

A genealogia nietzschiana em Michel Foucault

RESUMO

A partir da obra *Genealogia da Moral* de Friedrich Nietzsche, o presente ensaio faz uma abordagem da crise do homem moderno, foco de estudo da Filosofia contemporânea e da Comunicação, através do olhar de Michel Foucault.

ABSTRACT

Starting from Nietzsche's *On The Genealogy of Morals*, this essay discusses the crisis of contemporary man from the viewpoint of Michel Foucault's writings.

PALAVRAS-CHAVE (KEY-WORDS)

- Filosofia (Philosophy)
- Imaginário (Imaginary)
- Narrativas (Narratives)

A *CRISE DO HOMEM MODERNO* vista em Nietzsche a partir de sua *Genealogia da Moral* compõe grande parte da inquietude do estudo da filosofia contemporânea e de sua vertente na Comunicação. Nem mesmo Michel Foucault desviou deste olhar. Ao investir sua crítica sobre o olhar historicista, Foucault utilizou, como premissa básica, a crítica moral nietzschiana do século XIX. A crise moral, surgida segundo Nietzsche principalmente com a idéia filosófica do a priori e da noção de transcendência em Kant, é vista em Nietzsche e a partir de Foucault no rechaço pela busca do que seria a "origem" (Ursprung). "O que encontramos no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada de sua origem – é sua discordância com as outras coisas -, o disparate."¹ Assim, Foucault crê que a genealogia dos valores, da moral, do conhecimento, não se faz ao buscar sua origem, mas, ao contrário, ao se "insistir nas meticulosidades e nos azares dos começos; ao se prestar atenção escrupulosa na sua irrisória mesquinha; preparar-se para vê-los surgir, ao fim e sem máscaras, com a cara do outro; não ter pudor em ir buscá-los onde estão."² Melhor que o "Ursprung", termos como "procedência" (Herkunft) e "emergência" (Entstehung) assinalam o objeto da genealogia.

Tomando a idéia de procedência, de pertinência em relação a um grupo, a genealogia se descobre no momento em que "na raiz do que conhecemos e do que somos não há nem o ser nem a verdade, senão a exterioridade do acidente. Por isso, sem dúvida, toda origem da moral, desde o momento em que esta não é venerável – e a Herkunft jamais o é –, merece crítica".³ A emergência, o ponto de surgimento, caracteriza-se pela entrada em cena das forças que distribuem uns frente

Leonel José de Oliveira

Mestrando em Comunicação Social pela PUCRS

aos outros, seu lugar de enfrentamento. A proposta nietzschiana adotada por Foucault está em “fragmentar o que nos permitia o consolador jogo dos reconhecimentos”, onde a história se efetivará no momento em que se introduzir o descontínuo em nosso mesmo ser.

Inicialmente pode parecer paradoxal a idéia de que a genealogia, que remete à busca das origens, se converteria, dentro do discurso nietzscheano-foucaultiano, em sua própria oposição. Afinal, por que o Nietzsche genealogista recusa em muitas situações a pesquisa da origem (Ursprung)?

“Porque, primeiramente, a pesquisa, nesse sentido, se esforça para recolher nela a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo.” dirá Foucault. “Ora”, continua ele, “se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há ‘algo inteiramente diferente’: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas.” A pesquisa da origem é o “exagero metafísico que reaparece na concepção de que no começo de todas as coisas se encontra o que há de mais precioso e de mais essencial”, dirá Nietzsche. Procurava-se mostrar a primazia do homem mostrando seu nascimento divino, mas, “isso agora se tornou um caminho proibido; pois no seu limiar está o macaco”. (...) A genealogia tradicional vai colocar o fim no começo, reduzindo a história a uma escatologia pueril. Já a genealogia nietzscheana-foucaultiana, que descarta a noção de uma gênese “divina”, primordial, vai buscar a gênese do discurso através da história, em seus atores, em sua “vontade de potência”. Ela vai buscar, assim, não uma gênese primordial, mas as várias gêneses que

se alternam pela história (as epistemes). Como afirma Foucault, “em cada momento da história a dominação se fixa em um ritual; ela impõe obrigações e direitos; ela constitui cuidadosos procedimentos”.⁴

É justo pensar, portanto, que a partir da genealogia tradicional o homem se estabelece como problema central. Porém, é principalmente na recente história do saber humano atrelada pelo olhar moderno que o homem apresenta-se como uma constante desta problematização. Assim, assinala Foucault em *As palavras e as Coisas*, “não foi em torno dele e de seus segredos que, por muito tempo, obscuramente, o saber rondou”.⁵ Esta idéia foucaultiana do homem moderno deve ser lançada a partir da própria concepção nietzschiana da “Morte de Deus” e do aparecimento do humanismo que, essencialmente, se deu, para Nietzsche, a partir do estabelecimento da filosofia kantiana e de seu projeto do estabelecimento dos limites do conhecimento humano. Refutando Kant, Nietzsche sustenta que a verdade não é algo que se deve “achar” ou “descobrir”, mas algo que “deve ser criado e que dá nome a um processo” pelo qual a verdade se apresenta, diz ele, como “uma determinação ativa – não um ato de vir a ser consciente de algo que é, em si mesmo, firme e determinado. É uma palavra para a ‘vontade de poder’”. Em resposta à indagação epistemológica de Kant sobre “como são possíveis os juízos sintéticos a priori?”, Nietzsche faz a pergunta psicológica “por que nos é necessário acreditar em tais juízos?”.

Sua resposta é que há uma necessidade humana de acreditar em tais juízos, não porque sejam de fato verdadeiros, mas porque aumentam nossa sensação de poder sobre o mundo. Um juízo a respeito do mundo pode ser falso, argumenta Nietzsche, e, não obstante, ser ainda assim “estimulador da vida” e “preservador da espécie”. O que deveria interessar-nos mais, afirma,

não é se nossas interpretações do mundo são “verdadeiras” ou “falsas” (isso jamais podemos saber com absoluta certeza), mas se elas desenvolvem a vontade de poder na direção do controle e da força, ou do caos e da fraqueza.⁵

Seu ataque a Kant e ao homem racional, entretanto, pode ser apreciado na sua forma veemente em várias passagens de “O Anticristo”. “A razão, o direito da razão, não vai tão longe...Transformou-se a realidade em “aparência”; transformou-se todo um mundo mentiroso, o mundo do ser, em realidade... O êxito de Kant é somente um êxito de teólogo”.⁶

A idéia do pensamento de Foucault a respeito do desaparecimento do fundamento divino e o aparecimento de valores “demasiado humanos”, vista a partir de Nietzsche, desemboca nesta síntese do fio condutor da argumentação da modernidade foucaultiana:

“O final do século XVIII e o início do XIX, a modernidade, a episteme moderna, assinala, ao mesmo tempo, a constituição de uma filosofia do sujeito transcendental e de ciências do objeto empírico, saberes do sujeito e do objeto que ocupam o lugar dos saberes clássicos, dos séculos XVII e XVIII, considerados como saberes filosóficos ou científicos de representação. O que significa dizer que na modernidade, ou melhor, só na modernidade o homem aparece na dupla posição de objeto de conhecimento e de sujeito que conhece, ou como aquilo que é preciso conhecer e aquilo a partir de que é preciso pensar.”⁷

A idéia da representação, baseada na episteme clássica, não produz exatamente um conhecimento empírico, mas sim ordena signos que constroem um quadro, uma representação de mundo baseada na visibilidade, na sua superfície. A mesma idéia pode se transferir para a análise da

riqueza e do discurso onde, para a riqueza, “o valor é um signo no sentido em que valer alguma coisa é poder ser substituído por essa coisa no processo de troca” e, para o discurso, explica-se “a ligação de um signo ao que ele significa não pelas próprias coisas, ou por um mundo, de onde extrairia seu sentido, e sim pela representação”.⁸ A partir do século XVIII esta idéia passa a mudar. Deixando de privilegiar a representação, o conhecimento torna-se concreto em relação ao seu objeto que passa a existir independentemente do próprio conhecimento. Portanto, a cultura modernista é vista por Foucault, em *As palavras e as Coisas*, como um momento de inexistência da “natureza do homem”, onde

“a ciência não mais é autônoma ou universal, nenhuma moralidade é possível, e a tarefa de articular os “limites” da experiência recaiu sobre a escritura e a arte de vanguarda. Todos os problemas científicos, estéticos e morais são reduzidos a problemas de linguagem, e as linguagens não têm justificação ou fundamento além de si mesmas”.⁹

Assim, o quadro pintado por Foucault em relação ao pensamento moderno está baseado na genealogia nietzschiana e, da mesma forma, pode-se dizer tanto em um quanto em outro que, com a reificação da linguagem, esquecemo-nos que a “realidade” é constituída de processos e caracteriza-se pelo movimento constante e pela mudança permanente, onde nossa crença em “coisas” agora é um resultado de preconceitos gramaticais. Foucault e sua analogia em torno da genealogia nietzschiana verificam o redimensionamento do homem moderno na filosofia, na arte, na ciência, na literatura. A oportunidade desta mudança está, segundo Nietzsche, no advento do “nihilismo” que envolve uma reavaliação de antigos valores e a posterior criação do novo.

“Se a modernidade nasce da crise de representação é precisamente porque surge com ela, em primeiro plano, a questão da produção do novo. O novo é o que escapa à representação do mundo, como dado, como cópia. O novo significa a emergência da imaginação no mundo da razão, e conseqüentemente num mundo que se liberou dos modelos disciplinares da verdade. Tanto na filosofia como na ciência e na arte o tempo é o operador que põe em crise a verdade e o mundo, a significação e a comunicação.”¹⁰

Mas o que é exatamente o niilismo? O niilismo descreve, segundo Ansell-Pearson, “uma disjunção entre nossa experiência do mundo e o aparato conceitual de que podemos dispor, e que herdamos, para interpretá-la”.¹¹ Sua causa é como uma sina, uma vez que ele é um produto lógico dos valores e ideais que os seres humanos acreditaram por muitos séculos. Nossa experiência do niilismo, portanto, é resultado da interpretação particular do mundo e da existência humana que prevaleceu por dois mil anos na cultura da humanidade ocidental, o que Nietzsche chamou em “Vontade de Potência” de a “interpretação moral-cristã” do mundo. Assim, segundo ele, este estágio a humanidade necessariamente deverá experimentar e atravessar. É interessante observar que mesmo a moral-cristã apontada por Nietzsche vai dispor de alguns paradoxos em relação a sua concepção de merecer a verdade como sendo única, vai experimentar internamente diferentes correntes de pensamento que afetarão a noção sustentada a partir de Sócrates e que teve, subseqüentemente, seu batismo cristão. Assim vejamos: toda a herança ancestral Ocidental, calcada incontestavelmente no monoteísmo cristão da Bíblia, produziu sua experiência do imaginário. Paradoxalmente, observa-

se, a partir do estudo de Gilbert Durand, que o mesmo Ocidente que contempla a noção da verdade única produziu em seu monoteísmo alguns “politeísmos”. A constatação desta característica ambígua do Ocidente está, entre outras, na sua própria adoração às imagens.

Se a cultura não-ocidental adotara processos pluralistas onde as imagens e a escrita caminhavam e misturavam com eficácia signos de imagens e sintaxes abstratas, onde o modelo mental e individual era fundamentalmente politeísta e, por isso mesmo, receptivo às imagens (iconófilo), o Ocidente e sua verdade única quase sempre desafiaram as imagens. E o paradoxo reside exatamente no fato de ter sido o Ocidente que propiciou a técnica ao mundo estando, por outro lado e agarrado à sua filosofia fundamental, demonstrando sua desconfiança iconoclasta. A mesma técnica que permitiria a construção da “civilização da imagem” num Ocidente iconófilo. Esta idéia, inicialmente caracterizada neste trabalho como mera observação, carrega, ao nosso ver, características da imagem e do imaginário Ocidental que servirão como nossa base para exemplificar a crítica nietzschiana. Durand aponta que

“O método da verdade, oriundo do socratismo e baseado numa lógica binária (com apenas dois valores: um falso e um verdadeiro), uniu-se desde o início a esse iconoclasmo religioso, tornando-se com a herança de Sócrates, primeiramente, e Platão e Aristóteles em seguida, o único processo eficaz para a busca da verdade”.¹²

Mais adiante, ao constatar os fundamentos da física moderna e o que ele denominou como terceiro momento do iconoclasmo ocidental, com a decorrente exclusão do imaginário dos processos intelectuais, o autor aponta que com Galileu e Descartes fundou-se o

“exclusivismo de um único método, o método, ‘para descobrir a verdade nas ciências’ – este é o título completo do famoso Discurso (1673) de Descartes – invadiu todas as áreas de pesquisa do ‘verdadeiro’ saber. A imagem, produto de uma ‘casa de loucos’, é abandonada em favor da arte de persuasão dos pregadores, poetas e pintores. Ela nunca ascenderá à dignidade de uma arte demonstrativa. O legado do universo mental, as experiências de Galileu e o sistema geométrico de Descartes representam um universo mecânico no qual não há espaço para a abordagem poética. A mecânica de Galileu e Descartes decompõem o objeto estudado no jogo unidimensional de uma única causalidade: assim, tomando como modelo de base bolas de sinuca que se chocam, o universo concebível seria regido por um único determinismo, e Deus é relegado ao papel de ‘dar um empurrãozinho’ inicial em todo o sistema”.¹³

Mas é no século XVIII que inicia o atual momento do iconoclasmo ocidental, onde o “fato” surge como obstáculo para um imaginário cada vez mais confuso. É verdade que o Século das Luzes nem sempre atingiu a total iconoclastia, mas ele

“colocou, cuidadosamente – com Immanuel Kant, por exemplo - , um limite intransponível entre o que pode ser explorado (o mundo do fenômeno) pela percepção e a compreensão, pelos recursos da razão pura, e o que permanecerá desconhecido para sempre, como o campo das grandes questões metafísicas – a morte, o além Deus (o universo do “numeno”)...- as quais, com suas soluções possíveis e contraditórias, constituem as an-tinomias da Razão. (...) Qualquer ‘imagem’ que não seja

simplesmente um clichê modesto de um fato passa a ser suspeita. Neste mesmo movimento as divagações dos ‘poetas’ (que passarão a ser considerados os ‘malditos’), as alucinações e os delírios dos doentes mentais, as visões dos místicos e as obras de arte serão expulsas da terra firme da ciência”.¹⁴

A analogia feita por Durand em relação ao Ocidente do processo da absorção da imagem e do imaginário e sua base filosófica retrata, desde sua gênese, o caráter dual, de dois mundos, onde apenas um é estimado como o “mundo real”. Este é, para Nietzsche, o pecado do cristianismo.

“Como o cristianismo, por exemplo, tanto a metafísica platônica quanto a kantiana foram construídas sobre uma teoria de dois mundos em que um reino da realidade – o ‘mundo verdadeiro’- é estimado como um mundo real, e outro reino da realidade – o ‘mundo aparente’ – é desvalorizado como inautêntico e menos real, como mera aparência. Na metafísica ocidental, a ‘alma’ é elevada à custa do corpo, e os seres humanos são encorajados a denegrir a existência terrena e sensual e procurar a redenção do sofrimento da vida por meio da crença em uma vida após a morte.”¹⁵

Porém, pode-se atribuir ao niilismo uma contradição, pois sua posição de não acreditar em qualquer proposição verdadeira é, de fato, uma crença. Daí, sua contradição prática: é verdade que nada é verdadeiro! Mas para sua reflexão sobre o significado da vida, Nietzsche sustenta que não é a verdade e sim a “vontade de poder” que deve cercear a abundância da vida onde, diferentemente da concepção de “vontade de poder” em Schopenhauer, o homem tem como “poder” um “querer algo”

e não, simplesmente, um “querer” numeno formado apenas “em-si”. A “vontade de poder”, portanto, pode ser entendida em Nietzsche como sua própria interpretação da existência!

A história, ao não se caracterizar por um avanço contínuo, estável e pacífico, mostra, antes, uma sucessão de epistemes, de regimes de verdade gerados pelo conflito, pelas crises e rupturas, em suma, pela “fragmentação”. Os conhecimentos não se “somam”, pura e simplesmente, mas se reformulam. As “genealogias”, ao primarem pela continuidade e “progresso” (teleológico), não fazem mais do que

“reinterpretar o passado à luz de seu presente, de colocar o fim na origem, a fim de justificar e legitimar o presente. Disso segue que tais ‘genealogias’ não atuam tão ‘desinteressadamente’ assim e é nesse ponto que entra em ação a genealogia nietzscheana-foucaultiana, desmascarando tais discursos, reduzindo-os a discursos a serviço do ‘poder’. São as finalidades escondidas nas genealogias ‘desinteressadas’ que são estudadas e desmascaradas pela genealogia foucaultiana, suas gêneses sucessivas, históricas. Em suma, é a análise da gênese das próprias genealogias! Descartada a idéia da progressão pacífica e contínua a um determinado fim, a sucessão histórica das estruturas epistêmicas vai ocorrer segundo a velha fórmula heraclítica do ‘combate’. Os discursos são inseridos, assim, em um ‘campo de batalha’, onde a episteme ‘hegemônica’ vai lutar pela sua ‘sobrevivência’, rejeitando não conteúdos, mas formas, discursos. A episteme, para Foucault, consiste no ‘dispositivo estratégico que permite (...) separar não o verdadeiro do falso, mas o inqualificável cientificamente do qualificável’. Ele detém, portanto, um caráter criador de discursos, verdades

e prazeres próprios. O poder que reprime é o mesmo que cria e instaura prazeres e saberes. Aqui, não se fala unicamente do poder físico, da força, mas de dispositivos sutis que, se sobrevivem, é exatamente por não serem unicamente repressores, mas também criadores. Segundo Foucault, ‘o interdito, a recusa, a proibição, longe de serem as formas essenciais do poder, são apenas seus limites, as formas frustradas ou extremas. As relações de poder são, antes de tudo, produtivas’. Pensar o poder como re-pressor, unicamente, seria recair no essencialismo humano. Se é a existência que produz a essência do homem, se ele é desprovido de uma ‘essência’ primordial, não faz mais sentido representar o poder como força, unicamente repressora. É ele, o ‘poder’, quem vai formar, criar, delimitar, individualizar, disciplinar e, também, proibir e delimitar o campo de ação do indivíduo”.¹⁶

A representação unilateral do poder está, portanto, expressa ao imaginá-lo como um ente, um em-si nas mãos do Estado e não como um feixe de relações, é representá-lo como potência e não como ato. Para Foucault, “o poder não existe” e, em verdade, “é um feixe de relações mais ou menos organizado”. Assim, ele só existe como não sendo uma propriedade ou potência de nenhum ator privilegiado. A linguagem, as relações sociais e os tabus atuam hegemonicamente na estrutura epistêmica. Porém, uma simples oposição desta estrutura em prol da dialética também parece recair na própria arbitrariedade da linguagem, pois da mesma forma concebe-se aí a crença no discurso que, e através da própria linguagem enquanto possibilidade de libertação, opera limitando o campo de ação dos indivíduos.

Cabe neste momento enfatizar que Foucault trata da temática do poder observando, até a arqueologia, como se

estabeleciam os saberes enquanto inter-relações discursivas e suas articulações com as instituições. A análise proposta na seqüência de suas obras e, principalmente, a partir de *Vigiar e Punir* e *A Vontade de Saber*, trata o poder não por suas incompatibilidades ou compatibilidades entre saberes, mas pretende “explicar o aparecimento de saberes a partir de condições de possibilidade externas aos próprios saberes, ou melhor, que imanentes a eles – pois não se trata de considerá-los como efeito ou resultante – os situam como elementos de um dispositivo de natureza essencialmente estratégica”.¹⁷

Apesar de sua abordagem secundária procurar a noção do porquê do poder, Foucault não procura necessariamente por uma teoria geral do poder, pois, se assim o fizesse, desobedeceria sua própria concepção de heterogeneidade, disparidade em relação à natureza das coisas. Não há, no entanto, que basear toda a análise foucaultiana em sua ineficiência, em seu limite.

Para Foucault, o estado de desenvolvimento de uma pesquisa passa, necessariamente, por um processo de formação de conceitos e, posteriormente, de reformulações e substituição. Assim, pressupõe-se a condição de sua não aceitação da condição estagnada de poder em torno, por exemplo, do Estado e, logo, da não aceitação de ser o Estado o único a exercê-lo.

Neste momento também é importante salientar sua não obrigação em definir um caminho que vai necessariamente ser guiado de um olhar “macro” para o “micro”. “O que Foucault chamou de Microfísica do Poder significa tanto um deslocamento do espaço da análise quanto do nível que esta efetua”, ou seja, “os poderes se exercem em níveis variados e em pontos diferentes da rede social e neste complexo os micropoderes existem integrados ou não ao Estado”.¹⁸ Esta parece ser uma de suas grandes preocupações metodológicas: não partir do macro para o micro e, conseqüentemente, se rebelar

contra a idéia de considerar o Estado como único órgão central do poder. Neste ponto, parece que qualquer escolha seria cair num maniqueísmo. Qualquer recusa pura e sistemática da ordem estabelecida não é a solução final de Foucault, pois “a mera oposição ao ‘sistema de valores’ estabelecido pode, ao contrário, representar um trunfo do próprio ‘sistema’. Se reduzir às atitudes diametralmente opostas à regra constitui menos uma libertação do que uma simples ‘troca de jaula’”.¹⁹

O poder de que falamos e do qual Foucault trata baseia-se como um poder na sociedade. Já a tematização do poder a partir de seu modo de ação leva a genealogia a desenvolver uma concepção não-jurídica de poder.

“Com isso se quer dizer que é impossível dar conta do poder se ele é caracterizado como um fenômeno que diz respeito à lei ou à repressão. Por um lado, as teorias que têm origem nos filósofos do século XVIII que definem o poder como direito originário que se cede, se aliena para constituir a soberania e que tem como instrumento privilegiado o contrato; teorias que, em nome do sistema jurídico, criticarão o arbítrio real, os excessos, os abusos de poder. Portanto, exigência que o poder se exerça como direito, na forma da legalidade. Por outro lado, as teorias que, radicalizando a crítica ao abuso do poder, caracterizam o poder não somente por transgredir o direito, mas o próprio direito por ser um modo de legalizar o exercício da violência e o Estado o órgão cujo papel é realizar a repressão. Aí também é na ótica do direito que se elabora a teoria, na medida em que o poder é concebido como violência legalizada. A idéia básica de Foucault é de mostrar que as relações de poder não se passam fundamentalmente nem no nível do direito, nem da violência; nem

são basicamente contratuais, nem unicamente repressivas.”²⁰

Assim, demonstra-se ser incompleta a noção de poder a partir de seu viés unicamente repressivo.

Ao observarmos sua preocupação de revelar o poder a partir de sua noção externa e não propriamente intrínseca a ele, demonstra-se que Foucault, em um segundo momento, coloca seus problemas a partir de um campo que tem em vista o aspecto histórico. Mesmo ao retomar a tese plenamente nietzschiana de que a filosofia é para nós apenas uma maior extensão do conceito de história, Foucault vai cambiando ao longo de sua trajetória e pode, ainda assim, ser classificado como um filósofo que assimilava a história. Portanto, nos parece que o perfil foucaultiano reveza uma primeira parte marcada pelo binômio “filósofo-historiador” e um segundo momento cuja visão amplia mais acintosamente um olhar “historiador-filósofo”. Deste modo, pode tornar-se complicado ou até ambíguo aliar toda a visão foucaultiana ao olhar nietzschiano sem que isto traga algumas ressalvas. Porém, mais importante que tais discordâncias, acreditamos que a influência nietzschiana se baseia, antes de tudo, numa crítica da cultura contemporânea. Estabelecendo uma analogia poderíamos dizer que Foucault, enquanto devedor da filosofia e, principalmente, da literatura, utilizou a obra nietzschiana em sua maior profusão. A idéia de se estabelecer o homem como invenção recente demonstra a inspiração de Nietzsche na caminhada foucaultiana. O segundo momento, e a própria relação problemática de Foucault com os historiadores, que comprova não sua rejeição à historicidade mas sua repulsa em pensar a história de maneira a não contemplar relações intrínsecas a ela e que foram, na medida do tempo, irrelevantes por quem a escreveu, é um indicio do seu olhar mais histórico. Portanto, momentos distintos mas não absolutamente dispersos

um do outro. Sua maior validade, quem sabe, esteja justamente em ter conseguido analisar os seres humanos como “objetos” e como “sujeitos”.

Notas

- 1 Foucault, M. Nietzsche, La Genealogia, La Historia. Ed. Pre-textos, Valência, 1997.
- 2 Foucault, M. Nietzsche, La Genealogia, La Historia. Ed. Pre-textos, Valência, 1997.
- 3 Foucault, M. Nietzsche, La Genealogia, La Historia. Ed. Pre-textos, Valência, 1997.
- 4 Albuquerque, D. R. “Genealogia, Poder e Sexualidade”. Extraído do site <http://www.oliveiralima.com.br>
- 5 Ansell-Pearson, K. Nietzsche como pensador político: uma introdução. Ed. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1997
- 6 Nietzsche, F. W. O Anticristo: Maldição do Cristianismo. Clássicos Econômicos Newton, Rio de Janeiro, 1988
- 7 Machado, R. Foucault, a filosofia e a literatura. Ed. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2000.
- 8 Machado, R. Foucault, a filosofia e a literatura. Ed. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2000.
- 9 Rajchman, J. Foucault: a liberdade da filosofia. Ed. Jorge Zahar. Rio de Janeiro, 1987.
- 10 Parente, A. “Os paradoxos da Imagem-Máquina” in Parente, A. Imagem-Máquina: a era das tecnologias do virtual. Ed. 34, Rio de Janeiro, 1993.
- 11 Ansell-Pearson, K. Nietzsche como pensador político: uma introdução. Ed. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1997
- 12 Durand, G. O Imaginário: Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem, Ed. Difel, Rio de Janeiro, 1998.
- 13 Durand, G. O Imaginário: Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem, Ed. Difel, Rio de Janeiro, 1998.

-
- 14 Durand, G. O Imaginário: Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem, Ed. Difel, Rio de Janeiro, 1998.
- 15 Ansell-Pearson, K. Nietzsche como pensador político: uma introdução. Ed. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1997
- 16 Albuquerque, D. R. "Genealogia, Poder e Sexualidade". Extraído do site <http://www.oliveiralima.com.br>
- 17 Machado, R. "Por uma Genealogia do Poder" in Foucault, M. Microfísica do Poder, Graal, Rio de Janeiro, 1999.
- 18 Machado, R. "Por uma Genealogia do Poder" in Foucault, M. Microfísica do Poder, Graal, Rio de Janeiro, 1999.
- 19 Albuquerque, D. R. "Genealogia, Poder e Sexualidade". Extraído do site <http://www.oliveiralima.com.br>
- 20 Machado, R. "Por uma Genealogia do Poder" in Foucault, M. Microfísica do Poder, Graal, Rio de Janeiro, 1999.
- _____. A Genealogia da Moral. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- PARENTE, A. (org.) Imagem-Máquina: a era das tecnologias do virtual. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.
- RAJCHMAN, J. Foucault: a liberdade da filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

Internet

ALBUQUERQUE, D. R. "Genealogia, Poder e Sexualidade". Extraído do site <http://www.oliveiralima.com.br>

Referências

ANSELL-PEARSON, K. Nietzsche como pensador político: uma introdução. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1997

DREYFUS, H. Michel Foucault, uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DURAND, G. O Imaginário: Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. Rio de Janeiro: Ed. Difel, 1998.

FOUCAULT, M. As palavras e as Coisas. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

_____. Nietzsche, La Genealogia, La Historia. Valencia: Ed. Pre-textos, 1997.

MACHADO, R. Foucault, a filosofia e a literatura. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

NIETZSCHE, F. O Anticristo – Maldição do Cristianismo. Clássicos Econômicos Newton, Rio de Janeiro, 1988.