

Nietzsche e Foucault no poder e no direito

André Peixoto de Souza (Mestrando)
Curso de Direito – Universidade Tuiuti do Paraná

Resumo

O texto pretende uma abordagem de relacionamento entre os pensamentos de Michel Foucault e Friedrich Nietzsche, no tocante a questões de história, poder e direito. E os aspectos que ressaltam, inevitavelmente, no contexto da análise são a metodologia (genealogia em Nietzsche e arqueologia em Foucault) e a subjetividade, verdadeiros componentes do poder que movimentam a prática jurídica.

Palavras-chave: Foucault, Nietzsche, história, direito, poder, metodologia, subjetividade, hiper-realidade.

Abstract

The text intends a study of the relationship between Michel Foucault's and Friedrich Nietzsche's thoughts, focusing on history, power and right's questions. The highlighted aspects in the context of the analysis are, inevitable, methodology (genealogy in Nietzsche and archeology in Foucault) and subjectivity, both components of the power that movements judicious practices.

Key words: Foucault, Nietzsche, history, right, power, methodology, subjectivity, hyper-reality.

Introdução

Devemos antes de tudo questionar a razão da escolha dos marcos teóricos deste trabalho: Friedrich Nietzsche e Michel Foucault. Por que estudar Nietzsche juntamente com Foucault, e tentar ainda relacionar suas idéias com o Direito? Simplesmente porque eles se complementam. Quase um século separa suas vidas e sua produção, mas o ciclo se fecha: com eles temos o nascimento e a morte do sujeito; temos o poder re-analisado, esmiuçado e transformado; temos ainda o caos de mãos dadas com a ordem (paradoxo?). O relacionamento intelectual estabelecido entre suas teses forma verdadeiro “ciclo hiper-real”, primeiro, pela divergência temporal que torna verdadeiro o imaginário, segundo pela continuidade espiralada (e talvez ilimitada) com que se apresentam: *o falso é reconhecido como ‘histórico’ e como tal já é encoberto de autenticidade* (Eco, 1984, p. 39). Nietzsche não poderia ser considerado um hiper-realista em sua desvairada produção? E Foucault – por que não? Nesse

sentido, importa estudar, por meio de fontes secundárias, o que disseram sobre Nietzsche, talvez – ainda não estou certo disso – num primeiro momento mais do que o que o próprio Nietzsche falou (em fontes primárias); por esse motivo, o presente estudo também se torna “hiper-real *lato sensu*” na medida em que mescla textos interpretativos da obra do alemão (obviamente sem descuidar dos originais) com originais (e secundários, *a posteriori*) do francês. Fundamental produção utilizada neste ensaio, por um lado, é o texto do Prof. Dr. Nildo Lübke, publicado em *A ideologia da estética (Ilusões Verdadeiras: Friedrich Nietzsche)*¹, e por outro, *Em defesa da sociedade*, curso de Michel Foucault ministrado no *Collège de France* – 1975/76 – editado e publicado sob o mesmo título.

Outro fator a justificar tal estudo “comparado” é o método genealógico aproveitado pelos dois “filósofos”:

O que fascina Nietzsche é o ruído incessante que sobe do coração da razão, a malícia, o rancor ou o êxtase que a move, o desdobrar-se do instinto em repressão instintual; o que ele ouve num discurso é o murmúrio baixo do corpo

falando com toda a sua ambição ou sua culpa. Como Marx, Nietzsche está aí para derrubar a confiança crédula do pensamento em sua própria autonomia, e principalmente toda a espiritualidade ascética (seja ela conhecida como ciência, religião ou filosofia) que vira os olhos com horror diante do sangue e das lutas de onde nascem realmente as idéias. Esse domínio de sangue e luta é o que ele chama de “genealogia”, em contraste com o evolucionismo consolador da “história” [...]. A genealogia desmascara a origem imaculada de noções muito nobres, o acaso de suas funções, iluminando a oficina sombria onde todo pensamento é produzido. Valores morais muito elevados são o fruto manchado de sangue de uma história bárbara de dívidas, torturas, obrigações e vinganças, todo o processo de horror pelo qual o animal humano foi sistematicamente violentado e debilitado para ser tornado aceitável para a sociedade civilizada. A história não passa de uma moralização mórbida pela qual a humanidade aprende a se envergonhar dos seus próprios instintos, e “cada pequeno passo na terra foi pago com tortura física e espiritual... quanto sangue e crueldade estão por trás de todas as ‘coisas boas’! (Lübke, [s.d.], p. 173).

1 Penso na hiper-realidade diante deste título, *Ilusões Verdadeiras*. Ocorre um paradoxo (?). Ora, ilusão = não real (irreal), e real = verdadeiro (*lato sensu*), logo, ilusão ≠ verdadeiro (ilusão é falsa por definição, a não ser que se considere o campo paralelo – hiper-realidade). Quando a ilusão se torna verdadeira, estamos diante do imaginário que se tornou real, “de modo a parecer-lhe difícil decidir de que lado está a realidade e de qual a ilusão” (Eco, 1984, p. 20). Assim, *Ilusões Verdadeiras* torna-se um título que, no meu entendimento, representa a hiper-realidade.

Ora, isso “cheira” a Foucault, em sua preocupação genealógica, isto é, em seu “esforço para a compreensão do presente através das relações do homem com os saberes, com as práticas e consigo mesmo” (Fonseca, 2001, p. 110).

Sujeito e sujeição: nascimento e morte do sujeito

De alguma forma, e em algum sentido, Nietzsche é materialista.² Lembra Engels quando afirma que a divisão social do trabalho contribuiu para a dissolução das comunidades naturais e conseqüente autonomia da categoria do indivíduo.³

Só para estabelecer o paralelo, Foucault também retoma Engels ao afirmar que a divisão do trabalho social proporcionada pela nova ordem capitalista (séc. XVII e XVIII) acarreta em sistemas de vigilância/punição, o berço do poder disciplinar (e não, como se pensa, pelo conflito –luta de classes –burguesia versus *proletariado do séc. XIX*):

Não seria a burguesia “capitalista” do século XIX que teria inventado e imposto as relações de dominação; ela as teria herdado dos mecanismos disciplinares dos séculos XVII e XVIII [...]. Não seria o trabalho, portanto, que teria introduzido as disciplinas, mas, muito pelo contrário, as disciplinas e as normas que teriam tornado possível o trabalho tal como se organiza na economia chamada capitalista (Foucault, 1999, pp. 334/5).

O indivíduo moderno é visto por Nietzsche como resultado da preocupação egoísta com fins puramente individuais; a felicidade buscada pelo homem trata-se puramente da plena satisfação de desejos materiais, cercada de egoísmo e egocentrismo ao extremo. Em *Crepúsculo dos Ídolos* sugere que o

homem isolado, o indivíduo, tal como conceberam-no até agora o povo e os filósofos, constitui, de fato, um erro: em si mesmo ele não é nada, não é um átomo, um elo da cadeia, uma herança de tempos passados – na verdade, é sim a única e inteira linha o homem até chegar a si mesmo (Nietzsche, 1973, p. 107).

- 2 Mário da Silva, em nota de sua tradução do *Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém* (Nietzsche: 1981, 8), identifica “a posição inicial de Nietzsche, por determinado aspecto, com a de Karl Marx: ambos críticos da alienação e ambos lutando para libertar o homem da alienação que o defrauda da naturalidade de seu ser – alienação pelo trabalho no regime econômico capitalista, no caso de Marx, alienação pela religião, no de Nietzsche”. Nildo Lübke, ainda, abre seu texto admitindo que “não é difícil traçar alguns paralelos entre o materialismo histórico e o pensamento de Friedrich Nietzsche. Nietzsche é, ao seu modo, um materialista completo, apesar da pouca consideração que tem pelo processo do trabalho e suas relações sociais” (Lübke, [s.d.], p. 172).
- 3 Segundo Friedrich Engels, *da primeira grande divisão social do trabalho, nasceu a primeira grande divisão da sociedade em duas classes: senhores e escravos, exploradores e explorados* (Engels, 1986, p. 217).

Mas a verdade é que esse sujeito nasce com a fala de Zaratustra: “*Será possível? Esse velho santo, em sua floresta, ainda não soube que Deus está morto!*” (Nietzsche, 1981, p. 29).

Quis Nietzsche dizer que “os deuses” estão mortos: morreram de rir, ao ouvirem sobre a existência de um único Deus. Eis a emancipação do homem! (atitude essa que deverá culminar com o super-homem) – esse homem (sujeito) que nasce em Nietzsche é o “horroroso sujeito humanista”:

o homem moral é assim uma ponte ou transição essencial para o super-homem: só quando as velhas inclinações selvagens tiverem sido sublimadas pela imposição da moral ‘de rebanho’, pelo amor covarde da lei, o animal humano poderá tomar nas suas mãos essas tendências e guiá-las segundo a sua vontade autônoma. O sujeito nasce na doença e na sujeição (Lübke, [s.d.], p. 175).

Vale repetir: “o sujeito nasce na sujeição!”. Explica-se num movimento que vai da coerção à hegemonia (Moral – compulsão costume → obediência (livre) → instinto virtude Subjetividade). Os instintos não se pronunciam (livremente) por medo da desordem social (a alma é a polícia do homem). Assim, o homem (livre) está morto: nasce agora o sujeito sujeitado – *a nova criatura moral é um sujeito ‘estetizado’ na medida em que o poder agora se transformou em prazer* (Lübke, [s.d.], p. 174).

E o que faz Foucault diante desses dados? Determina que *em vez de perguntar a sujeitos ideais o que puderam ceder de si mesmos ou de seus poderes para deixar-se sujeitar, deve-se investigar como as relações de sujeição podem fabricar sujeitos* (Foucault, 1999, p. 219).

E eis a consonância com Nietzsche: o sujeito deste discurso foucaultiano é histórico e político, e não jurídico e filosófico. Não se pode pretender fundar uma ordem que reconcilie, pois a verdade e o direito são ilusões! – Veja novamente a hiper-realidade se fazendo presente.

Bem, tendo o sujeito data de nascimento para os anos de 1883-1885 – digamos que em *Assim falou Zaratustra* – teve então uma vida bastante “humana”, pois faleceu em *As palavras e as coisas* – 1966: teria vivido, portanto, por aproximadamente 82 anos.

Foucault admite a divisão do sujeito, o que acarretará em seu desaparecimento:

O sujeito passa a ser a um só tempo empírico e transcendental, porque ao mesmo tempo em que é tematizado e objetivado como aquele que fala, trabalha e vive, como alguém de carne e osso em meio a situações concretas – e que, portanto, está inserido empiricamente de modo radical no mundo, ele e o seu saber, por outro lado, são também a medida de todos os saberes de modo transcendental. Ou seja: o saber acerca do homem se colocará acima do mundo

e do próprio homem para poder defini-lo; descobrirá grandes teleologias, a partir de fora, para explicar as vicissitudes da história humana ou do espírito humano [...]; buscará, em suma, fundamentos transcendentais para definir o próprio empírico. A explicação do homem (que se torna a preocupação e o fundamento imediato do saber) se dá a partir do próprio homem, mas não de um homem existente, e sim de um homem trans-histórico, um homem suposto (Fonseca, 2001, p. 105).

Havendo o sujeito do saber, das ciências, se emancipado, o sujeito transcendental perde o fundamento de existência, e morre:

a partir daí é possível pensar na ‘morte do sujeito’ (entendido como morte de todo recurso transcendental e supra-empírico de busca da ‘verdade’ sobre o homem), assim como Nietzsche havia pensado na ‘morte de Deus’ (como a morte do conforto metafísico, a morte da verdade como transparência plena e desvelamento do espírito puro) (Fonseca, 2001, p. 107).

A questão do poder

O poder em Foucault é, assim como o sujeito e o saber, fundamental, e essa questão é levada, analisada e estudada de maneira peculiar, posto que ele vai buscar uma visão microscópica, e não “de satélite”.

Foucault utiliza o termo “analítica do poder” para justificar que não é seu objetivo elaborar uma teoria geral de poder, mas apenas investigar tal problemática, com suas características, táticas e estratégias. Nesse sentido, uma análise primária e geral permite caracterizar o poder como dinâmico, ligado aos acontecimentos, não às estruturas:

Assim, sua concepção de poder não está ligada às estruturas, mas aos acontecimentos. É o acontecimento que é seu principal objeto de trabalho, e não a lógica do sentido, a lógica da estrutura. [...] No momento em que se detém na problematização do poder, observa que, numa concepção ontológica de poder, existiria de um lado “o” poder que ele nomeia de “poder com P maiúsculo” e de outro lado, as resistências de infelizes que são constrangidos a se dobrarem ao poder. Não é de Foucault esse tipo de análise, pois o que descreve como poder não pode ser definido como “o” poder, algo que está localizado, que possui uma essência. O que descreve como poder nasce de múltiplas relações de força e não pode ser definido (Carvalho, 1996, p. 205).

Foucault se infiltra nos bastidores para criticar a forma como são analisadas as relações de poder: deve-se atentar à prática (própria relação) e não ao ideal (teoria) que pressupõe conceitos de soberania e Estado. Pensa, portanto, o poder em termos de relação de força. Por exemplo: *Em defesa da sociedade* apresenta a tese de que a guerra é o pano

de fundo das instituições de poder. *Mero pano de fundo, motor secreto das instituições, da lei e da ordem: a política é a guerra continuada por outros meios* (Foucault, 1999, p. 22).

E exatamente por esse motivo Foucault nunca escreveu um livro específico sobre o poder. Analisou-o em vários estudos (loucura, sexualidade, guerra, policiamento etc.) e a “somatória indissociável” desses estudos forma um conjunto, como dito anteriormente, “micro-histórico”.

Em defesa da sociedade demonstra

os delineamentos gerais do poder ‘disciplinar’ – poder que se aplica singularmente aos corpos pelas técnicas de vigilância, pelas punições normalizadoras, pela organização panóptica das instituições punitivas – e esboça no final do curso o perfil daquilo a que chama o ‘biopoder’ – poder que se aplica globalmente à população, à vida e aos vivos (Foucault, 1999, p. 321).

É interessante constatar que a “coluna vertebral” desse trabalho de Foucault está no conceito de poder como relações de dominação e sujeição.

E exatamente aqui surge a primeira ponte com Nietzsche: lembremos o disposto no capítulo anterior, onde “o sujeito nasce na sujeição”. Ora, a sujeição não deixa de ser relação de poder – “vai da coerção à hegemonia” (Moral – Subjetividade). Na medida em que o poder se transforma em prazer e cria o sujeito

estetizado (e por conseguinte *pronuncia a falência do velho estilo de animal humano estético, que vivia seus instintos belos e bárbaros em esplêndida liberdade* (Lübke, [s.d.], p. 174) advém o “mundo verdadeiro”, construído em contradição com o mundo real. *Todos os dois propõem uma energia – da produção, da ‘vida’ ou da vontade de poder – que é fonte e medida de todo valor mas está para além de qualquer valor* (Lübke, [s.d.], p.177).

Aqui a questão é melhor esclarecida:

O marxismo preocupa-se bastante com o poder, mas refere essa questão a certos conflitos de interesses que se encontram dentro da produção material. Nietzsche, ao contrário, hipostasia o poder como um fim em si mesmo, sem nenhuma razão além de sua própria e autogratificante expansão. O objetivo do poder para Nietzsche não é a sobrevivência material mas a riqueza, a profusão, o excesso; ele só luta em função de sua própria realização. Ironicamente, assim, há para Nietzsche um sentido em que o poder é em última instância desinteressado. Por um lado, ele é inteiramente inseparável do jogo de interesses específicos; por outro, ele medita eternamente sobre o seu próprio ser em sublime indiferença a qualquer de suas expressões localizadas. Neste, como em outros aspectos, o poder nietzschiano é fundamentalmente estético: ele carrega os seus fins inteiramente em seu interior, colocando-os como meros pontos de resistência essenciais à sua própria auto-realização. Através dos objetivos contingentes

que ele mesmo se coloca, o poder volta eternamente a si mesmo, e nada lhe será estranho. É assim que Nietzsche pode ser qualificado por Heidegger como o último dos metafísicos — não que a vontade de poder seja algum tipo de essência hegeliana por trás do mundo (já que para o fenomenalismo completo de Nietzsche não pode haver nada por trás das “aparências”), mas porque ela é a forma única, fundamental e universal em que o mundo se dá. A vontade de poder é o auto-engrandecimento dinâmico de todas as coisas na sua multiplicidade guerreante, o campo de forças sempre em mudança no qual elas se expandem, se atropelam, lutam e apropriam-se umas das outras; e assim não pode ser chamado de um “ser”. Mas como ela denota aquela relação diferencial de quanta de forças que faz a forma de qualquer coisa, ela continua inevitavelmente a preencher a função conceitual de um tal “ser”. Assim é que um devoto moderno do mestre, Gilles Deleuze, pôde escrever, com um certo esforço retórico, que “a vontade de poder é plástica, inseparável de cada caso no qual ela é determinada; assim como o eterno retorno é ser, mas ser que se afirma do devir, a vontade de poder é unitária, mas unidade que se afirma na multiplicidade (Lübke, [s.d.], p. 181).

E mais uma vez encontramos elementos de hiper-realidade nessa análise nietzschiana:

Se a arte é “verdadeira” para Nietzsche é só porque sua ilusão dá corpo à verdade de que não existe verdade. “A verdade é feia”, diz ele em Vontade de poder. “Nós

temos a arte para não morrer com a verdade”. A arte expressa a vontade de poder mas a vontade de poder não passa de aparência, aparência transitória, superfície sensível. A vida ela mesma é “estética” porque tem como propósito somente “a aparência, o significado, o erro, o engano, a simulação, a ilusão, a auto-ilusão”; e a arte é fiel a esta realidade exatamente na sua falsidade (Lübke, [s.d.], p. 188).

Outra relação que podemos perceber entre Nietzsche e Foucault, no tocante à questão do poder, está relacionada diretamente com Schopenhauer, que desenvolveu a teoria de que a vida não tinha nenhum sentido racional e que todos nós éramos apenas expressões da vontade, uma vontade de viver instintiva, animal, cósmica, que estava entranhada na natureza e em nós. A relação não está em aproveitar Schopenhauer, e sim invertê-lo: Nietzsche considera a vontade como uma força positiva sobre o homem, uma energia que o mobiliza, fazendo-o ultrapassar os obstáculos e vencer os desafios que se lhe antepõem. Daí reduzir quase tudo na existência à luta pela vontade de poder.

Vejamos, como desfecho, o cruzamento de informações, ou melhor, o legado deixado por Nietzsche e aproveitado por Foucault:

A necessidade vital que o homem tem de sempre se lançar compulsivamente sobre os demais objetos da natureza e sobre

o resto da sociedade visando o seu domínio, estaria assentada na antiga premissa de que “cada um de nós deseja, no possível, ser o senhor de todos os homens, e preferivelmente deus”. Esta vontade de poder é vital e amoral, independe de critérios éticos, é uma espécie de pulsão incontrolável que faz com que o homem enfrente todas as vicissitudes para saciá-la (concepção que foi recentemente reaproveitada por Michel Foucault na sua “microfísica do poder”, e com a visão de que a sociedade é um conflito permanente entre poderes, que transcendem a simples luta política partidária e ideológica, englobando as políticas clínicas, da saúde pública, dos sanatórios e das prisões. (http://www.terra.com.br/voltaire/artigos/nietzsche_pensamento3.htm, coletado em 18.11.2002).

Poder, história e direito

Como o sujeito em Foucault é histórico e político, o discurso se desenvolve inteiramente na dimensão histórica. Essa história, no entanto, procura, num “movimento infundável”, revelar o passado esquecido das lutas reais. Isso porque ocorre o que ele chama de agitação perpétua: *em toda parte estamos em luta [...] e, a todo instante, vamos da rebelião à dominação, da dominação à rebelião [...]* (Foucault, 1999, p. 337).

Vejamos, por exemplo, em Heidegger, na afirmação de que *a história seria não só a projeção que o homem faz do presente no passado, mas a projeção da parte mais imaginária do seu presente, a projeção no passado do futuro que ele*

escolheu, uma história-ficção, uma história-desejo às avessas (Le Goff, 1984, p. 165), exatamente o oposto que vemos em Foucault (e em Nietzsche). Pois Heidegger apresenta, de repente, por ironia, um conceito “romântico” que cheira a historiografia nacionalista do séc. XIX.

Tanto Foucault quanto Nietzsche pretendem mais do que isso com a história. Nietzsche, por exemplo, chega a determinar uma “necessidade da história” para o mundo e para o homem:

Devemos abominar o ensino que não vivifica, o saber que amolece a atividade, a história encarada como precioso supérfluo e luxo do conhecimento [...]. Decerto que temos necessidade da história, mas temos necessidade dela de uma maneira diferente da do ocioso requintado nos jardins do saber, mesmo que ele olhe altivamente para as nossas rudes e antipáticas necessidades. Quero dizer que temos necessidade dela para a vida e para a ação, não para nos afastarmos preguiçosamente da vida e da ação, nem, muito menos, para embelezar esta vida egoísta e a nossa atividade branda e inútil (Nietzsche, 1873, pp. 101/2).

Sem adentrar aos “perigos” e “inconvenientes” da história, Nietzsche deixa claro que não basta atentarmos para a “história tradicional” ou para a “história monumental” – nem mesmo exclusivamente para a “história crítica”. Há que ocorrer uma fusão de conceitos, num verdadeiro “desapego” a valores

e critérios científicos. Assim a verdadeira história, capaz de saciar a estética do homem, estará criada.

Ora, inevitavelmente vamos desembocar numa espécie de “micro-história”, ou, como diria Foucault, numa história capaz de fazer compreender o presente por meio das relações do homem com os saberes, com as práticas e consigo mesmo (v. cap. 1).

Voltamos portanto ao método genealógico. Em seu artigo *Nietzsche, a genealogia e a história* (Ditos e Escritos), Foucault faz uma breve análise dos conceitos genealógicos desenvolvidos por Nietzsche e mostra que o Ocidente inventa a história – por ele chamada de ascética – para encontrar no passado o momento fundante de sua unidade, de sua identidade. Uma Europa necessitada de um povo coeso, envolvida nas lutas nacionalistas (séc. XIX), vai buscar, e não encontrando inventa, o elemento ordenador que trará tranqüilidade existencial aos seus homens. E é neste momento que emerge o ideal ascético do historiador, que, como escreve Foucault, deveria *imitar a morte para entrar no reino dos mortos*; ideal ascético que vem acompanhado pelo discurso científico que dá à história a “objetividade” e o título de ciência que reconstrói a “verdade” (não seriam isso *Ilusões Verdadeiras?*).

Tradicionalismos à parte, Nietzsche e Foucault estão muito próximos. Mas, onde fica o Direito nisso tudo?

Em *Além do bem e do mal*, que, podemos dizer, “complementa” *Assim falou Zarathustra*, Nietzsche afirma que *a vida mesma é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação, e, no mínimo e mais comedido, exploração* (Nietzsche, 1888).

Assim, o mais forte faz suas próprias regras, estabelece para si qual é a melhor conduta e não espera que os outros o sigam. Dessa forma Nietzsche apresenta uma espécie de “contra-utopia”, onde na sociedade futura a harmonia seria estabelecida apenas entre os iguais (nobreza de super-homens), regentes de uma comunidade hierarquizada, autoridade essa baseada e fundamentada na “vontade de poder”.

Em Foucault a teorização acerca do Direito pressupõe que se observe que as divergências entre poder do direito (jurídico) e poder da norma (disciplinar) apenas se integram numa visão global. Foucault não está preocupado com o poder soberano: quer analisar o poder disciplinar / biopoder, mas de qualquer maneira é possível abstrair que a *lei* (e o direito) é verdadeiramente o que materializa o *poder* (jurídico). É a forma material de controle e regulação da vida social. Conseqüência disso (direito como *exercício* do poder) estará presente obviamente no poder disciplinar / biopoder, mesmo que de maneira intrínseca e/ou implícita (no entanto, parece-nos, dentro de uma perspectiva hiper-real, ser explícito).

Referências bibliográficas

- CARVALHO, T. C. R. de. (1996). Poder, sem artigo definido. In: *Fragmentos de cultura*. Goiânia: [s.e.].
- ECO, U. (1984). *Viagem na irrealidade cotidiana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- ENGELS, F. (1986). *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 3.ed. São Paulo: Global.
- FONSECA, R. M. (1997). *Direito e História: relações entre concepções de história, historiografia e a história do direito a partir da obra de António Manuel Hespanha*. Dissertação de Mestrado UFPR, Curitiba.
- _____. (2001). *Do sujeito de Direito à sujeição jurídica: uma leitura arqueogenealógica do contrato de trabalho*. Tese de Doutorado UFPR, Curitiba.
- FOUCAULT, M.(2001). *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola.
- _____. (1999). *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- LE GOFF, J. (1984). *História*. Enciclopédia Einandi (v. 1). Memória-história. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- LÜBKE, Nildo J. Ilusões verdadeiras: Friedrich Nietzsche. In: *A ideologia da estética*. [s.l.]: [s.e.], [s.d.].
- NIETZSCHE, F. [1888]. *Além do bem e do mal*.
- _____. (1981). *Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: [s.e.].
- _____. (1973). *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: [s.e.].
- _____. [1873]. *Da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida*.