em *L'expérience intérieure*, Bataille (1973, p. 16) propõe uma espécie de experiência mística sem Deus, uma experiência que não pode ser limitada às categorias do entendimento. Tal experiência interior “não revela nada, e não pode nem fundar a crença nem partir dela”. A experiência interior conduz até o limite do possível e possui existência positiva por conter em si mesma seu valor e autoridade. Para Foucault, Bataille elabora uma noção de experiência que refuta as categorias dialéticas do entendimento; em vez de contradição e oposição, a experiência-limite fala em transgressão. Assim, Foucault (1994, I, p. 238) diz que “a transgressão não opõe nada a nada”, pois “nada é negativo na transgressão. Ela afirma o ser limitado”. Na atitude transgressora não há limite que seja impossível assim como não há transgressão fora dos limites. Atados por essa cumplicidade, ambos são atos provisórios; o sentido de um se deve exclusivamente em função do outro.

A experiência-limite é uma atitude transgressora que em certa medida está ligada ao niilismo com o qual se interpreta a Modernidade; segundo Foucault (1994, I, p. 248), “está ligada à morte de Deus e ao vazio ontológico que esta deixou nos limites do pensamento; está também ligada à aparição de uma forma de pensamento em que a pergunta sobre o limite substitui a totalidade e o gesto da transgressão o lugar das contradições”. Como observa Sardinha (2010, p. 184), nem o apriorismo do entendimento kantiano nem a dialética hegeliana é desejável a Foucault para uma crítica ontológica ao discurso antropocêntrico, principal paradigma do “reino dos valores

---

24 Deduzo essa afirmação dos estudos de Foucault dedicados à noção de simulacro de Pierre Klossowsky.

que só são aprovados pela sociedade por que eles são o que torna possível dividir em dois o conjunto de homens e mulheres, loucos e dotados de razão, pessoas normais e anormais, disciplinadas ou subversivas, honradas ou escandalosas". A transgressão da experiência-limite rompe com as limitações da lógica interna do mundo ético dividido (*monde éthique partagé*) que separa a experiência de si mesmo (*soi*) de seu exterior: razão/desrazão; normal/patológico.

É Blanchot, em *L'entrelien infini* quem reelabora a definição de experiência interior batailliana em experiência-limite, a qual se encontra mais próxima aos usos de Foucault. Pode-se dizer que para Blanchot (1969, p. 256), três gestos são característicos da experiência-limite. O gesto da contestação: "a experiência-limite é a resposta que encontra o homem quando se decidiu pôr radicalmente em questão [...] movimento de contestação que atravessa toda história". Mesmo que o Homem tenha a consciência absoluta e a plenitude da história, a experiência-limite não separa da prova do saber a potência do questionar. O gesto da afirmação (1969, p. 262): "a experiência-limite é a própria experiência [...] afirmando sem nada que se afirme, por fim não afirmando nada". A experiência-limite é a maneira pela qual se afirma uma negação que já não tem mais nada a negar. O gesto da transformação (1969, p. 263): "experiência que não é um acontecimento vivido, muito menos um estado de nós mesmos" uma vez que resta "no máximo, a experiência-limite onde talvez os limites caíam e que nos alcançam apenas no limite". Experiência que, se transformando, nunca se limita transformada em experiência. Com isso, Blanchot não propõe uma nova teoria da experiência, mas sua liberação do domínio da subjetividade interior e universal, com sua reflexão identitária e nostálgica. Importa para a experiência-limite ainda se manter relacionada onde a própria relação parece ser "impensável"<sup>25</sup>. Para Blanchot (1969, p. 258): "a experiência-limite é a experiência daquilo que existe fora de tudo, quando o tudo exclui todo exterior [...] o próprio inacessível, o próprio desconhecido".

*La pensée du dehors* é tanto um manifesto à crise da subjetividade, em particular ao subjetivismo triunfante sobre o próprio ser, quanto uma exclamação à função dinâmica limite/transgressão, a partir da relação do pensamento com o que é impensado. Se de Kant, Fichte e Hegel até Bergson e Husserl, a cultura ocidental enalteceu os discursos da interiorização, da consciência e do espírito, Foucault considera o pensamento marginal de Sade, Roussel e Mallarmé uma forma de experiência do exterior. Assim, Foucault (1994, I, p. 521) diz que "esse pensamento que se mantém fora de qualquer subjetividade para dele fazer surgir os limites como vindos do exterior" visa "não tanto para apreender seu fundamento ou justificativa, mas para encontrar o espaço em que se desdobra, o vazio que lhe serve de lugar, a distância na qual ele se constitui" concluindo que "um pensamento que, em relação à interioridade de nossa reflexão filosófica e a positividade de nosso saber, constitui o que se poderia denominar de "pensamento do exterior"".

A noção de tal "pensamento do exterior" desempenha uma função fundamental para as pretensões da pesquisa de Foucault, especialmente em *Histoire de la folie* (PELBART, 1989). Se as filosofias do Sujeito, da Consciência, do Vivido buscam definir os limites internos da subjetividade (em seus modos de conhecer, querer, avaliar) a

---

25 Esta noção é discutida por Foucault em *Les mots et les choses*, cap. IX, *Le cogito et l'impensé*.

partir da coerência de seus próprios discursos, Foucault procura questionar a partir dos limites externos da subjetividade que formam o exterior do limite interior. Daí a razão de Foucault (1994, I, p. 522) escrever uma história da loucura ou o nascimento da prisão: para poder encontrar uma “experiência que devia então permanecer não exatamente escondida [...] mas flutuante, estranha, como exterior a nossa interioridade”. Ora, o discurso antropocêntrico só se refere ao que existe dentro do exterior controlando, internando, marginalizando, excluindo e capturando. Pode-se dizer que antes de fazer uso dos processos de interioridade e interiorização da experiência, se trata de apontar para os processos de internalização da subjetividade histórica, situada e limitada. Assim, para Foucault (1994, I, p. 523): “todo discurso puramente reflexivo arrisca na verdade reconduzir a experiência do exterior à dimensão da interioridade” de modo a “reconciliá-la com a consciência e desenvolvê-la em uma descrição do vivido em que o exterior seria esboçado como experiência do corpo, do espaço, dos limites do querer, da presença indelével do outro”.

Foucault (1994, I, p. 524) assume que o pensamento do exterior tem aspecto ficcional: “as ficções de Blanchot serão, mais do que imagens, a transformação, o deslocamento [...] figuras desenhadas na monotonia do cotidiano e do anônimo”, pois se trata de uma forma de escrita sem imagens e sem conclusões. Enquanto a linguagem reflexiva interpela o exterior como corpo, matéria, espaço, a ficção revela o exterior como vazio, distância de si, lugar de impermanência. Apenas dois princípios são exigidos ao pensamento do exterior: o si mesmo (subjetividade) e o vazio (nada). Para o pensamento do exterior a experiência precede a subjetividade, porém não a sucede, na medida em que pensa as possibilidades de existência em suas condições de ser impessoal. Nesse sentido, Foucault (1994, I, pp. 525-26) considera que a experiência-limite do pensamento do exterior “é antes experimentar, no vazio e no desnudamento, a presença do exterior e, ligado a essa presença, o fato de que se está irremediavelmente fora do exterior”. Portanto, a experiência-limite foucaultiana sustenta esta cumplicidade: enquanto a transgressão concerne ao limite que se esvai ao ser aniquilado, o pensamento do exterior diz respeito a esse vazio que distancia o limite de sua transgressão, como se fosse um lugar de impermanência. Eis, portanto, uma intuição fundamental para a experiência-limite: mesmo que seja importante o domínio da consciência de si, da identidade e autenticidade, ainda mais importante é o que a subjetividade deixa de ser.

### **Travessia do niilismo: entre a linha e o limite**

Ainda que o niilismo não receba uma devida dedicação conceitual de Foucault, as implicações temáticas compõem nas reflexões do autor, algo que, como mencionado, possibilita elaborar um argumento orientado para uma experiência do pensamento, o que significa: pensar em tempos de niilismo. Logo, uma vez apresentados os temas e conceitos, pode-se avançar na discussão, a saber, se a experiência-limite pode implicar em uma travessia do niilismo. Segundo a interpretação de Marton (1999), a jornada nietzschiana encenada na figura mítica de Zaratustra diz respeito à tentativa de travessia do niilismo. Nesse sentido, a morte de Deus libera o projeto de uma transvaloração (*umwertung*) de todos os valores, no caso de o niilismo não significar

“o fim” (ausência de princípios e falta de sentido), mas o “meio-sem-fim” (afirmação da vida e superação de si). Não obstante, a ideia de uma travessia do niilismo também parece repercutir no debate entre Jünger e Heidegger (1994), cujo diálogo se viabiliza a partir da mútua convicção de que a questão do niilismo é fundamental para nosso tempo. Segundo Volpi (2005, pp. 107-117), Jünger e Heidegger interpretam o niilismo como um fenômeno planetário, ao qual se referem por “linha”: o ponto de vista de Jünger concerne à mobilização totalitária do homem em massa trabalhadora; já para Heidegger diz respeito ao cumprimento metafísico da técnica e o esquecimento do Ser. Resta saber se a travessia do niilismo se cumpre no ponto onde se cruza a “linha” (tese jüngeriana) ou no momento em que se estabelece a “linha” (tese heideggeriana).

Assim, para ambos os autores, a “linha” em questão não representa uma simples divisa fronteira entre um aquém e um além; antes a “linha” reflete o próprio questionamento do niilismo. Esta posição assumida pelos autores considera o niilismo como categoria fundamental à análise histórica do diagnóstico do presente. Ora, seja por superação, seja por esgotamento, o questionamento sobre uma travessia do niilismo se apresenta como um desafio que não pode deixar de ser ponderado, uma vez que coloca em questão, de maneira suficientemente clara, o fenômeno do niilismo com o problema de sua ultrapassagem possível. Afinal, fazer uma travessia do niilismo não implica justamente pensar a partir da vida que nele (niilismo) se experimenta?

Pode-se dizer que esta seja a posição de Foucault, a partir da observação do registro deixado pelo autor em uma aula no último curso ministrado no *Collège de France*<sup>26</sup>. O registro em questão foi recuperado do manuscrito preparado para a aula, mas o trecho que se refere ao tema do niilismo foi omitido pelo filósofo francês na ocasião. Isso pode indicar, entre outras coisas, tanto uma precaução do autor ao lidar com o tema, quanto uma preocupação com a necessidade de enfrentá-lo. Nesse registro, Foucault evita o hábito de se pensar o niilismo de modo doutrinário referente às noções de Nietzsche e Heidegger, no qual o niilismo ou é aceito como uma forma vertiginosa da decadência dos valores supremos (Nietzsche), ou então o niilismo é encarado como o destino da metafísica ocidental (Heidegger). De fato, esta intervenção de Foucault não é suficiente para que dela se possa extrair uma conceituação do niilismo; contudo, é uma intervenção necessária para que se possa restituir uma reflexão sobre seu legado intelectual. Portanto, se propõe uma via para atingir a questão do niilismo em termos propriamente foucaultianos; nesse sentido, a questão não é tanto responder: se Deus está morto, então tudo é permitido? Antes, o niilismo foucaultiano (2008, pp. 174-75) tende mais a se referir à questão: como viver, na iminência da morte do Homem?

É a radicação do fenômeno do niilismo em relação à maneira de viver que conduz à busca por processos de experimentação (dessubjetivação) e à análise da experiência-limite. Pode-se dizer que este processo de experimentação se identifica com a relação estabelecida entre a morte de Deus e a morte do Homem, manifesta na predileção de Foucault por uma filosofia da suspeita. A suspeita, então, não é apenas o advento do niilismo, mas a sua forma no perigo do discurso antropocêntrico como instrumento eficaz nas práticas de subjetivação. Por essa razão, a arqueologia foucaultiana cede

---

26 Trata-se da aula de 29 de fevereiro de 1984, do curso *Le courage de la vérité*, ministrado no *Collège de France*. Michel Foucault falece em 25 de junho de 1984.

espaço à crítica literária, pois nela o filósofo identifica um tipo de processo que visa arrancar o sujeito de si mesmo a partir de sua própria experimentação. Segundo Sabot (2003, p. 21), a experiência da crítica literária é um importante espaço no qual “as experiências históricas do homem veem se refletir e se problematizar”. Desse modo, a experiência-limite foucaultiana se aproveita das ideias de Nietzsche, Bataille e Blanchot e seus temas: a morte de Deus, a transgressão do limite e o pensamento do exterior. Em todo caso, se trata de autores e temas relacionados com a questão do niilismo.

A experiência-limite não surge como resposta ou alternativa ao ideal de subjetividade construída no interior do discurso antropocêntrico, uma subjetividade adepta e adaptada aos mecanismos do biopoder político e normalizador. Com a noção de experiência-limite, Foucault aponta para a própria “experimentação da subjetividade” em relação com a morte de Deus, o pensamento exterior e a atitude transgressora. Trata-se, portanto, de experimentar, em certa medida, o niilismo de nosso tempo; trata-se de efetivar uma experiência do pensamento que considere pensar em tempos de niilismo. Por isso, a filosofia de Foucault fornece meios para refletir sobre a travessia do niilismo que se apresenta à filosofia da suspeita. A reflexão acontece não nos termos da “linha” de questionamento do fenômeno do niilismo, mas nos termos da experiência dos limites construídos e quebrados, obedecidos e transgredidos, internalizados e transformados. Como afirma Sabot (2003, p. 20): “para Foucault, há uma história dos limites, e esses se dão precisamente nas formas de experiência que rasgam a tranquilidade contínua do processo histórico”.

A experiência-limite predica uma forma de subjetividade que tem como seus principais atributos a atitude transgressora e o pensamento da exterioridade. Do primeiro aspecto se infere a impermanência no niilismo, pois a morte do Homem quer dizer a atitude de transgredir o Homem como limite do discurso antropocêntrico. Do segundo aspecto se conclui a travessia do niilismo, uma vez que o pensamento do exterior quebra os vínculos entre os signos e as normas, e com isso a ordem dos códigos e condutas (FOUCAULT, 1984, pp. 37-40)<sup>27</sup>, para que ainda seja possível “dar um fora”, isto é, viver de outra maneira. Logo, um exame foucaultiano do niilismo tem seus traços definidos pela impermanência e travessia, transgressão e exterioridade, e a possibilidade de fabricar a si mesmo, deixar de ser o que se é e viver de outra maneira. Assim, é importante destacar que isso não significa que a experiência-limite se apresente como a “real” autenticidade do Homem (substituindo a *vécu* fenomenológica), pois por estar atrelada ao niilismo, a experiência-limite é uma experiência de risco; algo que, notoriamente, se encontra em resistência ao biopoder político justamente na gestão dos riscos (REVEL, 2016)<sup>28</sup>! Por essa razão, a travessia do niilismo não representa nem superação nem consumação, mas transformação.

Enfim, a noção de transformação de si é bastante robusta nos últimos escritos do pensador francês, porém esta noção se desenvolve cedo com os estudos da literatura e as análises críticas da linguagem. Tanto que parece plausível considerar como a

---

27 A ordem de códigos e condutas se refere à definição de moral exposta por Foucault em relação ao seu entendimento acerca da ética.

28 Deixo apenas a referência ao conhecido princípio do biopoder político expresso por Foucault: “fazer viver e deixar morrer”; o texto de Judith Revel desenvolve uma reflexão sobre o vínculo da crítica literária transgressora com as formas dos (contra-) discursos de resistência no pensamento de Foucault.

proposição protocolar da experiência-limite a afirmação de Foucault (1994, I, p. 41): “uma experiência é algo do qual saímos transformados”. A transformação de si, averiguada sob a perspectiva do processo de dessubjetivação pretendido pela experiência-limite, corresponde à possibilidade de pensar a experiência sem Sujeito. A morte do Homem e todo o niilismo que a cerca não é uma confirmação de saber; se refere à história da subjetividade que ainda resta indefinida. Assim, Foucault (1994, I, p. 75) diz que “no curso da história os homens jamais cessaram de construir a si mesmos, isto é, mudar continuamente sua subjetividade, de se constituir uma série infinita e múltipla de subjetividades diferentes” de modo que “os homens se comprometendo perpetuamente em um processo que, constituindo em objeto, o muda ao mesmo tempo, o deforma, o transforma e o transfigura como sujeito” concluindo que “falando da morte do homem de modo confuso, simplificado, era isso que eu queria dizer”.

Foucault (1994, I, p. 57) torna nítida a relação entre experiência-limite e transformação de si ao afirmar que “voltamos como relacionado um tipo de ponto de reencontro entre os discursos sobre a experiência-limite, no qual trataria para o sujeito de transformar a si mesmo, e os discursos sobre a transformação do sujeito em si mesmo pela constituição de um saber”, de tal maneira que seu pensamento buscou tratar “sempre de experiência-limite e história da verdade”. Nesse ponto, o filósofo parece estar decido quanto à experimentação do niilismo, na medida em que define a experiência-limite pela maneira de viver, pois a definição dada por Foucault (1994, IV, p. 42) é: “eu sou um experimentador e não apenas um teórico [...] nesse sentido eu escrevo para mudar a mim mesmo e não mais pensar a mesma coisa que antes”. Trata-se de uma importante questão: as transformações da maneira de viver diagnosticadas no presente estão, talvez de forma imperativa, relacionadas com as experimentações do niilismo como processos de dessubjetivação, de modo que “não se trata totalmente de transpor no saber as experiências pessoais. A relação com a experiência [-limite] deve [...] permitir uma transformação, uma metamorfose” (FOUCAULT, 1994, IV, p. 46). Contra a experiência vivida da fenomenologia, a experiência-limite coincide com o impessoal, o não-idêntico e o fictício, já que atenta justamente para o que o ser humano, em si mesmo, pode deixar de ser.

Ao tentar fazer uma experiência do pensamento que se propõe a pensar em tempos de niilismo, se compreende que a filosofia de Foucault indica um niilismo marcado pelo perigo do discurso antropocêntrico e suas implicações no biopoder normalizador e político. Se para o autor essa condição decorre de certos modos de subjetivação condizentes com um subjetivismo exacerbado (tal como proclamar princípios e fins da existência humana que espera poder permanecer a qualquer custo), a experiência-limite surge como a atenção à transformação de si a partir do processo de experimentação do niilismo que se atravessa. Assim, a filosofia da suspeita que gera tensão com a arqueologia em *Les mots et les choses* encontra novo olhar a partir da experiência-limite com a qual Foucault (1966, p. 353) pretendeu diagnosticar o presente; em certa medida, com o niilismo da relação da morte de Deus e do Homem: “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”. Se pela arqueologia o niilismo é entendido como um fenômeno histórico-

cultural, com a experiência-limite pode ser compreendido, também, como um processo de experimentação e transformação de si. Uma experiência-limite para testar, provar, fabricar, ensaiar, transformar: como viver a morte do Homem, como pensar em tempos de niilismo, se não houvesse travessia?

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1985.

BATAILLE, G. *L'expérience intérieure. Oeuvres Complètes*, volume V. Paris: Éditions Gallimard, 1973.

BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 2013.

BLANCHOT, M. *L'entretien infini*. Paris: Éditions Gallimard, 1969.

CASSIANO, J. M. A lógica do niilismo: o sentido do valor do nada na filosofia de Nietzsche. *Dissertatio*, UFPel, vol. 48, pp. 258-285, 2018.

\_\_\_\_\_. O pensamento crítico de Foucault: fenomenologia e estruturalismo em *Les mots et les choses*. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, UnB, vol. 5, pp. 157-178, 2017.

CASTELO BRANCO, G. *Michel Foucault: filosofia e biopolítica*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

CASTRO, E. *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de La arqueologia do saber*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1995.

CONSTÂNCIO, J. Darwin Nietzsche e as consequências do darwinismo. *Cadernos Nietzsche*, v. 26, 2010.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

FERNÁNDEZ, J. F. *Foucault y Rorty: presente, resistencia y deserción*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2010.

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Éditions Gallimard, 1966.

\_\_\_\_\_. *L'archéologie du savoir*. Paris: Éditions Gallimard, 1969.

\_\_\_\_\_. *L'usage des plaisirs: Histoire de la sexualité 2*. Paris: Éditions Gallimard, 1984.

\_\_\_\_\_. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France – 1984*. Paris: Éditions du Seuil, 2008.

\_\_\_\_\_. *Dits & Écrits*. Volumes I, II, III, IV. Paris: Éditions Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. *L'ordre du discours: Leçon inaugurale au Collège de France*. Paris: Éditions Gallimard, 1971.

\_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que la critique?* [Critique et Aufklärung]. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. Volume LXXXIV, n. 2, pp. 35-63, 1990.

\_\_\_\_\_. *Linguagem e literatura* (anexo). MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2005.

GIACOIA Jr., O. *Labirintos da alma: Nietzsche e a autossupressão da moral*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

\_\_\_\_\_. *O humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

GLÜCKSMANN, A. *Michel Foucault's nihilism*. ARMSTRONG, T. J. (org.) *Michel Foucault philosopher*. New York: Harvest Wheatsheaf, 1992.

GÓRGIAS. *Tratado acerca del no-ser de Gorgias*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. L. SÁEZ; J. de la HIGUERA; J. F. ZÚÑIGA (eds.). *Pensar la nada: ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007.

GUTTING, G. *Foucault's philosophy of experience*. *Boundary 2*. North Carolina, Duke University Press, vol. 29, n. 2, 2002.

HAN, B. *Foucault's critical project: between the transcendental and the historical*. Stanford: Stanford University Press, 2002.

HEGEL, G. W. F. *Hegel's Science of logic*. Translated by Arnold Miller. London: George Allen & Unwin, 1969.

HEIDEGGER, M. *A sentença nietzschiana "Deus está morto"*. Tradução de Marco Casanova. *Natureza Humana*, v. 5, n. 2, pp. 471-526, jul/dez, 2003.

JAY, M. *The limits of limit-experience: Bataille and Foucault*. *Constellations*, Blackwell Publishers, vol. 2, n. 2, pp. 155-174, 1995.

JONAS, H. *O princípio responsabilidade: uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2006.

JÜNGER, E.; HEIDEGGER, M. *Acerca del nihilismo*. Barcelona: Editorial Paidós, 1994.

KANT, I. *Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento? [Aufklärung]*. In: \_\_\_\_\_. *Textos seletos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

KAUFMANN, W. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974.

LEBRUN, G. Transgredir a finitude. RIBEIRO, R. J. (org.). *Recordar Foucault: os textos do colóquio Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

LEIBNIZ, G. Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón. *Escritos filosóficos*. Madrid: Antonio Machado Libros, 1982.

MACINTYRE, A. Miller's Foucault, Foucault's Foucault. *Salmagundi*, n. 97, pp. 54-60, 1993.

MARTON, S. A morte de Deus e a transvaloração dos valores. *Hypnos*, PUC-SP, n. 5, pp. 133-143, 1999.

MERQUIOR, J. G. *Foucault ou o niilismo de cátedra*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

MILLER, J. *La pasión de Michel Foucault*. Santiago: Editorial Andres Bello, 1995.

MOURA, C. A. R. de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos póstumos*. Volume 1887-89. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2013.

O'LEARY, T. Foucault experience literary. *Foucault Studies*, vol. 5, pp. 5-25, 2008.

\_\_\_\_\_. *Foucault and ficcion: the experience book*. London; New York: Continuum International Publishing Group, 2009.

\_\_\_\_\_. Rethinking experience with Foucault. In: O'LEARY, T.; FALZON, C. *Foucault and philosophy*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010.

OLIVIER, L. *Penser au temps du nihilism*. Montreal: Éditions Liber, 1995.

PECORARO, R. *Niilismo*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2007.

PELBART, P. P. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo: N-1 Edições, 2013.

\_\_\_\_\_. *Da clausura do fora ao fora da clausura: loucura e desrazão*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

REVEL, J. The literary birth of biopolitics. Tradução de Christopher Penfield. CISNER, V. W.; MORAR, N. (eds.). *Biopower: Foucault and beyond*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 2016.

- RICOEUR, P. *De l'interprétation: essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil, 1965.
- \_\_\_\_\_. Le structure, le mot, l'événement. *Esprit*, v. 5, n. 360, pp. 800-821, 1967.
- SABOT, P. *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*. Paris: PUF, 2014.
- \_\_\_\_\_. L'expérience, le savoir et l'histoire dans les premiers écrits de Michel Foucault. *Archives de Philosophie*, v. 69, n. 2, pp. 285-303, 2006.
- \_\_\_\_\_. La littérature aux confins du savoir: sur quelques "dits & écrits" de Michel Foucault. In: MOREAU, P.- F. (ed.). *Lectures de Michel Foucault: sur les "dits & écrits"*. Lyon: Open Edition Books, 2003.
- SAMPAIO, E. *Por que somos decadentes?: afirmação e negação da vida segundo Nietzsche*. Brasília: Editora da UnB, 2013.
- \_\_\_\_\_. Ascensão e decadência da epistemologia divina. *Síntese Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 39, n. 123, pp. 119-141, 2012.
- SANTO AGOSTINHO. *De magistro* (Coleção Os Pensadores). Tradução de Ângelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- SARDINHA, D. As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética. *Revista de Filosofia Trans/form/ação*. UNESP, pp.177-192, 2010.
- SCHOPENHAUER, A. *The world as Will and Representation*. New York: Dover Publications Inc., 1969.
- STRAUSS, L. *Natural rights and history*. Chicago: The University of Chicago Press, 1953.
- VEYNE, P. Foucault and going beyond (or the fulfillment of) nihilism. In: ARMSTRONG, T. J. (org.) *Michel Foucault philosopher*. New York: Harvest Wheatsheaf, 1992.
- VOLPI, F. *El nihilismo*. Tradução de Cristina Del Rosso; Alejandro Vigo. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005.

**Recebido em:** 07/Ago/2019 - **Aceito em:** 27/Abr/2020.