VIDERE
V. 14, N. 29, JAN-ABR. 2022
ISSN: 2177-7837

Recebido: 01/02/2022.
Aprovado: 13/03/2022.

Páginas: 279-297.

DOI:
https://doi.org/10.30612/videre.v14i19.14254

DA MORAL DOS ESCRAVOS AOS DIREITOS HUMANOS: AS CRÍTICAS DE NIETZSCHE E FOUCAULT

FROM THE SLAVE MORALITY TO HUMAN RIGHTS: THE CRITICISM BY NIETZSCHE AND FOUCAULT

DE LA MORALIDAD DE LOS ESCLAVOS A LOS DERECHOS HUMANOS: LAS CRÍTICAS DE NIETZSCHE Y FOUCAULT

Maria Carolina Braz da Silva Azevedo*
Wigson Rafael Silva da Costa**

RESUMO
Utilizando o método hipotético-dedutivo, identificamos o problema das exclusões de subjetividades distintas provocado pelo ideal de universalidade dos direitos humanos derivados de valorações morais anteriores que refletem o modelo eurocêntrico de subjetividade e, a partir disso, tecemos uma relação entre as críticas formuladas por Nietzsche e por Foucault a esse contexto histórico-social. Assim, iniciamos com Nietzsche e sua crítica à moral sacerdotal, passando pela problemática por ele lançada em torno da vontade do poder e da genealogia. Em seguida, traçamos as relações entre Nietzsche e Foucault, sendo este segundo um grande leitor do primeiro, para, por fim, elaborarmos as críticas à universalidade dos direitos humanos a partir do pós-estruturalismo foucaultiano, destacando ao final a necessidade de uma postura crítica permanente e, sobretudo, de uma prática política de ruptura e inversão dos ideais hegemônicos.
PALAVRAS-CHAVE: Direitos humanos. Universalidade. Vontade de poder. Nietzsche. Foucault.

ABSTRACT
From using the hypothetical-deductive method, we identify the problem of exclusions of distinct subjectivities caused by the ideal of universality of human rights derived from previous moral valuations that reflect the Eurocentric model of subjectivity and, from this, we explore connections between the criticisms made by Nietzsche and Foucault to this historical-social context. Therefore, we begin our exposition from Nietzsche's critique of priestly morality and his reflections on the will to power and genealogy. Afterwards, we explore the relations between Nietzsche and Foucault, since the French philosopher was a great reader of the German philosopher, to finally elaborate the criticisms of the universality of human rights from the post-Foucaultian structuralism, emphasizing at the end of the article the need for a permanent critical posture and mainly for a political practice of rupture and reversal of hegemonic ideals.
KEYWORDS: Human rights. Universality. Will to power. Nietzsche. Foucault.

*
Doutoranda em Direito (UFPA)
carolbrazsa@gmail.com
OrcID: 0000-0003-2661-4185
**
Doutorando em Filosofia (UNL, Portugal)
wigsonrafael11@yahoo.com.br
OrcID: 0000-0002-1926-1716

CC BY NC SA

RESUMEN
Utilizando el método hipotético-deductivo, identificamos el problema de las exclusiones de las distintas subjetividades causadas por el ideal de universalidad de los derechos humanos derivado de los valores morales anteriores que reflejan el modelo eurocéntrico de subjetividad y, a partir de ello, tejemos una relación entre las críticas formuladas por Nietzsche y Foucault a este contexto histórico-social. Así, comenzamos con Nietzsche y su crítica a la moral sacerdotal, pasando por la problemática que lanzó en torno a la voluntad de poder y la genealogía. A continuación, trazaremos las relaciones entre Nietzsche y Foucault, siendo este último un gran lector del primero, y finalmente, elaboraremos la crítica a la universalidad de los derechos humanos a partir del postestructuralismo foucaultiano, destacando al final la necesidad de una postura crítica permanente y, sobre todo, una práctica política de ruptura e inversión de los ideales hegemónicos.
PALABRAS CLAVE: Derechos humanos. Universalidad. Voluntad de poder. Nietzsche. Foucault.

1 INTRODUÇÃO

Há pouco mais de 70 anos, a Assembleia Geral das Nações Unidas, em Paris, proclamava ao mundo a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Um documento elaborado como resposta aos horrores cometidos durante a Segunda Guerra Mundial. A partir de então, estava estabelecida uma norma comum a ser alcançada por todos os povos e nações, haja vista que diversos países se comprometiam a realizar um esforço para eliminar toda e qualquer forma de desrespeito a esses direitos.

Não obstante críticas rasas aos direitos humanos sejam comumente propaladas pelos entusiastas da extrema-direita nos dias atuais, pensadores de renome da tradição filosófica contemporânea desferiram críticas a essa classe de direitos. Este é o caso dos filósofos Friedrich Nietzsche e Michel Foucault. No tocante ao filósofo alemão, o presente artigo abordará inicialmente a crítica de Nietzsche às demandas da Revolução Francesa e como este movimento se revelaria herdeiro de uma moralidade criada em tempos remotos por uma aristocracia sacerdotal. Adiante, trataremos da crítica nietzschiana a rigidez e universalidade da lei moral e sua oposição ao fluxo da vida. No que tange à crítica foucaultiana, continuaremos o caminho seguido pelo autor a partir de Nietzsche com o intento de dar ênfase aos problemas que circundam a pretensão de universalidade dos direitos humanos e suas implicações na repressão e na produção de subjetividades, bem como à função que Foucault assume de revelar a estratégia de uniformização e eliminação das diferenças por meio do ideal de unidade e harmonia proclamado por esse discurso.

2 REVOLUÇÃO FRANCESA: UMA NOVA REVOLTA DOS VELHOS ESCRAVOS

Tida como uma das mais significativas realizações do legado iluminista, a Revolução Francesa teve impacto duradouro no mundo moderno. Ocorrida no mais populoso e poderoso Estado da Europa na época foi, ao contrário de todas as revoluções que a precederam e a seguiram, uma revolução social de massa e incomensuravel-

mente mais radical do que qualquer outro levante comparável na história humana. Seu slogan? Liberdade, para romper os grilhões do tradicionalismo medieval, da irracionalidade e das superstições fomentadas pela religião; Igualdade, para aplacar a diferença de direitos e deveres entre os homens; Fraternidade, para uma convivência solidária e harmoniosa entre homens livres e iguais (HOBSBWAM, 1962, p. 21). Mas a quem interessaria a consumação de tais valores? Que tipo de homem luta pela derrubada das aristocracias e anseia pela universalização destas concepções gregárias? O filósofo alemão Friedrich Nietzsche se defrontará com estas e outras questões enquanto investiga, na obra *Genealogia da Moral,* a origem dos valores "bom" e "ruim"; "bom" e "mau".

A abordagem genealógica de Nietzsche o leva à conclusão de que os valores supracitados são oriundos respectivamente de duas classes aristocráticas: "guerreiros" e "sacerdotes". Embora ambas pertencessem à mesma classe dominante, suas formas de valoração se mostram radicalmente diferentes. Com sua perícia filológica, Nietzsche se debruça sobre os textos antigos e busca do ponto de vista etimológico as primeiras designações para "bom" nas diversas línguas:

> Descobri então que todas elas remetem à *mesma transformação conceitual* – que, em toda parte, "nobre", "aristocrático", no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu o "bom", no sentido de "espiritualmente nobre", "aristocrático", de "espiritualmente bem nascido", "espiritualmente privilegiado": um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz "plebeu", "comum", "baixo" transmutar-se finalmente em ruim (GM I, § 4).

Pela ótica do guerreiro ou nobre, o "bom" seguia a fórmula "bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses" (GM I, § 7), ao passo que o valor "ruim" era formado à posteriori como um pálido contraste em relação ao conceito primevo. Em outras palavras, se pela ótica da nobreza os "bons" eram aqueles que resguardavam as características ou virtudes da aristocracia guerreira, isto é, a força física, a coragem, a belicosidade, as habilidades militares, a crueldade etc., os "ruins" seriam aqueles que não partilhavam de suas virtudes ou privilégios (tribos estrangeiras ou escravos). No entanto, tal atribuição por parte da aristocracia guerreira não tinha conotação de ódio, mas de desdém. Chamar o estrangeiro ou escravo de "ruim" era, na realidade, um desprezo dissimulado por uma simpatia genuína pela infelicidade daquele que *não é como nós* (YOUNG, 2010, p. 567).

Se os nobres, por um lado, concebem espontaneamente o "bom" a partir de si mesmos, por outro, os sacerdotes partem incialmente de uma avalição negativa elencando primeiramente aquilo que é "mau" e, em seguida, o "bom". Desgostosos por não dispor da força dos guerreiros, os sacerdotes tomam como o "mau" aquele que exerce sua força, e então, a partir dessa ideia, chegam como antítese à concepção de "bom", que atribuem a si mesmos (MARTON, 1990, p.73). Pela ótica do sacerdote, sua

impotência passa a ser encarada como virtude, como aquilo que é "bom". Não mais a impulsividade, mas a prudência. Não mais o exercício da força, mas a mansidão (GM I, § 13). Esta inversão do olhar que estabelece valores, que se volta para fora, em vez de voltar-se para si é, segundo Nietzsche, algo próprio do *ressentimento*, a semente da qual brotou a *moral dos escravos* (GM I, § 10).

O *ressentimento* que a disparidade de poder desperta no grupo mais fraco é por Nietzsche considerado como uma doentia vontade de vingança direcionada contra o rival mais forte (REGINSTER, 2016, p. 46). Esta sede de vingança tão logo se constitui em uma moral e passa a se efetivar ao mesmo tempo em que estabelece as condições para a proliferação de um tipo de homem malogrado e marcado pelo desejo de vingança contra os que lhe oprimem. Assim sendo, ao assumir a roupagem de uma moral, o *ressentimento* se torna um empreendimento voltado para tornar hegemônico o homem fraco e eliminar todos os oponentes mais fortes (PASCHOAL, 2011, p. 194).

Está configurada, portanto, uma disputa pelo poder entre dois grupos que sustentam perspectivas morais antagônicas, onde um é demasiado fraco para tomar o poder, enquanto o outro é forte o suficiente para mantê-lo ou obtê-lo. Nietzsche prossegue afirmando que o dístico dessa luta, escrito através de toda a história humana, é "Roma contra Judéia, Judéia contra Roma" (GM I, § 16). Os romanos representariam a pujança da aristocracia guerreira, ao passo que os judeus representariam a impotência da aristocracia sacerdotal. Quem venceu esta batalha? Curiosamente, os "judeus", os "fracos" ou "impotentes" teriam vencido e afirmado seus valores na cultura ocidental. Erguendo a bandeira da verdade, da justiça e do bem comum, os ressentidos teriam conseguido suplantar a moralidade dos nobres introjetando noções ou artifícios que minaram paulatinamente o poder dos mais fortes ao longo da história (GM I, § 9).

Na segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche nos apresenta um desses artifícios inventados pelos fracos: *a doutrina do livre-arbítrio* (GM II, § 2). Coube à casta sacerdotal a invenção da noção de "vontade livre", quando este grupo conquistou a supremacia em relação à aristocracia guerreira (MARTON, 1990, p. 144). Enquanto a moral dos nobres qualificava os indivíduos, a moral dos escravos desloca sua atenção para as ações destes. Sendo assim, para assegurar a responsabilização dos indivíduos, os sacerdotes conceberam os homens como livres, pois apenas desta maneira poderia torná-los *culpados* por suas ações (CI, Os quatro grandes erros, § 7). Em outros termos, apenas sobre aquele que é "livre" para escolher ou não agir pode recair uma punição ou castigo. Neste contexto, a coletividade passa a julgar o comportamento do indivíduo conforme a intenção que ele teve ao realizar uma ação e nunca de acordo com as situações gerais que a propiciaram (MARTON, 2009, p. 184). Caso o indivíduo fizesse mau uso de sua liberdade, era reservado à sociedade o direito a uma

compensação, uma forma para o indivíduo livre se reintegrar e quitar sua "dívida" para com seus semelhantes: a punição (CLARK, 2017, p. 194).

Também a ideia de *igualdade*, noção que remete a um equilibro entre as forças, figura como mais uma artimanha inventada pelos fracos ao longo dos séculos. Isto porque, para assegurar sua sobrevivência frente a ameaça dos mais fortes, os indivíduos débeis procuraram se associar (MARTON, 1990, p. 138). A luta por *igualdade* seria antes de tudo uma estratégia de sobrevivência, pois, com as forças equivalentes, a harmonia poderia ser alcançada e acordos/contratos firmados entre os grupos. Desta maneira, a luta ou o exercício da força deixaria de existir, uma vez que um embate entre grupos com forças iguais não há vencedores e vencidos, a luta passa a ser vista como um mero desperdício de energia. A noção de *igualdade* viabiliza, então, a instauração da gregariedade e, por conseguinte, da dominação dos fracos sobre os mais fortes na medida em que anula a luta entre os indivíduos (SILVA JÚNIOR, 2011, p. 276).

Por fim, a *fraternidade*, noção que encoraja a amabilidade e um olhar de irmandade entre todos os homens, seria outra cilada falaciosa de acordo com Nietzsche, que indaga: "Nosso amor ao próximo – não é ele uma ânsia por nova *propriedade*?" (GC, § 14). Para o filósofo, parece impossível amar o outro sem que com isto algum interesse esteja associado, sem que um sentimento de *posse* acompanhe esse amor. Deste modo, a atitude fraterna ou altruísta não é de modo algum "desprendida" de interesses. Pelo contrário, ao ver alguém sofrer, o altruísta aproveita com gosto a oportunidade que lhe é oferecida para tomar posse do outro, o que faz do altruísmo "uma forma específica do egoísmo" (FP, primavera de 1888, 14 [29]). Então, a quem interessaria a disseminação de um amor "verdadeiramente" fraternal entre os homens? Ao homem fraco, evidentemente. A ideia de um amor desinteressado e disposto aos sacrifícios é sustentada apenas por aqueles que dele podem se beneficiar, por aqueles que anseiam pelo socorro de outrem para acalentar seus corações e solucionar suas dificuldades (MARTON, 2009, p. 187).

Na leitura de Nietzsche, a doutrina cristã é herdeira da *moral dos escravos*, dos judeus, e contribuiu sobremaneira para o triunfo dos valores gregários no ocidente (GM I, § 8-9). No tocante à *liberdade*, vemos que o cristianismo incorporou a noção de vontade livre, transferindo claramente a responsabilidade das ações para os indivíduos. Aqueles que escolhessem enveredar pelo caminho da verdade e da justiça divina desfrutariam do dom gratuito de Deus, a vida eterna, enquanto os que escolhessem o caminho da iniquidade receberiam como punição o salário do pecado, a morte. (BÍBLIA, ROMANOS 6:23). No que diz respeito à *igualdade*, é postulado um nivelamento entre todos os homens perante o juízo de Deus (BÍBLIA, PROVÉRBIOS 22:2). No que se refere à *fraternidade*, são inúmeras as passagens bíblicas que pregam a abnegação de si, a mansidão, a prudência, o amor ao semelhante, no lugar da guerra, do domí-

nio e da expropriação do outro (BÍBLIA, MATEUS: 5-7). Durante quase mil anos, a Igreja resguardou os preceitos da moralidade dos escravos e contribuiu para que no ocidente se consolidasse um homem cuidadosamente domesticado e inibido de suas potencialidades.

Vê-se, enfim, que as noções de *liberdade*, *igualdade* e *fraternidade* tem um legado muito anterior à própria Revolução Francesa, que para Nietzsche nada mais é que uma "filha continuadora do cristianismo" (FP, primavera de 1888, p. 14 [223]), pois com ressentimento atentou contra "a última nobreza política que havia na Europa, a da França dos séculos XVII e XVIII" (GM I, § 17). Com suas demandas revolucionárias que inspiraram outras nações e que viriam a ganhar ainda mais força nos séculos subsequentes, o movimento reproduzia aquele virulento agir e pensar que promulga noções universalmente válidas a fim de garantir a subsistência dos fracos, o equilíbrio das forças, a normalização das subjetividades, a supressão de toda originalidade ou distinção e, por conseguinte, a vitória dos malogrados sobre os espíritos fortes (MARTON, 2009, p. 186).

3 CONTRA O UNIVERSALISMO DA LEI

Com a Revolução Francesa, o triunfo moderno dos ressentidos, é lavrada em 26 de agosto de 1789 a *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, um documento culminante, onde as demandas revolucionárias acham-se sintetizadas em dezessete artigos garantidores das liberdades e dos direitos fundamentais da humanidade. Jusnaturalista por excelência, a *Declaração* define os direitos individuais e coletivos dos homens como universais, isto é, válidos e exigíveis a qualquer tempo e lugar. Tendo sido a Revolução Francesa um estrondo ouvido por outros povos para além da Europa cristã, sua visão emancipatória foi sendo paulatinamente assimilada e interpretada por outros povos e movimentos políticos. Desse modo, a ideia de direitos humanos fundamentais se ligou às questões políticas, sociais e econômicas nos séculos subsequentes, tais como escravidão, condições severas de trabalho, trabalho infantil e bem-estar social, é dizer, uma

> análise do panorama internacional da época e dos processos que levaram à aprovação da Carta da ONU e da própria Declaração Universal revelam que, embora estabelecidas enquanto instrumentos globais, os pilares da sociedade internacional contemporânea não foram erguidos de maneira coletiva e plural (SOUZA; CASTANHEIRA; ORMELESI, 2020, p. 314).

Do ponto de vista de sua fundamentação, pode-se inferir que o embasamento filosófico contemporâneo dos *direitos humanos* remonta à teoria moral do filósofo prussiano Immanuel Kant, cuja principal contribuição para esta classe de direitos é reservar um espaço para o raciocínio moral entre o que os homens fazem e o que deveriam fazer (ALTUN, 2006, p. 15). Segundo o filósofo de Königsberg, o homem não é

um ser puramente racional e precisa de uma lei moral para fazer a ligação entre vontade e razão. A moral se apresenta em sua filosofia como uma doutrina para o homem ser digno da felicidade, fazendo-se necessário que as suas ações sejam praticadas por dever. Almejando estabelecer um meio para julgar se as ações humanas são ações morais, Kant lança mão de uma universalização impondo o dever por uma máxima universal, muito embora ela esteja desprovida de respaldo empírico. Segundo o filósofo, a lei moral deveria ser posta *a priori* e, por carecer de respaldo empírico, haveria de ser fundamentada de forma metafísica (HAMEL, 2011, p. 166).

Na filosofia kantiana, os seres humanos são concebidos como os autores de leis universais prescritas para si próprios, e norteados pelo imperativo categórico os sujeitos morais buscam atingir uma sociedade ideal, onde são observados os princípios de autonomia, universalidade, liberdade, igualdade, fraternidade e distinção de pensamento. Nesse sentido, a faculdade da razão prática guiaria o pensar e agir humano a fim de criar uma sociedade em que todos tenham acesso seguro aos seus próprios direitos e responsabilidades (ALTUN, 2006, p. 15).

Enquanto a filosofia de Kant blatera um "tu deves", a filosofia de Nietzsche ruge um sonoro "eu quero" (ZA I, Das três metamorfoses). A relação conflituosa entre Nietzsche e a lei moral decorre sobretudo de sua concepção de vida que, para o filósofo alemão, pode ser identificada à vontade de poder ou de potência. Enquanto vontade orgânica, a vontade de poder é própria não unicamente do homem, mas de todo ser vivo. Mais ainda:

> Atua em todos os órgãos, tecidos e células, nos numerosos seres vivos microscópicos que constituem o organismo. Efetivando-se em cada elemento, encontra empecilhos nos que o rodeiam; convertendo o obstáculo em estímulo, desencadeia uma luta que não tem pausa ou fim possíveis. É por encontrar resistências que a vontade de potência se exerce; é por exercer-se que a luta se torna inevitável. Com o combate, uma célula passa a obedecer a outra mais forte, um tecido submete-se a outro que predomina, uma parte do organismo converte-se em função de outra que vence – durante algum tempo. A cada momento, surgem necessariamente vencedores e vencidos, de sorte que as hierarquias não são jamais definitivas (MARTON, 2010, p. 147).

Todavia, a vontade de poder não estaria restrita apenas ao vivente, pois "*esse mundo é a vontade de poder – e nada além disso*" (FP, junho-julho de 1885, 38 [12]). A realidade se apresenta, portanto, como pleno devir, possui caráter dinâmico e fluido, a cada estado atingido sucede um outro (MARTON, 2010, p. 146). Sendo parte deste mundo e tendo cada célula e tecido de seu corpo animado pela vontade de poder, o homem não escaparia desta lógica, de forma que todos os seus desejos e afetos estariam sujeitos ao devir existencial. A lei, por outro lado, tem caráter estático e universal, sendo frequentemente o resultado dos esforços humanos para "enrijecer", "eternizar" ou padronizar o fluxo da vida. Deste modo, entre a vida e a lei se estabelece, quase sempre, uma relação inversamente proporcional, pois onde a lei se arvora as

potencialidades da vida tendem a diminuição, ou ainda, "onde a vida é petrificada, a lei constrói uma torre." (FP, verão de 1888, 20 [128]). Isso é claramente percebido tanto no conceito de leis eternas e imutáveis, tão comum às religiões e às ciências naturais, quanto nas convenções, tradições e costumes aos quais a humanidade se sujeita sem oposições (SIEMENS, 2012, p. 72-73).

Um segundo aspecto importante a se destacar na crítica nietzscheana é o fato de o filósofo alemão considerar que os valores morais nada mais são do que criações humanas, demasiado humanas. O caráter moral de uma ação não possui nenhuma fundamentação metafísica, não diz respeito a um "em si", mas deriva de uma sucessiva *interpretação* do ocorrido. Deste modo, uma ação pode ter inúmeras interpretações, cada uma delas dependente da perspectiva assumida por cada grupo que interpreta, tal como no caso da moral dos nobres e dos escravos. Assim, na filosofia nietzscheana, todo juízo moral é *perspectivo*, o que o inviabiliza de valer em sentido absoluto (GORI; STELLINO, 2014, p. 106).

Percebendo que tanto Kant quanto boa parte da tradição filosófica ocidental alçou sua *perspectiva* moral ao posto de uma verdade absoluta, Nietzsche pontua na obra *Para além do bem e do mal*:

> O que nos leva a considerar os filósofos com olhar meio desconfiado, meio irônico não é o fato de continuamente percebermos como eles são inocentes – a frequência e a facilidade com que se enganam e se perdem, sua puerilidade e seus infantilismos, em suma – mas sim que não se mostrarem suficientemente íntegros, enquanto fazem um grande e virtuoso barulho tão logo é abordado, mesmo que de leve, o problema da veracidade. Todos eles agem como se tivessem descoberto ou alcançado suas opiniões próprias pelo desenvolvimento autônomo de uma dialética fria, pura, divinamente imperturbável (à diferença dos místicos de toda espécie, que são mais honestos e toscos – falam de "inspiração"), uma "intuição", em geral um desejo intimo tornado abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem com razões que buscam posteriormente – eles são todos advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de "verdades" [...] A rígida e virtuosa tartutice do velho Kant, com a qual ele nos atrai às trilhas ocultas da dialética, que encaminham, ou melhor, desencaminham, a seu "imperativo categórico", - esse espetáculo nos faz sorrir, a nós, de gosto exigente, que achamos não pouca graça de observar os truques sutis dos moralistas e pregadores da moral (BM, § 5).

Sendo toda interpretação indissociável do interesse daquele que interpreta, Nietzsche é compelido a olhar com desconfiança para sistemas metafísicos que se colocam ao lado da verdade, da justiça ou do bem-comum, já que estes sistemas comumente servem de fachada para ocultar os reais interesses daqueles que os propalam, sejam eles políticos, familiares, religiosos ou de subsistência. Por esta razão, o filósofo alemão encoraja seu leitor a questionar: "A que moral isto (ele) quer chegar?" (BM, § 6). E uma vez que o interesse moral está configurado, poderíamos também indagar: Esta moralidade viabiliza a potencialização da vida ou contribui para sua depauperação?

Se a vida está identificada à vontade de poder que, por sua vez, atua em cada célula, tecido e órgão do vivente, influenciando seus desejos, afetos e paixões, não é surpresa que o campo da moralidade humana se mostre como uma ramificação da vontade de poder (ARALDI, 2012, p. 110-111). Não à toa, Zaratustra dirá que a tábua de valores dos inúmeros povos e culturas nada mais é do que "a voz de sua vontade de poder" (ZA, Das mil metas e uma só meta). Mas nem toda moralidade contribuiria para a afirmação da vida, como no caso da moral dos escravos, que sob a fachada de se colocar ao lado da verdade, da justiça, do bem comum ou do "melhoramento da humanidade", oculta o desejo de aplacar o aspecto agonístico da existência, a partir de uma equalização das forças e uma padronizando as subjetividades. Procedimento denominado por Nietzsche de "*amansamento* da besta-homem" (CI, os "melhoradores" da humanidade, § 2).

Se os valores humanos até agora colocados depuseram contra a vida, Nietzsche julga necessário que um novo conjunto de valores nos reconduza à afirmação da imanência, isto é, uma *transvaloração dos valores*. A vida identificada à vontade de poder passa a ser, para Nietzsche, o crivo para avaliar os valores humanos. Afinal, seu valor não pode ser estimado, nem por um vivente, pois ele é parte interessada e mesmo objeto de litígio, e tampouco por um morto (CI, o problema de Sócrates, § 2). O imanentismo radical do filósofo alemão o compele a opor a universalidade e rigidez da lei moral com o particularismo voltado a uma ética pautada pela vontade de poder e, por conseguinte, pela pluralidade das formas de vida, levando em consideração a ânsia de todo vivente por mais potência e as singulares condições de existência individual e coletiva (SIEMENS, 2012, p. 75).

4 CRÍTICA PÓS-ESTRUTURALISTA AO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS

Os estudos de Nietzsche sobre o poder, a vontade e a verdade, bem como o seu "método" genealógico vieram a influenciar o pensamento e a obra de diversos autores cronologicamente posteriores a ele. O esteticismo de Nietzsche, inserido na arena política, já denunciava previamente a imposição de valores com base no poder e na força decorrente do modernismo e do domínio da arte. Esse filósofo, por isso, foi um dos primeiros a renunciar à dialética do esclarecimento, em razão de ser centrada em um sujeito determinado, concedendo à arte a capacidade de transposição dessa figura do sujeito moderno para um supra-histórico descentrado (HANSSEN, 2008, p. 341).

Desse modo, Nietzsche propunha-se a realizar uma crítica desmascaradora dos mecanismo de poder operando na razão a partir da adoção de uma posição de fora dessa razão moderna. Era, então, uma crítica da razão em seus próprios pressupostos e fundamentos. Para isso, sua filosofia apontava duas estratégias para a realização

desse objetivo: a primeira era a adoção de um ceticismo, presente em sua teoria do poder, que revelava as normas como mecanismo de normalização coercitiva; a segunda era de cunho profético que culminou nas suas assunções acerca de Dionísio.

Dentre os temas trabalhados por Nietzsche, encontra-se a sua objeção à lei. Segundo Herman Siemens (2012, p. 72), esta pode ser compreendida a partir de duas vertentes: a de rejeição por completo do termo lei e de sugestão de sua retirada do campo linguístico e do pensamento, por representar um engessamento daquilo que é dinâmico e plural na sua concepção de vida; e, a uma proposta de reinterpretação do termo para atribuir a ele um significado distinto e oposto ao tradicional. Esse conflito ressalta um dos aspectos tratados com destaque pelo pós-estruturalismo, qual seja, o da dinamicidade da vida, da sua incompatibilidade com termos e sistemas herméticos, determinados, fixos. Os direitos humanos, como expressão de uma lei, ou caso se queira, de uma norma internacional, também engessam as variáveis da vida, as necessidades em suas concretudes, é a isso que iremos nos posicionar de forma crítica, pois "ao querer imprimir unidade, sentido, ordem, lei, comando, governo e verdade ao mundo, o conhecimento, portanto" (BENEVIDES; BOTELHO; VIEIRA, 2015, p. 263) acaba por ser a supressão das potencialidades, das coisas a serem conhecidas.

Conforme frisamos na seção anterior, também o caráter fixo, geral e universal da lei assume como seu papel principal o de eliminar a divergência, a diversidade e a pluralidade, uma vez que o objetivo central da lei é o de unificar e organizar, de eliminar a desordem com o fim de estabelecer uma situação de harmonia em unidade, tornando os diferentes em semelhantes por seus imperativos morais. Também isso vai contra aquilo que constitui o político, a constante tensão entre as diferenças, estabelecendo relações de sujeição, ou ainda, de assujeitamento em prol de uma determinada ordem.

Assim, segundo Beatrice Hanssen (2008, p. 342), esse trabalho de Nietzsche teria resultado em duas perspectivas pós-estruturalistas: uma caracterizada pelo "estudioso cético" "que expunha a 'vontade de poder, a revolta das forças reacionárias e a emergência de uma razão centrada no sujeito", na qual Foucault está inserido; a outra do "iniciado-crítico da metafísica", que direcionava a filosofia do sujeito a um retorno à filosofia pré-socrática, na qual Heidegger está inserido. Por razões de afinidade de pensamento e de compreensão de qual seja o melhor caminho para a formulação de uma crítica aos universais, especificamente no que diz respeito aos direitos humanos, adotamos a primeira perspectiva do estudioso cético, tendo como referencial Michel Foucault.

Nesse sentido, a mesma autora afirma, ainda, que diante da crise do projeto da modernidade em torno do Esclarecimento, Foucault rejeitava por completo princípios do universalismo e da formação de consenso, bem como as "narrativas de racionali-

dade, de legitimidade e de justificação normativa, em nome de [...] uma genealogia crítica das vicissitudes históricas da razão" (HANSSEN, 2008, p. 329). Essa rejeição era oriunda de um modo de pensar filosófico historicamente alterado e marcado pelo trabalho de Nietzsche, como afirma Ernani Chaves (2016, p. 51) ao tecer as relações entre Nietzsche e Foucault, pelo qual a filosofia passa a assumir a tarefa de realizar um diagnóstico do presente, o que Foucault irá chamar de "ontologia do presente".

Foucault (2000, p. 316) afirma que o modo como a racionalidade moderna foi constituída pelo Esclarecimento tolhia qualquer crítica da razão classificando-a como irracionalismo "fazia crer que não seria possível fazer uma crítica racional da racionalidade, que não seria possível fazer uma história racional de todas as ramificações e de todas as bifurcações, uma história contingente da racionalidade". E segue dizendo que a pretensão desde Weber até a Teoria Crítica era a de desvelar o modo como essa racionalidade passa a ser dominante e indicá-la, pelo contrário, como somente uma forma possível de trabalhar a racionalidade (FOUCAULT, 2000, p. 316).

Conforme entende James Williams, o papel do pós-estruturalismo com Foucault é o de desatar as malhas de poder que operam por relações e em uma rede de coerções, sendo o livre-arbítrio e a filosofia do sujeito elementos decorrentes das formas de poder. Por essa razão, as discussões em torno da liberdade, da autonomia e da autodeterminação possuem uma outra vertente, em uma perspectiva já lançada por Nietzsche, com a qual Foucault está preocupado.

A liberdade no sentido proposto pelos ideais iluministas, que refletiram na Revolução Francesa, como uma liberdade organizada a fim de atingir um propósito de convivência harmônica entre sujeitos livres, na verdade está implicada com diversas formas de repressão dessa própria liberdade (WILLIAMS, 2013, p. 160). Para Foucault, é esse o paradoxo que caracteriza o Esclarecimento. Nesse sentido, a obra de Foucault é tanto nietzschiana, à medida que se interessa pelas investigações concernentes à genealogia e ao poder, quanto kantiana, no sentido em que se propõe a uma crítica transcendental, como iremos logo a seguir.

A genealogia em Nietzsche e, posteriormente, adotada por Foucault como "método" não representa uma crítica no sentido tradicional de uma simples negação do objeto de investigação. A crítica genealógica trata-se de um "colocar em questão", de uma problematização do objeto, das naturalizações a ele concernentes, como uma dissolução histórica de determinadas definições e identidades. "As genealogias – insubordináveis, intempestivas e inúteis – consistem numa tática muito específica na política dos saberes: pôr em relevo a clivagem daquilo que se apresenta enquanto unidade lisa e tranquila do saber" (BENEVIDES; BOTELHO; VIEIRA, 2015, p. 265), é essa função da genealogia, tanto em Nietzsche quanto em Foucault, que queremos utilizar para pôr em questão a unidade do saber dos direitos humanos.

Assim, ela não se configura como uma proposta crítica em busca da verdade, mas sim de colocar em questão as concepções que historicamente constituíram a validade de conceitos universais considerados como verdadeiros (CHAVES, 2016, p. 59). A atividade genealógica visa a trazer à tona saberes locais, posicionando-se em oposição a saberes gerais, combatendo os efeitos de poder daqueles discursos centralizadores (OROPALLO, 2005, p. 70), unificadores e universalizantes, como o é o discurso dos direitos humanos, sejam eles ligados tanto a instituições quanto ao saber científico, dando abertura aos saberes ocultados e às particularidades das distinções.

Foucault inicia seu texto Nietzsche, a genealogia e a história com a frase "a genealogia é cinza" como forma de não apenas remeter-se a Nietzsche que a define nem como branca nem como preta, mas sendo cinza como uma zona de sombra, de indeterminação, mas sobretudo de utilizá-lo como instrumento para suas reflexões acerca da genealogia (OROPALLO, 2005, p. 26). No texto, o filósofo francês trata da "diferença entre a 'história dos historiadores' e a 'história efetiva', aproximando as genealogias destas últimas e mostrando como seu trabalho consiste em seccionar extratos perdidos e englobados por uma história que só consegue pensar a diferença sob a forma da continuidade" (BENEVIDES; BOTELHO; VIEIRA, 2015, p. 266).

Na oportunidade, Foucault tece críticas a concepções lineares da história, destacando que o papel da genealogia é o de destacar a singularidade dos acontecimentos (FOUCAULT, n.p.), pois "as genealogias compreendem que o conhecimento e o saber são perspectivos, oblíquos, transversais e não podem nem se referir à sociedade de um modo homogêneo ou totalizante e nem erigir de forma insuspeita promessas de melhora, de auxílio, de facilitação e de edificação." (BENEVIDES; BOTELHO; VIEIRA, 2015, p. 266).

Nesse sentido, a partir da inversão do platonismo iniciada por Nietzsche, como afirma Maria Cristina Oropallo (2005, p. 25),

> Foucault procurará colocar os discursos em permanente problematização, retirando-lhes o núcleo, a essência, a busca por um sentido único e centralizado. A proposta será abandonar a idéia de círculo, de interpretação com base nas semelhanças e trabalhar com as diferenças discursivas, com aquilo que é "deixado de lado", procurando adentrar em seus labirintos significativos. A inversão do platonismo visa principalmente os questionamentos permanentes, a "ruminação" como tarefa filosófica fundamental, operando sempre com as descentralizações discursivas.

Ademais, Foucault possui uma forte relação com a Teoria Crítica, que se dá por meio da relação com Horkheimer e, assim como Nietzsche, com Kant. O filósofo historiador francês trazia muito do posicionamento de Horkheimer quanto à crítica negativa do Esclarecimento, entretanto, foi na noção de crítica de Kant que o filósofo francês se baseou para estabelecer a sua própria ideia de crítica, qual seja, da crítica

"como um trabalho de nós mesmos sobre nós mesmos no reconhecimento de nossa determinação histórica" (HANSSEN, 2008, p. 335).

A sua proposta de redenção do potencial inacabado do Esclarecimento, portanto, consiste na elaboração de uma ética estética, fundada na reformulação de pressupostos kantianos, reelaboração das concepções de autonomia e liberdade. É esse o momento em que podemos perceber um leve aspecto de normatividade em Foucault, na elaboração da ética do "cuidado de si". Apesar disso, todavia, o autor mantinha a sua postura de desconfiança com as pretensões de universalidade, defendendo a história dos particulares e a sua estratégia, inclusive por meio de práticas discursivas, de resistência às relações de poder e de inversão dessas mesmas relações (HANSSEN, 2008, p. 345).

Como Foucault nos diz, a partir das reflexões inauguradas por Kant, há duas possibilidades de caminhos a serem trilhados, uma vinculada à analítica da verdade, à verificação das condições a partir das quais o conhecimento verdadeiro é possível; e, uma outra, vinculada a uma analítica do presente, "um pensamento crítico que toma a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade, é esta forma de filosofia que de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão na qual tenho tentado trabalhar" (FOUCAULT, 1984, p. 8-9).

Diante dessas discussões, o propósito do pós-estruturalismo, segundo James Williams (2013, p. 16), é

> uma total ruptura de nosso senso seguro do significado e referência na linguagem, de nosso entendimento, de nossos sentidos e das artes, de nosso entendimento da identidade, de nosso senso da história e do papel dela no presente e de nosso entendimento da linguagem como algo livre do trabalho do inconsciente.

Todavia, ainda segundo o mesmo autor, a ruptura não é utilizada no sentido negativo, mas sim como forma de resistência e de luta contra verdades e outras concepção já estabelecidas. O projeto de prática emancipatória do pós-estruturalismo é fundado nessa noção de ruptura, é voltado à discussão do político para transformar o mundo e as nossas visões de mundo, dando a eles maior amplitude, isso reflete o caráter de abertura desse movimento. Os autores dessa corrente desenvolvem seus pensamentos a partir de uma estrutura atual com o intuito de desconstruí-la, de desvelar os seus mecanismos, de transformá-la. É um movimento sobretudo de produção da crítica. As lutas políticas têm sempre um caráter de atualidade, não têm propósitos fixos, têm razão de ser em um momento particular,

Esse movimento, então, também não rejeita por completo os ideais modernos do Iluminismo. Foucault se vale do pensamento kantiano para formular a sua concepção de crítica, transformando-o e rejeitando as noções de ética universal e de ca-

tegorias fixas que moldam o entendimento. Desse modo, ao mesmo tempo em que há a manutenção do ideal iluminista progressista, de luta por um bem orientada pelo pensamento, há a negação da noção de razão da forma como foi apresentada pelo Iluminismo.

Ou seja, o pós-estruturalismo não é anti-humanismo, irracionalista, opositor da democracia e nem tampouco dos direitos humanos. O que ele é, pelo contrário, é uma prática de desvelamento dos limites e problemas do humanismo, do racionalismo, que busca não eliminar, mas aprimorar desde dentro as estruturas políticas, como a democracia e os direitos humanos, mantendo seu viés progressista (WILLIAMS, 2013, p. 29). É, então, pela formulação de uma crítica aos direitos humanos, à sua fixidez e pretensão de universalidade que, em verdade, gera apenas mecanismos de coerção e exclusão, que pretendemos o aprimoramento dessa estratégia, a sua abertura e ampliação.

Em sua obra, Foucault desenvolve uma noção de história em abertura e feita de descontinuidades que sofre influência de fatores sociais, econômicos, políticos, ideológicos. Propõe uma investigação histórica que parte de signos e estruturas estáveis para investigar as tensões e a rede de relações de poder que as constituíram, mostrando como essas tensões atribuem à história um caráter enigmático, aberto e descontínuo (WILLIAMS, 2013, p. 162-163).

A história de Foucault, assim, representa uma crítica a pressupostos transcendentes e a explicações que levam em conta processos históricos necessários, como é o caso da oferecida por Karl Marx. Aquele desenvolve uma concepção de história geral, em contraposição à história total do marxismo e do estruturalismo que buscava formas de estabelecer relações homogêneas entre os elementos, de estabelecer uma continuidade cronológica. A história geral se preocupa com as descontinuidades, os limites, as especificidades locais, as unidades e diferencia autonomias e dependências, buscando uma interconexão entre os elementos históricos (OLSSEN, 2004, p. 461).

Sérgio Bacchi Machado, por sua vez, também em seu estudo sobre as relações entre Marx e Foucault, vale-se de dois conceitos específicos: ideologia marxista e discurso foucaultiano. O autor começa pela exposição dos conceitos em si, nesse sentido, ele afirma que n'A ideologia alemã, Marx e Engels dimensionaram a dominação de uma classe sobre a outra a partir da ideologia, compreendida como o conjunto de ideias dominantes em determinada sociedade e período histórico, que representa, por sua vez, a dominação material (MACHADO, 2010, p. 52).

O autor segue sua argumentação afirmando que, ainda dentro da compreensão da obra de Marx, a ideologia do Estado Moderno surgiu como uma forma de a burguesia assegurar seus interesses de modo que não precisasse utilizar sempre a violência física, assim, exerceria o controle e a manutenção de sua posição de dominação atra-

vés da repressão por meio das ideias, incluindo as noções de universalidade e igualdade (MACHADO, 2010, p. 53).

A legitimação filosófico dos direitos humanos é, portanto, atrelada ao Estado Moderno, às deliberações do Esclarecimento em torno da questão do sujeito superior e racional, autodeterminado, autônomo e livre, promovendo uma noção de subjetividade hegemônica eurocêntrica, liberal, excludentes das diferenças (REBOUÇAS, 2015, p. 47). Essa noção universal e abstrata neutraliza as lutas sociais em busca da emancipação e da afirmação de distintas formas de vida à medida em que nega as condições de existência a outras subjetividades que localizem-se fora desse ideal do sujeito moderno.

Desse modo, os direitos humanos, que de início propõem-se a ter incidência universal, em verdade são pensados e operados a um sujeito específico, ao sujeito da Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948, ao sujeito moderno, esclarecido, ocidental, eurocêntrico, burguês, cidadão de um Estado que garante a sua condição de sujeito, legitimando a concretização do Estado liberal moderno. A estratégia a que serve a instituição dos direitos humanos é, então, de normalização das subjetividades, de imposição de um modelo de sujeito ao qual o indivíduo deve adequar-se caso queira ter os seus tais "direitos humanos" assegurados. É um modelo, ao mesmo tempo de repressão da distinção e das práticas emancipatórias e de produção de uma subjetividade humana moderna.

Esse mecanismo coloca em destaque as duas funções das relações de poder em Foucault, a função repressiva (da anormalidade) e a função produtiva (de um modelo de normalidade) (REBOUÇAS, 2015, p. 53). Nessa perspectiva, concordamos com o posicionamento de Gabriela Maia Rebouças (2015, p. 57) ao dizer que "Esta perspectiva mitigada dos direitos humanos que denunciamos é tanto castradora das diferenças quanto inaudita para as lutas e sofrimentos de populações inteiras excluídas das sociedades ocidentais em suas bandeiras universalizantes".

Por fim, em seu pronunciamento lendo o texto *Face aos governos, os direitos humanos*, Foucault (1984, n.p.) incita-nos a, propriamente como sujeitos privados, nos posicionarmos contra o monopólio historicamente exercido pelos governos – como os responsáveis por assegurar os direitos humanos, aqueles a quem cabe a oitiva e ação diante do pronunciamento de indignação (lírica) dos governados – e tomarmos a posição de ação, arrancando aos poucos e em lutas diárias esse monopólio, intervindo direta e efetivamente nas políticas e estratégias internacionais.

5 CONCLUSÃO

Com Nietzsche pudemos compreender que a moral que está por detrás do ideal dos direitos humanos e lhe fornecesse seus pressupostos fundantes, em verdade, reflete a moralidade dos escravos, visto que esta moralidade acha eco nas demandas da Revolução Francesa, movimento que contribuiu sobremaneira para a transmutação daqueles pressupostos oriundos do ressentimento em direitos. Levando adiante o projeto sacerdotal de extinção das diferenças e, consequentemente, de normalização das subjetividades, o legado iluminista foi o responsável por criar formas de legitimação de modos de exclusão e categorização que antes eram apoiados apenas em valores morais, como vimos em Kant e seus imperativos do agir moral. A indicação de um padrão, de um modo de vida como um universal que elimina todos os outros distintos, obrigando-os a adequarem-se a esse novo, não faz mais que transformar valores antes meramente morais agora racionalizados em normas internacionais.

A pretensão iluminista de liberdade e igualdade é limitativa de si mesma, portanto, à medida que a liberdade está restrita ao âmbito de permissividade da norma, bem como a igualdade funciona só para aqueles que estão *entre nós*. A revelação dessa estratégia de manutenção do *status quo*, da hegemonia, do modo de vida eurocêntrico cabe, por sua vez, a Foucault, quem denuncia as relações de poder que originaram e mantém a crença nos direitos humanos e, sobretudo, em sua universalidade. A fixidez das normas internacionais viria como uma forma de tolher a vontade de poder que obedece ao fluxo da vida, retirando-lhe a sua dinamicidade que possibilita as diferenças.

Por fim, levando em consideração as críticas de ambos os autores, reiterando um posicionamento que não deve ser classificado como anti-humanista, anti-ciência ou irracionalista, mas sim como contra-hegemônico, desconstrutivista, de ruptura com a pretensão de rigidez da vida, compreendemos ser necessária a adoção de uma postura de crítica permanente, de esforço diário em busca do desfazimento do monopólio do domínio do político para trazer à tona, para realizar a abertura que permite o fazer surgir das diferenças e das outras formas de vida.

REFERÊNCIAS

ALTUN, D. **Nietzsche and the human rights**. Tese (Mestrado em Ciências Sociais) – Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University, 2006.

BENEVIDES, P. S; BOTELHO, D.J.S; VIEIRA, G.M. de S. Nietzsche com Foucault: notas sobre conhecimento, verdade perspectivismo e genealogia. Espírito Santo: **Estudos Nietzsche**, v. 6, n. 2, jul./dez. 2015, p. 259-280. Disponível em: http://periodicos.ufes.br/estudosnietzsche/article/view/12421. Acesso em: 16 jul. 2020.

CHAVES, E. Nietzsche, Foucault e a Teoria Crítica: elementos preliminares para um debate. Goiânia: **Philósophos**, v. 21, n. 2, jul./dez. 2016, p. 49-68. Disponível em: https://www.revistas.ufg.br/philosophos/article/view/43258. Acesso em: 16 jul. 2020.

CLARK, M. A contribuição de Nietzsche para a ética. **Cadernos Nietzsche**. Guarulhos/Porto Seguro, 38, 3, p. 181-203, 2017.

FOUCAULT, M. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Ditos e Escrito, v. II. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeira: Forense Universitária, 2000.

FOUCAULT, M. Face aos governos, os direitos humanos, **Libération**, n. 967, 30 junho- 1º julho, 1984, p. 22. (Republicado em **Dits et *Écrits***, tome IV, texte n° 355). Trad. Murilo Duarte Costa Corrêa. Disponível em: https://hannaharendt.files.wordpress.com/2018/05/face-aos-governos-os-dh-foucault.pdf. Acesso em: 16. Jul. 2020.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder.** (Org., Int. e Rev. de Roberto Machado). E-Pub (Le Livros). Disponível em: file:///C:/Users/carol/Downloads/Microfisica%20do%20Poder%20-%20Michel%20Foucault.pdf. Acesso em: 15 jul. 2020.

FOUCAULT, M. **Qu'est-ce que les Lumières?**. *Magazine Littéraire, nº 207*, mai 1984, pp. 35-39. (Retirado do curso de 5 de Janeiro de 1983, no Collège de France). Traduzido a partir de FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits.* Paris: Gallimard, 1994, vol. IV, pp. 679-688, por Wanderson Flor do Nascimento.

GORI, P.; STELLINO, P. O perspectivismo moral nietzschiano. **Cadernos Nietzsche**. 2014, 1, 34, pp.101-129. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2316-82422014000100005&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 16 de jul.

MARTON, S. Nietzsche: **Das forças cósmicas aos valores humanos**. 1ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

MARTON, S. **Extravagâncias**: Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. 3ª ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009.

MARTON, S. **Nietzsche, seus leitores e suas leituras**. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2010.

NIETZSCHE, F. W. **A Gaia Ciência.** Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. W. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, F. W. **Assim falou Zaratustra**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, F. W. **Crepúsculo dos Ídolos**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NIETZSCHE, F. W. **Fragmentos póstumos (1882-1885): Volumen III**. Ed: Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 2010.

NIETZSCHE, F. W. **Fragmentos póstumos (1885-1889): Volumen IV**. Ed: Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Madrid: Tecnos, 2008.

NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HAMEL, M. R. **Da ética kantiana à ética habermasiana: implicações sociojurídicas da reconfiguração discursiva do imperativo categórico**. Revista Katálysis, 14, 2, Florianópolis Julho/Dezembro, 2011. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-49802011000200003. Acesso em: 16 de jul.

HANSSEN, B. A Teoria Crítica e o pós-estruturalismo: Habermas e Foucault. *In*: **Teoria Crítica**. RUSH, F (Org.). Trad. Beatriz Katinsky, Regina Andrés Rebollo. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008. pp. 329-360.

HOBSBWAM, E. **The Age of Revolutions**. New York: Vintage Books, 1962.

MACHADO, S.B. A ideologia de Marx e o discurso de Foucault: convergências e distanciamentos. Porto Alegre: **Sociologias**, a. 12, n. 23, jan./abr. 2010, p. 46-73. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/sociologias/article/view/12718/7473. Acesso em: 12 maio 2020.

OLSSEN, M. Foucault and Marxism: Rewriting the Theory of Historical Materialism. United Kingdom: **Policy Futures in Education**, v. 2, n. 3-4, 2004. Disponível em: https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.2304/pfie.2004.2.3.3. Acesso em: 25 mai. 2020.

OROPALLO, M.C. A presença de Nietzsche no discurso de Foucault. 2005. 194 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade São Judas Tadeu, São Paulo, 2005. Disponível em: https://www.usjt.br/biblioteca/mono_disser/mono_diss/010.pdf. Acesso em 16 jul. 2020.

PASCHOAL, A. E. O ressentimento como fenômeno social. *In*: **Nietzsche e as ciências**. (Org.) Miguel Angel de Barrenechea; Charles Feitosa; Paulo Pinheiro; Rosana Suarez (org.) Nietzsche e as ciências. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011. pp. 189-201.

REBOUÇAS, G.M. O avesso do sujeito: provocações de Foucault para pensar os direitos humanos. Medellín, Colômbia: **Opinión Jurídica**, v. 14, n. 28, p.45-62, jul./dic. 2015. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1692-25302015000200003. Acesso em: 16 jul. 2020.

REGINSTER, B. Ressentimento, poder e valor. **Cadernos Nietzsche**, v.37, n.1, p. 44-70, 2016. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2316824220160001000044&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em 16 jul. 2020.

SIEMENS, H. A atitude de Nietzsche em face da lei. **Cadernos Nietzsche**, 31, 2012, p. 71-85. Disponível em: https://www.scielo.br/pdf/cniet/n31/n31a05.pdf. Acesso em: 16 jul. 2020.

SILVA JUNIOR, I. Nietzsche: A igualdade e seu avesso. *In*: **Nietzsche e as ciências**. (Org.) Miguel Angel de Barrenechea; Charles Feitosa; Paulo Pinheiro; Rosana Suarez (org.) Nietzsche e as ciências. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011. pp. 269-282.

SOUZA, Robert Augusto de; CASTANHEIRA, Karol Natasha Lourenço; ORMELESI, Vinícius Fernandes. Ocidentalização dos direitos humanos e exclusões abissais: análise das práticas discursivas e do exercício do poder no Direito Internacional. **Revista Videre**, [S.l.], v. 12, n. 25, p. 312-340, dez. 2020. ISSN 2177-7837. Disponível em: https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/videre/article/view/11359/6773. Acesso em: 03 maio 2021. doi: https://doi.org/10.30612/videre.v12i25.11359.

WILLIAMS, J. **Pós-estruturalismo**. Trad. Caio Liudvik. 2. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2013.

YOUNG, J. Friedrich **Nietzsche**: uma biografia filosófica. Tradução: Marisa Motta 1. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.