UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGUÍSTICA

ANDERSON NOWOGRODZKI DA SILVA

A VONTADE DE VERDADE COMO VONTADE DE POTÊNCIA - UMA PERSPECTIVA DISCURSIVA SOBRE A MORALIDADE

Goiânia
2017

sistema de bibliotecas ufg

UFG

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **[x] Dissertação** **[ ] Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Nome completo do autor: Anderson Nowogrodzki da Silva

Título do trabalho: A vontade de verdade como vontade de potência - uma perspectiva discursiva sobre a moralidade

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento [x] SIM [ ] NÃO[1]

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

Anderson Nowogrodzki da Silva
Assinatura do (a) autor (a)

Data: 20 / 01 / 2017

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

ANDERSON NOWOGRODZKI DA SILVA

A VONTADE DE VERDADE COMO VONTADE DE POTÊNCIA - UMA PERSPECTIVA DISCURSIVA SOBRE A MORALIDADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras e Linguística.

Área de Concentração: Estudos Linguísticos.
Linha de pesquisa: Língua, Texto e Discurso.
Orientador: Profº Drº Alexandre Ferreira da Costa.

Goiânia

2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGUÍSTICA

ATA Nº 01/2017

ATA DA SESSÃO DE JULGAMENTO DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DO ALUNO ANDERSON NOWOGRODZKI DA SILVA

Aos quinze dias do mês de fevereiro do ano de dois mil e dezessete, a partir das quatorze horas no Miniauditório Professor Egídio Turchi da Faculdade de Letras, realizou-se a sessão pública da Defesa de Dissertação intitulada "A Vontade de Verdade como Vontade de Potência- uma perspectiva discursiva sobre a moralidade". Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Alexandre Ferreira da Costa com a participação dos demais Membros da Banca Examinadora: Professora Doutora Kátia Menezes de Sousa (Faculdade de Letras/UFG) e Professora Doutora Adriana Delbó Lopes (Faculdade de Filosofia/UFG). A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido o candidato aprovado pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Alexandre Ferreira da Costa, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que vai assinada pelos Membros da Banca Examinadora e visada pela Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística. Goiânia, quinze dias do mês de fevereiro do ano de dois mil e dezessete.

Prof. Dr. Alexandre Ferreira da Costa - Presidente

Kátia Menezes de Sousa
Profa. Dra. Kátia Menezes de Sousa

Adriana Delbó
Profa. Dra. Adriana Delbó Lopes

Visto:
Profa. Dra. Joana Plaza Pinto

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Nowogrodzki da Silva, Anderson
A vontade de verdade como vontade de potência [manuscrito] : uma perspectiva discursiva sobre a moralidade / Anderson Nowogrodzki da Silva. - 2017.
LXXXIX, 89 f.

Orientador: Prof. Dr. Dr. Alexandre Ferreira da Costa.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Letras (FL), Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Goiânia, 2017.
Bibliografia.
Inclui lista de figuras.

1. Vontade de Potência. 2. Vontade de Verdade. 3. Moral. 4. Resistência. 5. Regularidade. I. Costa, Dr. Alexandre Ferreira da, orient. II. Título.

CDU 81

Dedico o presente trabalho a mim, por me esforçar nos dias mais claros e ensolarados, nas noites mais densas e tempestuosas, por desafiar as mazelas do tempo e as incoerências do espaço, por aprender que existem momentos em que se fala e momentos em que se cala, por conseguir galgar um caminho na ciência.

Dedico o presente trabalho, também, aos que me ladearam nesta caminhada: meus pais, Antônio e Marilene; minhas irmãs, Bárbara e Giulliany; minha namorada, Hortência; aos poucos, mas verdadeiros, amigos.

Sem os braços que me deram suporte, eu nada seria.

AGRADECIMENTOS

A Odin, pai de todos os deuses, que entregou seu próprio olho à Yggdrasil em razão da sabedoria e que aguarda os grandes guerreiros e pós-graduandos no Valhalla (Gelo aos fortes, morte aos fracos e hidromel aos virotoriosos).

Às professoras Adriana Delbó e Kátia Menezes de Sousa que, pelas contribuições no momento da qualificação, possibilitaram a existência deste trabalho.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Alexandre Ferreira da Costa, que, com sua sabedoria e conhecimento me auxiliou nesta jornada, possibilitando a realização deste trabalho.

Ao meu pai, Antônio Sebastião da Silva, pelos sábios conselhos e as intensas discussões.

À minha mãe, Marilene Perpetua Nowogrodzki, pelo olhar crítico e a palavra amiga.

Às minhas irmãs, Giulliany Letícia da Silva e Bárbara Yanara da Silva, pela palavra amiga.

Aos meus poucos, mas fiéis, companheiros, pelos momentos juntos, Wesley, Otávio, Lucas, Guilherme, Zilda, Laís e Lajla.

À minha namorada, Hortência Vilione P. de Souza, por ser um ombro amigo, um porto seguro, que suportou comigo os momentos de maior dificuldade.

Aos professores que contribuíram para minha formação intelectual, pessoal e profissional; Kátia Menezes de Sousa, Elza Kioko Nakayama Nenoki do Couto, Hildo Honório do Couto, Agostinho Potenciano de Souza e Nildo Viana.

> As coisas que publico são escritas no mal sentido do termo: isto cheira a “escrita”. E quando começo a trabalhar, é ‘escrita’, e implica todo um ritual, toda uma dificuldade. Eu me enfio num túnel, não quero ver ninguém, quando gostaria, ao contrário, de ter uma escrita fácil, de uma vez. Mas não consigo de modo algum. [...] Gostaria de escapar desta atividade fechada, solene, redobrada sobre si mesma, que é para mim, a atividade de colocar palavras no papel. [...] O papel está em branco, não se tem nenhuma idéia, e depois, pouco a pouco, ao cabo de duas horas, ou de dois dias, ou de duas semanas, no próprio interior da atividade de escrever, uma porção de coisas tornaram-se presentes. O texto existe, sabe-se sobre ele muito mais do que antes. A cabeça estava vazia, agora está cheia, porque a escrita não esvazia, ela preenche.
>
> FOUCAULT, 2006a, p. 81

NOWOGRODZKI DA SILVA, Anderson. **A vontade de verdade como vontade de potência - uma perspectiva discursiva sobre a moralidade**. Goiânia, 2017. p. 100. Dissertação de Mestrado em Letras e Linguística. Faculdade de Letras. Universidade Federal de Goiás.

RESUMO

O presente trabalho é fruto de algumas observações sobre as relações de poder e saber, as regularidades e as possibilidades de resistência, utilizando, como corpus de análise, enunciados que demonstram como se estabelece o roubo enquanto prática discursiva. Decidiu-se pensar e discutir a articulação entre os conceitos de Vontade de Verdade e Vontade de Potência, a fim de entender o modo como a moral se instaura no conjunto das interações. Demonstra-se, assim, o modo como a sociedade se ordena com base na atualidade do saber e, ao mesmo tempo, cria resistências, transformando-se por meio do enfrentamento de forças, da lógica da potência. Então, o postulado teórico-metodológico com o qual se trabalha é o estudo do discurso por meio da arqueogenealogia de Foucault, trazendo, ainda, para a pesquisa, as noções e reflexões de Nietzsche, a fim de melhor ilustrar o modo como se constitui a sociedade, seus modos de ver e dizer. Justifica-se o uso desse aporte teórico por se basear em inúmeros desdobramentos e contribuições para os estudos da linguagem em seus aspectos históricos (Foucault) e filosóficos (Nietzsche). Com isso, busca-se evidenciar questões pertinentes a esse campo de estudo: O que significa *Vontade de Potência*? O que significa *Vontade de Verdade*? Como esses conceitos se relacionam num ambiente em que coexistem a *resistência e a regularidade*? Quais os desdobramentos que esses conceitos podem ter no que se propõe investigar? Como se configura um mecanismo de controle moral? São questões que norteiam este trabalho e que tendem a inquietar para uma análise teórica mais apurada. Outro aspecto que se torna relevante à abordagem é um entendimento sobre o conceito de dispositivo: segundo Courtine (2013), deve-se olhar para o dispositivo como um conjunto de saberes que se entrecruzam e fazem aparecer outros, possuindo uma função estratégica regulada pelas relações de poder. Foucault e Nietzsche constituem a base de leituras dos conceitos que serão abordados, sendo complementados por seus leitores. Essa apreciação é de cunho qualitativo, em que não se buscam dados exaustivos, mas representativos. Assim, serão descritos, relacionados e entrecruzados enunciados que apresentem, na contemporaneidade, a busca por controlar moralmente o corpo, observando a retomada do "já dito", em função de legitimar os discursos, levando à discussão do motivo pelo qual uma pessoa que passa fome não rouba para se alimentar, como um exemplo da dinâmica da moralidade.

Palavras-chave: Vontade de Potência. Vontade de Verdade. Moral. Regularidade. Resistência.

ABSTRACT

The present work is the result of some observations about the relations between power and knowledge, the regularities and the possibilities of resistance. We decided, then, think and discuss the articulation between the concepts of Will of Truth and Will to Power, in order to understand the way moral establishes itself in the set of interactions. We demonstrates, like that, the way the society commands itself based on the current knowledge and, at the same time, creates resistences, transforming itself through the confrontation of forces, of the logical of power. Then, the theorical-methodological postulate with wich one works is the study of the discourse by the Foucault's archaeogenealogy, bringing also, to the research, Nietzsche's notions and reflections, in order to better illustrate the way society is constituted and your ways to see and say. The use of this theoretical contribution is justified because it is based on numerous unfoldings and contributions to the studies of the language in a historicist perspective. Thereby, it seeks to highlight issues pertinent to this field of study; What means *Will to Power?* What means *Will of Truth?* How those concepts relate on na enviroment were *resistence and regularity* coexist? What are the consequences that these concepts can have in what we propose to investigate? How do you set up a moral control mechanism? Those are questions that guide this work and that tend to worry for a more accurate theoretical analysis. Another aspect that is relevant to this approach is the understanding of the concept of device; according Courtine (2013), we should look to the device as a set of knowledges that can be crossed and make others appear, having a strategic function regulated by the power relations. Foucault and Nietzsche provide a basis for reading the concepts that are discussed, being complemented by your readers. This study is qualitative in that we do not look for exhaustive but representative data. Therefore, will be described, related and crossed statements that present in the contemporaneousness the quest to control morally the body, observing the resumption of the "already said" in function of legitimizing the discourses, leading to the discussion of why a person who goes hungry do not steal to eat as an example of the dynamics of morality. Finally, we can infer that the subject of discourse, although situated sociohistorically in capitalist societies, that reinforce the morality control, can resist which leads to the continuous transformation.

Key-words: Will to Power. Will of Truth. Regularity. Resistance.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 - Dez mandamentos.....74

FIGURA 2 - Dez mandamentos do Satanismo.....76

FIGURA 3 - Oitavo mandamento (segundo o cristianismo).....78

FIGURA 4 - O furto inserido no discurso jurídico.....80

FIGURA 5 - O furto como uma expressão do desespero.....81

FIGURA 6 - O furto como desespero.....82

SUMÁRIO

Considerações Iniciais.....13

0.1 Metodologia.....17

Capítulo I
NIETZSCHE - A VONTADE DE POTÊNCIA.....21

1.1 Vontade de potência, moral e justiça.....24

1.2 Perspectivismo e valores morais.....35

Capítulo II
NIETZSCHE E FOUCAULT – A VONTADE DE VERDADE.....43

2.1 Vontade de verdade em Nietzsche.....49

2.2 Vontade de verdade em Foucault.....55

Capítulo III
NÃO ROUBARÁS: A VONTADE DE VERDADE COMO VONTADE DE POTÊNCIA – UMA ANÁLISE DA MORALIDADE E DAS FORMAS DE JUSTIÇA.....66

3.1 A sociedade de controle moral: entre a arqueologia foucaultiana e a genealogia nietzschiana.....66
3.2 A ressignificação dos regimes de controle moral na contemporaneidade…..….69

3.3 Os regimes de controle moral.....72

Considerações Finais.....85

Referências.....87

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

> *Por qual motivo uma pessoa faminta não rouba a comida que matará sua fome? Ou seja, a questão, ao contrário da que é colocado normalmente em nossa sociedade, não é explicar porque algumas pessoas famintas roubam e sim por qual motivo outras no mesmo estado não fazem a mesma coisa.*
>
> (VIANA, 2006)

O excerto acima, inserido na contemporaneidade e relacionado aos diversos aspectos de sua conjuntura, traz uma indagação: "Como a moral se articula no conjunto das relações e insere o sujeito em um espaço em que as práticas passam a ser controladas por uma sociedade vigilante, que determina o que é certo e o que não o é?". Para entender essa dinâmica na sociedade, busca-se descrever a mobilidade da Vontade de Verdade como resultante (uma forma de expressão) da Vontade de Potência.

Eis que a fome, que mata todos os dias, em todo o mundo, como é regular ver em dizeres que circulam pela mídia (TV, redes sociais, jornais, etc.), torna-se uma constante que parece não ser explicitamente combatida e, apesar disso, a população, os corpos dóceis, não reagem a essa privação de recursos, que resulta da concentração de capital nas mãos de uma elite burguesa (minoritária, porém hegemônica), alicerçada sobre o sistema capitalista. Essa pressuposição é a esteira para a análise dos modos de articulação da moral que se empreende nesta dissertação. Os discursos instituem regularmente a prática do roubo como proibido, elevando-a a um patamar de condenação, a partir do qual se torna pertinente a discussão sobre a dinâmica jurídica na sociedade de controle moral.

Pensa-se, aqui, que o termo "moral" deve ser tratado como um aglomerado de regras fundamentadas em relações de forças, baseadas na articulação entre saber e poder, possibilitando um conjunto de perspectivas e modos de dizer que buscam intensificar-se em potência, determinam o que é aceito, normalizado, e o que é rejeitado, visto como anormal. Segundo Nascimento (1998), a moral, para Nietzsche, é o resultado da busca por uma verdade fim, sendo vista como um "obstáculo contra a afirmação incondicional da vida" (NASCIMENTO, p. 35, 1998). Essa verdade fim, enquanto pensamento, reflete uma forma metafísica de interpretar o mundo por meio da atribuição de sentidos e finalidades, em que se

desenvolvem dicotomias como “bem e mal” e “certo e errado”, produzindo sentimentos morais (como a culpa e o ressentimento). Nascimento (1998, 39-40) afirma que a moral seria, portanto, uma forma de preservar o valor de um sentido teleológico[1] por meio de ações práticas. O pensamento, caracterizado como Vontade de Verdade (que se pretende absoluta), estando subordinado à busca por finalidades, elabora regras, normas, práticas que permitam alcançar um fim específico. Portanto, de acordo com Nascimento (Ibid), a moral se torna o próprio modo de pensar e é estritamente metafísica, na medida em que se associa ao teleológico.

O roubo é uma prática abominada pela moral ocidental desde tempos imemoriais e se baseia na apropriação de um bem alheio de forma agressiva ou não. Sendo assim, a moral, na contemporaneidade, passa a tratá-lo como prática passível de penalidade, utilizando a justiça como um dispositivo estratégico de controle moral. Essa relação se modifica, sendo intensificada, com o aparecimento do sistema capitalista na história, emergente no século XVIII, em que a propriedade privada se torna o centro de uma maquinaria produtora de capital e mantenedora do *status quo*, gerando uma conjuntura conservadora e reativa que passou a ser regularizada por meio de dispositivos de segurança, de mecanismos disciplinares e das leis.

Pensando o conceito de dispositivo, em Foucault, como aporte teórico-metodológico, propõe-se, nesta dissertação, estudar e descrever práticas discursivas e não discursivas relacionadas ao modo como as sociedades se estruturam baseadas no controle da moralidade, dos corpos, e os movimentos de resistência que se fundamentam na busca por uma transformação de si em oposição ao controle dos corpos. Para tanto, estudam-se os conceitos de Vontade de Potência, em Nietzsche, e de Vontade de Verdade, em Foucault.

Há tempos, a humanidade se vê engendrada por discursos que reduzem o que é certo e o que é errado a uma dialética maniqueísta, generalizando, desde a filosofia grega até a doutrina cristã, no que diz respeito à relação entre bem e mal, positivo e negativo, superior e inferior. Porém, a pós-modernidade traz consigo uma conjuntura que ressalta a existência das complexidades, evidenciando-se a multiplicação das microestruturas que compõem a teia

[1] Doutrina que evidencia um objetivo último que guie os seres e a natureza, transformando-os e organizando-os em razão de uma finalidade específica.

social, desestruturando e fazendo aparecer dispositivos de controle moral[2] (como a justiça, a religião e a educação), atuando como formas de preservar os valores vigentes e as verdades fins. Visualiza-se, assim, pautando-se em Foucault (2000), o mundo a partir da atualidade do saber, de forma perspectiva, fala-se de um lugar e um tempo determinados. Portanto, busca-se, ao olhar para os dispositivos de controle moral, observar regularidades (regras) e resistências, visualizar os jogos de poder regidos pelos saberes correntes na contemporaneidade, a fim de entender a dinâmica da moralidade enquanto Vontade de Verdade. Nascimento (1998, p. 42) demonstra que a verdade, vista como fim, produz a aparente necessidade de moral, como forma de conservar valores por meio de ações práticas. Tratando-se de uma visão nietzschiana das formas de interpretar, precisa-se entender que a moral está intrinsecamente atrelada ao pensamento. Os dispositivos, nesse sentido, seriam formas estratégicas de manutenção dessa demanda, na medida em que atuam conforme a atualidade dos saberes.

Para que se possa caminhar pelos domínios da moralidade, ou do controle moral, é preciso entender que sua esteira se fundamenta na lógica da potência. Por isso, faz-se essencial dizer que "potência", segundo Nietzsche (1996, p. 195, §259), pode ser tomada como um conjunto das relações de forças, que atuam em função da manutenção da própria potência.

Pensar em relações de força, segundo Lingis (2003, p. 12), implica na reflexão sobre o modo como certos impulsos entram em conflito e criam interpretações, valores, transgredindo as teleologias e as verdades fins. Para Itaparica (2010, p. 240), "o mundo compreendido como vontade de potência consiste em centros de forças em relações antagônicas." Dessa forma, cria-se um complexo de vontades em constante embate, não entendidas como formas autônomas, mas como força efetivada que está constantemente em busca de se intensificar.

Não se fala aqui de coisas ou pessoas, mas de formas de interpretar dominantes e dominadas. Dessa forma, compreende-se Vontade de Potência como o embate entre forças interpretativas. De acordo com Itaparica (2003, p. 241), a interpretação, em Nietzsche, é o modo como se criam os sentidos, relacionando diferentes formas de ver e dando forma a

[2] Os dispositivos de controle moral se constituem na relação entre o discursivo e o não-discursivo, na medida em que se formam por meio de práticas discursivas, instituições, enunciados, etc., resultando de uma teia estratégica que regulamenta as ações práticas.

diferentes perspectivas. Sendo assim, pode-se dizer que a perspectiva é produto da Vontade de Potência.

À medida que emergem novos discursos e os valores se modificam, diferentes práticas surgem e os eixos da trama social se reestruturam, dando forma a novos valores, novas formas de interpretar. O século XXI parece estar fundamentado na domesticação dos corpos, pautando-se em diferentes discursos (ciência, religião, mídia, política). Os corpos dóceis contribuem para a instituição de um Estado de controle dos sujeitos, objetivando as relações.

Apresenta-se, aqui, além de uma visão sobre as regras morais e sua inscrição na contemporaneidade, a possibilidade de resistência do sujeito a uma tentativa de governo do corpo. É no desestabilizar das verdades dominantes, dos ditos regularizados, que o sujeito resiste ao controle em dado momento, a partir de uma constituição perspectiva marginalizada que contrapõe as formas regulares de ver, segundo as possibilidades decorrentes dos entrecruzamentos que o constituem. Ou seja, aprecia-se, neste texto, a maneira como uma costura entre elementos heterogêneos, de forma estratégica, busca determinar o modo como o homem deve se portar, agir moralmente, segundo regras trazidas à tona pela regularidade dos discursos. Leva-se, ainda, em consideração a possibilidade de contraposição de certas regularidades quando da desestabilização de certos valores por meio do enfrentamento de valores outros.

Dessa forma, de acordo com Prado Filho (2006), utiliza-se a arqueologia foucaultiana como aporte para entender os regimes de produção dos discursos, as diversas formas de ver em dado momento histórico, os saberes que circulam e se colocam num processo de mutação contínua. Por isso, é preciso olhar para o discurso e suas relações, para os regimes de verdade e os efeitos de realidade produzidos.

Nietzsche e Foucault, em relação aos conceitos de genealogia e arqueologia, respectivamente, convergem para uma mesma inferência, partindo de um olhar alicerçado pela noção de descontinuidade e na estrutura cosmológica nietzschiana de que não há *gene* ou *telos*, apenas um jogo de relações que produz o vir-a-ser contínuo, dando abertura para a constituição e utilização do método arqueogenealógico como forma de analisar as relações entre Vontade de Verdade e Vontade de Potência na constituição de uma sociedade de controle moral.

0.1 METODOLOGIA

A pesquisa que se desenvolve aqui se configura como um trabalho inserido no paradigma qualitativo, segundo o qual se busca coletar dados representativos dos enunciados que se propõe analisar. De acordo com Celani (2004), esse paradigma possui natureza interpretativista e se fundamenta nas relações entre sujeitos, almejando alcançar o conhecimento por meio da diversidade de realidades impressas na sociedade, opondo-se à proposição de axiomas e à objetividade. Lankshear e Knobel (2008) afirmam que, para a interpretação do mundo, é preciso olhar para o contexto (‘condições de produção’ ou ‘condições de possibilidade’) como o conjunto de elementos que tornou possível a irrupção de determinado acontecimento. Dá-se atenção, assim, à história, às relações, à linguagem, fazendo emergir daí a análise:

> Análise diz respeito a descobrir o que há “dentro” dos dados que coletamos que nos parece importante, e interpretação tem a ver com dizer o que isso “implica” ou “significa” para a questão ou o problema – base de nosso estudo. Envolve buscar direções e tendências, padrões e regularidades nos dados, assim como o que pareça tratar-se de exceções e variações [...] A análise [...] diz mais do que aquilo que está simplesmente “na superfície” dos dados. (LANKSHEAR; KNOBEL. 2008, p. 39).

Precisa-se olhar para os dados inseridos em uma dada realidade, observar sua exterioridade, buscando alcançar, por meio das regularidades, valores de verdade que validem a interpretação, levando em consideração a relação existente entre a pesquisa e o olhar do pesquisador. Sandín Esteban (2010) corrobora para essa afirmação ao fazer referência a uma crise de representação existente na pesquisa qualitativa, em que não há possibilidade de traçar a imagem de uma realidade absoluta. Sendo assim, centra-se na visão de que as verdades são multifacetadas, plurais e resultados de construções sociais. A interpretação é um fator essencial para este estudo. A realidade social é um oceano de possibilidades de interpretação. Sandín Esteban (2010) afirma, ainda, que a pesquisa qualitativa não é o resultado de interpretações intuitivas, mas o conjunto de possibilidades validadas por meio da coerência interna e externa e da avaliação dos conceitos, métodos e inferências que são a base do estudo desenvolvido, gerando, assim, evidências que conduzem ao rigor científico. Os critérios desse rigor seriam “valor de verdade”, “aplicabilidade”, “consistência” e “objetividade”. Agrega-se,

dessa forma, uma definição de “pesquisa qualitativa” edificada por Denzin e Lincoln (1994, p. 3-4, apud SANDÍN ESTEBAN, 2010, p. 125):

> A pesquisa qualitativa é um campo interdisciplinar, transdisciplinar e, às vezes, contradisciplinar. Atravessa as humanidades, as Ciências Sociais e as Ciências Físicas. A pesquisa qualitativa é muita coisa ao mesmo tempo. É multiparadigmática em seu enfoque. As pessoas que a praticam são sensíveis ao valor de um enfoque multimétodo. Estão comprometidas com uma perspectiva naturalista e uma compreensão interpretativa da experiência humana. Ao mesmo tempo, o campo da pesquisa qualitativa é inerentemente político, atuando por meio de múltiplas posições éticas e políticas. A pesquisa qualitativa expressa duas tensões. De um lado apresenta ampla sensibilidade interpretativa, pós-moderna, feminista e crítica. De outro recorre a uma estreita definição das concepções positivista, pós-positivista, humanística e naturalística da experiência humana.

De acordo com Sandín Esteban (2010), a pesquisa qualitativa irrompe no início do século XX, com o advento das lutas pelos direitos humanos. Não só de caráter descritivo, a pesquisa qualitativa potencializou os estudos de aspectos sociais e promoveu mudanças por meio da pesquisa, movendo o olhar dos membros da própria sociedade para dentro de suas relações. O interacionismo se tornou o motor dessa nova concepção, quebrando a hierarquia do conhecimento, ao passo que dava voz aos silenciados, tornando horizontal a possibilidade de difundir o saber. Pensando nisso, traça-se uma nova visão sobre a compreensão do mundo, pautando-se nas relações interculturais, na sociedade e no modo como se deu sua construção:

> [...] o saber é uma construção humana estreitamente vinculada a valores, crenças e atitudes das pessoas imersas na realidade a ser avaliada, e o interesse da avaliação se centraliza em captar a singularidade das situações particulares e suas características. (SANDÍN ESTEBAN, 2010, p. 92).

Sendo assim, tende-se a olhar para o conhecimento como efeito de uma consolidação subjetiva, como asseguram Moreira e Caleffe (2008). Para esses autores, o significado da vida social, materializada pelo homem por meio da linguagem, torna-se o centro de todos os interesses da pesquisa qualitativa, em que o pesquisador traz à luz suas interpretações. Observar os sujeitos e tratar o conhecimento como uma diversidade de lentes interpretativas é o primeiro passo para assimilar as experiências. Não há universalizações num universo social de subjetividades. O homem orienta suas práticas por meio dos significados que atribui à vida, transformando-os constantemente nas relações interpessoais: “[...] o propósito da pesquisa é descrever e interpretar o fenômeno do mundo em uma tentativa de compartilhar significados com outros.” (MOREIRA; CALEFFE, 2008, p. 61).

De acordo com Andrade (2006), a pesquisa científica deve ser um estudo orientado via planejamento, sendo “o método” um aporte para a validação do teor científico e “a pergunta de pesquisa” se configurando como o norte do estudo, a partir do qual tende a emergir a teoria. O estudo desenvolvido pode ser classificado como uma pesquisa exploratória, em que, segundo Moreira e Caleffe (2008), pretende-se discutir conceitos e ideias, com olhos para a reflexibilidade. Pensando nisso, traçamos um paralelo com os objetivos propostos, em que a desconstrução de estereótipos é um dos focos, almejando proporcionar um novo olhar para a história dos conceitos e, por isso, busca-se engendrar uma pesquisa não-experimental, que, Moreira e Caleffe (2008, p.73) conceituam como uma busca por “1) descrever e explicar situações como elas existem ou existiram, 2) avaliar produtos ou processos e 3) desenvolver inovações”. Atribui-se, assim, uma direção científica para a pesquisa, inserindo-a nos Estudos Linguísticos, por meio dos preceitos dos estudos do discurso de Foucault.

Levantar-se-á, numa sequência evidenciada por Moreira e Caleffe (2008), as fontes necessárias para constituir a relação entre as noções de Vontade de Verdade e de Vontade de Potência, avaliando a confiabilidade dos dados obtidos, dentre os quais serão retirados excertos que contribuam para a pesquisa, fichando-os e criando uma rede em busca de uma interpretação dos dados, organizando-os, finalmente, numa abordagem interpretativa dos acontecimentos.

Enfim, a Pesquisa Científica visa desenvolver e potencializar os diferentes níveis do conhecimento. Por isso, possui determinado rigor e se baseia em métodos específicos.

Para o desenvolvimento deste trabalho, no primeiro capítulo, buscou-se entender o conceito nietzschiano de “Vontade de Potência” e o modo como repercute nas noções de justiça e moralidade, além dos modos de ver e interpretar a realidade. Nesse primeiro momento, foi fundamental que se explicitasse do que se trata o conceito (Vontade de Potência), por meio de uma clarificação teórica, a fim de possibilitar a análise à frente. No segundo capítulo, ainda lidando com o aporte conceitual, mas em relação ao recorte mais específico do trabalho, figura a noção de “Vontade de Verdade” e sua repercussão em Nietzsche e em Foucault, tornando possível, assim, entender como os dois autores concebem esse conceito e coadunam para um novo modo de entender as formas de interpretar o mundo. No terceiro capítulo, buscou-se analisar a prática do roubo à luz da arqueogenealogia de Foucault, buscando perceber a “Vontade de Verdade” como forma de manifestação da

“Vontade de Potência”, levando em consideração as noções de moralidade e de justiça numa sociedade de controle que está povoada por micro-resistências.

CAPÍTULO I
NIETZSCHE - A VONTADE DE POTÊNCIA

O que se poderia considerar como “moral” a partir de um aporte reflexivo que observa a vida como um processo de contínua intensificação da potência, configurando-a por meio da desigualdade, do enfrentamento e da diversidade de perspectivas?

Um dos conceitos mais caros à obra de Nietzsche, além de ser continuamente revisitado por seus leitores, é o de Vontade de Potência. Vista aqui como um modo de interpretar a realidade, essa noção é precisada em *Além do Bem e do Mal* por meio da seguinte figura:

> Aqui convém aprofundar o pensamento e pôr de parte todo sentimentalismo: a vida é essencialmente uma apropriação, uma violação, uma sujeição de tudo aquilo que é estranho e fraco, significa opressão, rigor, imposição das próprias formas, assimilação, ou pelo menos, na sua forma mais suave, um aproveitamento, mas porque depois sempre deveremos usar tais palavras, em que de tempos mais remotos está inserida uma intenção caluniosa? Também uma corporação, na qual, como indicamos mais acima, os indivíduos se tratam como iguais (isto acontece em toda aristocracia sadia) — deve, embora represente um corpo vivo e não um corpo moribundo, fazer nas próprias relações com outros corpos tudo aquilo que são obrigados a abster-se os seus componentes nas suas relações reciprocas; essa deverá ser a vontade de dominação, desejará crescer, aumentar, atrair, adquirir predomínio — não já pela moralidade ou imoralidade, mas unicamente porque "vive" e porque a vida é a vontade de potência (NIETZSCHE, 1996, p. 195, §259).

Trata-se, portanto, de pensar, segundo Nietzsche, num conjunto de relações que se delimitam pela oposição entre forças fortes e fracas, seja por meio da supressão, da dominação, do controle, ou de qualquer possibilidade de aquisição de potência, intensificando-a. É preciso discutir, por isso, de forma percuciente, o modo como se relacionam as noções de moral, de justiça e de Vontade de Potência, tornando necessária a análise mais aprofundada da obra de Nietzsche, o que demanda uma série de explicações sobre o centro dessa problemática.

Itaparica (2010, p. 248) demonstra que a perspectiva nietzschiana sobre a busca por verdades em relação à Vontade de Potência se baseia no aumento da potência como crivo para a instituição de valores que se expressam no pensamento, já que o mundo, para Nietzsche, seria interpretável, permeado por diversas possibilidades de significação e não um “em si”. A fim de complementar essa visão, ressalta-se por meio de Lingis (2003, p. 17), que as

perspectivas são produzidas pela relação entre forças interpretativas, não são apenas modos de observar um fenômeno invariável, mas aparências baseadas na aparição da potência como força criadora.

Lingis (2003, p. 19-20), ao refletir sobre os modos de produção das perspectivas, entende as aparências como formas de manifestação da potência que reside nas forças interpretativas.

A realidade, marcada por diferentes perspectivas, estando baseada em uma lógica de conflito entre forças interpretativas, contraria a existência de um conjunto de valores basilares que determinam o que é certo e o que é errado. A moral se tornaria, por isso, um conceito obsoleto, vazio? Pensando nessa questão, convém, num primeiro momento, atentar para o posicionamento de Nietzsche em relação à moral. O problema do filósofo em relação a esse conceito se baseia na oposição à visão de uma moralidade como essência, como o que é verdadeiro e definidor do certo e do errado, do bem e do mal. Essa postura ressalta a contestação de um transcendentalismo que busca incessantemente um "em si".

Nietzsche recusa a visão amoral do mundo, mas se afasta, também, de uma perspectiva que associe a moral ao transcendental. Dessa forma, não há uma negação da moralidade, mas uma reinterpretação do conceito e de sua movimentação, dissociando-o de um mundo ideal, do divino, ou do sobrenatural. Apresenta-se, assim, um posicionamento que evidencia, no enfrentamento das forças interpretativas, um conjunto de valores que se sobrepõem aos demais, normalizando-se, proporcionando a formação de uma moralidade que, em dado momento, regulariza as relações em sociedade, mas que pode mudar em detrimento do conflito entre forças interpretativas resultantes da Vontade de Potência. Portanto, seria, para o filósofo, impossível abordar esta temática partindo de um ponto de vista sincrônico, estanque. É preciso observar a movimentação diacrônica, histórica, genealógica, da moralidade para entender sua constituição.

Nietzsche (1998) se baseia em dois processos que se complementam mutuamente para alcançar um trabalho genealógico. A primeira parte desse processo se centra na busca pela irrupção de dado acontecimento, não almejando sua essência, mas observando o modo como emerge um valor que pode estar alicerçado na moral, na religiosidade, na ciência etc. A investigação que subjaz a uma genealogia da moral só é possível, portanto, no olhar para os valores inscritos em um momento historicamente marcado.

A noção de valor não se associa a uma dicotomia de bem ou mal, sagrado ou profano, não é uma valoração do instante pelas mãos do investigador, mas uma busca por visualizar o modo como certas formas de interpretar são sacralizadas em detrimento de outras.

Como exemplo, há, no cristianismo, como cultura, uma exaltação de valores como a irmandade, a compaixão e a verdade.

Os valores, tratados aqui como a sacralização de certas perspectivas, promovem a instituição de um ambiente regulador da vida, que assegura o que é bom ou ruim, o que pode ser feito ou não. Criam-se, assim, formas de viver em momentos específicos.

A moralidade é, portanto, uma busca por conservar verdades fins e finalidades específicas por meio de ações práticas que buscam o predomínio. Entende-se, por isso, que a moral se pretende permanente, sendo resultante da Vontade de Verdade. A moral cristã é o maior exemplo dessa forma de sacralização de valores, na medida em que seu domínio atravessa séculos. Esses valores, constituídos em dado espaço/tempo, podem ser confrontados por valores outros, baseados na aparição de forças interpretativas que buscam intensificar-se em potência, expandir-se e sobrepujar o que lhe é contrário. É preciso evidenciar que isso se configura como possibilidade, não como regra, já que, como exemplo, a moral cristã, como evidenciado anteriormente, é tão antiga.

Em *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche demonstra a ideia de Vontade de Potência como interpretação, apontando-a como forma de diferenciação de perspectivas na produção de valores:

> Muitos países e muitos povos viu Zaratustra; assim descobriu o bem e o mal de muitos povos. Zaratustra não encontrou maior poder na terra do que o bem e o mal. Nenhum poderia viver sem avaliar; mas, para se conservar não deve avaliar como o seu vizinho. Muitas coisas que um povo chama boas, eram para outros vergonhosas e desprezíveis; foi o que vi. Muitas coisas, aqui qualificadas de más, além as enfeitavam com o manto de púrpura das honrarias. Nunca um vizinho compreendeu o outro; sempre a sua alma se assombrou da loucura e da maldade do vizinho. Sobre cada povo está suspensa uma tábua de bens. E vede: é a tábua dos triunfos dos seus esforços; é a voz da sua vontade de poder (NIETZSCHE, 2011, p. 58-59).

Existem divergências em relação aos modos de interpretar o mundo, em razão da existência de múltiplas formas de organização das relações entre forças interpretativas, dando forma à diversidade de perspectivas. A moral se funda no conjunto dessas relações, na busca por intensificar a potência das interpretações, conservando-as, almejando torná-las uma verdade fim, reproduzindo a Vontade de Verdade como a busca de uma essência metafísica.

Para Nietzsche (2011, p. 105-106), vida e Vontade de Potência se pressupõem reciprocamente. O filósofo alemão assegura que “só onde há vida há vontade; não vontade de vida, mas como eu predico, vontade de Potência. Há muitas coisas que o vivente aprecia mais

do que a vida; mas nas próprias apreciações fala a ‘vontade de domínio’”. Portanto, o modo como a moral reproduz a Vontade de Verdade, buscando conservar certos valores como verdades fins, leva à observação de que a vida, em seu aspecto cultural, conduz ao estabelecimento de perspectivas que se pretendem absolutas por possuírem maior força interpretativa, como é o caso da moral cristã no Ocidente. Nesse sentido, a Vontade de Potência pode se estabelecer como interpretação.

De acordo com Müller-Lauter (1997, p. 55-58), a Vontade de Potência é um impulso à dominação, buscando se intensificar a todo o momento. Essa dinâmica está filiada ao processo de dominação em que se insere, sendo assim, sua mobilidade depende do enfrentamento e de uma oposição que lhe faça contraposição. Entende-se, desse modo, que toda prática parte de um conjunto de impulsos que são guiados pela Vontade de Potência. Pensando nisso, podem-se entender os conflitos entre forças interpretativas como impulsos à dominação, sendo a moral o conjunto dos valores sacralizados pela predominância da potência de uma perspectiva.

1.1 VONTADE DE POTÊNCIA, MORAL E JUSTIÇA

Busca-se entender a relação entre moral, como conjunto de valores predominantes em um dado momento, e Vontade de Potência enquanto interpretação do mundo, como conflito entre forças interpretativas que buscam se intensificar em potência. Nesse sentido, observa-se que a perspectiva que se sobrepõe às demais e passa a se encontrar em situação de domínio constitui a moral enquanto ações práticas que buscam conservar certas verdades como se fossem fins, dando forma à Vontade de Verdade. Portanto, é pertinente tentar entender como se articulam as formas de dominação por meio de certas perspectivas e as formas de interpretação do mundo.

O que fica aparente, em primeiro plano, é que não há autonomia no campo da moral, não se pode visualizá-la como um ente que age por si. É preciso entendê-la não como falsa ou inexistente, mas como um efeito da complexidade que resulta da própria Vontade de Potência, ou seja, como um resultante do conflito entre forças interpretativas, em que a perspectiva de maior potência de interpretação se estabelece como dominante, constituindo uma das várias formas de lógica reguladora da vida.

De acordo com Araldi (2012, p. 101), há um forte vínculo entre as noções de Vontade de Potência e moral.

Para Araldi (2012, p. 103), a Vontade de Potência "[...] possui sempre um caráter relacional, a saber, expressa-se sempre no confronto, no jogo ou no arranjo com outras vontades de potência." Esse antagonismo efetivo entre vontades de potência, que se estabelece como jogo de forças interpretativas, leva Nietzsche a olhar para a formação dos diferentes valores, principalmente no âmbito da moral.

Araldi (2012, p. 106) diz que Nietzsche faz uma crítica da moral e, consequentemente, da Vontade de Verdade, em razão de haver nessas noções uma tendência para uma metafísica dos valores na instituição de uma verdade como absoluta, como fim. Se se entende a Vontade de Potência como interpretação, assume-se que se formulam diversos modos de interpretar na medida em que as potências irrompem. Percebe-se, assim, que as perspectivas entram em combate como forças interpretativas, buscando se intensificar em potência e dominar as demais. A esse impulso de dominação das interpretações, denomina-se "Vontade de Verdade", enquanto tentativa de tornar estáticos determinados valores que dizem respeito à imposição de uma interpretação moral do mundo. Estabelecem-se, dessa forma, relações de dominação.

Segundo Camargo (2011, p. 81), Nietzsche se empenhou na busca por entender a história dos valores, seu momento de emergência e seu sentido. Dessa forma, os valores são vistos como criações historicamente marcadas. O filósofo busca, por isso, traçar uma genealogia da moral, contrapondo a existência de absolutos. Não há, portanto, um em si, uma verdade fim, e, por isso, descarta-se a possibilidade de um valor de justiça que resida em si mesmo. Se os valores morais são criações subordinadas a interpretações do mundo, entende-se que a própria noção de justiça também está subordinada aos modos de interpretar.

Nietzsche (1998, p.5-6, I, §2) concebe o modo como os valores se articulam e se transformam fazendo referência à interpretação do que é "bom", em que a definição moral da bondade está pautada na perspectiva que possui maior força interpretativa, ou seja, na predominância de uma forma de interpretar o mundo. Dessa forma, a mudança na hierarquia de determinados valores está pautada no aumento ou diminuição das potências de interpretação que se estabelecem no pensamento, por meio do conflito entre forças interpretativas. De acordo com Camargo (2011, p. 83), é a mutação dos valores que determina o que é moral e o que é imoral em uma época. Dessa forma, não é a moral que dá forma aos valores, mas o estabelecimento do valor dos valores que determina o que é moral e, por consequência, o que é imoral. O "bem" não é, portanto, um "em si", mas um valor valorado em uma época que dá forma a um conjunto de regras morais. Por isso, torna-se impossível

atingir a justiça, na medida em que não há uma medida universal, mas modos de interpretar o mundo.

Camargo (2011, p.84) assegura, portanto, que a justiça como prática de conservação dos valores de uma época é injusta, na medida em que se baseia em valores perspectivos. Não há julgamento certo ou errado, mas permanece a demanda por avaliação, julgamento, tendo como crivo os valores que possuem maior força interpretativa em um dado momento e, dessa forma, constituem a moralidade.

Segundo Camargo (2011, p. 86-87), existe uma ilusão de liberdade que faz parecer que a vontade é determinada por um sujeito. Isso acaba por fazer parecer que é possível controlar as forças interpretativas em conflito, os valores de uma época, ou a moralidade. Porém, não há um "ser" que seja determinante no processo histórico de transformação dos valores. As forças interpretativas não precedem a ação, assim como a Vontade de Potência. Elas são a própria ação, elas acontecem por estarem efetivadas e em conflito no evento. Sendo assim, a temática do livre-arbítrio se constitui apenas como ficção necessária para a instituição da culpa na avaliação de determinadas ações pelo crivo dos valores morais, possibilitando o julgamento, a culpabilização e a punição. Essas ações práticas atuam como formas de conservar os valores morais de uma época em razão da manutenção de uma Vontade de Verdade. A violência da punição, o sentimento da culpa e o ressentimento produzido conduzem à formação de uma memória da dor que remete à condenação justificada pelo desvio em relação a determinados valores. Essa dinâmica da moral está estritamente associada à diferença de forças interpretativas das vontades que definem os valores de uma época.

De acordo com Camargo (2011, p.93-94), a noção de justiça aparece como forma de forçar a subordinação a dados valores morais e o cumprimento de ações práticas que conservem a perspectiva vigente, intensificando sua força interpretativa. "Daí o famoso *unusquisque tantum juris habet, quantum potentia vale* [cada um tem tanta justiça quanto vale seu poder] (ou, mais precisamente: *quantum potentia valere creditur* [quanto se acredita valer seu poder])" (NIETZSCHE, 2008, I, p.92-93, §93).

A aceitação das imposições morais atua como princípio de autoconservação, já que evita a punição, e os sentimentos de culpa e de ressentimento. Os valores morais vigentes, além de se manterem por meio da utilização da moral e da justiça, são acrescidos em força interpretativa, promovendo maior aceitação e estabilização de sua perspectiva, evitando contraposições. Como exemplo, pode-se citar a moral cristã e a justiça divina, que utilizam a culpa e o ressentimento como formas de assegurar que certas práticas serão mantidas, sob a

ameaça da condenação por meio do olhar onipresente e julgador que não cessa em observar. Por outro lado, a expiação dos pecados atua como forma de punição para que não se desvie dos valores cristãos, produzindo a memória da dor como consequência dos desvios. Dessa forma, as forças interpretativas que possuem maior potência sobrepõem as demais, utilizando ações práticas para que possam conservar suas verdades fins. A moralidade parte também dessa lógica de dominação, sendo mediada pela imposição e pela regulação.

Segundo Marton (2000, p. 32), essa organização hierárquica permite a formação das relações entre forças, que não se abstêm do conflito, mas o mantêm em razão de existir uma relação de domínio que pressupõe a existência da perspectiva dominante e das perspectivas dominadas. A perspectiva dominante busca se manter e intensificar sua potência de interpretação, fazendo oposição às perspectivas dominadas. Essa lógica figura o modo como a interpretação é Vontade de Potência.

Partindo desse ponto de vista, pode-se dizer que a justiça se configura, portanto, como uma busca incessante por objetivar as relações de troca em sociedade, na busca pela compensação, baseando-se em valores que se inscrevem em um momento sócio-historicamente marcado. Nietzsche (1998) demonstra como essa lógica de compensação funciona ao discutir as noções de castigo (punição) e de culpa, delimitando-as como ações práticas de manutenção da moral vigente, que partem da noção de justiça e que buscam, por meio da elaboração de uma visão de liberdade fictícia, tornar o homem culpado por suas ações e castigá-lo como se fosse uma forma de compensar o desvio em relação aos valores morais, o que produziria o ressentimento e ativaria uma memória da dor da punição. Dessa forma, o sentimento de justiça é efeito de um conjunto de práticas que visam manter os valores morais vigentes, sendo, portanto, uma manifestação da Vontade de Verdade. Esse sentimento de justiça aparece justificado pela máxima de que "'o criminoso merece castigo porque podia ter agido de outro modo', é na verdade uma forma bastante tardia e mesmo refinada do julgamento e do raciocínio humanos;" (NIETZSCHE, 1998, II, p. 32-33, §4).

Nietzsche investiga o modo como as relações humanas se estruturam no construto social por meio do que é denominado justiça pela tradição, respaldada em determinados valores morais, e descreve uma perspectiva de que esse complexo se deve a um conjunto de transações que buscam a equivalência por meio de compensações. Na medida em que a punição é assegurada pela justiça como uma forma refinada de manutenção da potência interpretativa de dados valores, cria-se uma esfera de amenização das reações passionais dos indivíduos, evitando que haja conflito direto, o que poderia levar à perda de potência de interpretação da perspectiva

vigente. Na medida em que “um combate resultaria em prejuízo inconsequente para os dois lados, surge a ideia de se entender e de negociar as pretensões de cada lado: a *troca* é o caráter inicial da justiça” (NIETZSCHE, 2008, I, p. 43, §92).

Em *A Genealogia da Moral*, Nietzsche (1998) demonstra que o exercício da justiça pressupõe o enfrentamento de forças interpretativas, o modo como, incessantemente, a potência de interpretação maior luta por afogar a potência menor. Essa visão da justiça desconstrói a perspectiva de que há nela uma atuação em favor da equidade, que busque a equivalência ou a igualdade.

Refletindo sobre tudo o que foi posto até o momento, acredita-se que a concepção de justiça se baseia no afastamento das relações passionais, evitando uma possível reação latente de confronto direto. Essa condição permite a retirada de foco das relações inter-humanas por meio da generalização do construto social, normatizando-o.

Não há imparcialidade ou igualdade na justiça. Sua constituição, como resultado da possibilidade de perda de potência de interpretação dos valores morais vigentes, decorrente do confronto direto, demonstra isso. Os valores morais são efeitos dos enfrentamentos entre forças interpretativas. O afastamento entre as partes é um modo de assegurar que a potência de interpretação estabelecida em uma época seja mantida e elevada por meio da dominação, levando à intensificação da força interpretativa da perspectiva dominante. Dessa forma, considera-se que a justiça é uma faceta da moral, decorrente da potência de interpretação.

A justiça está, portanto, como a moral, organizada no conjunto social de forma estratégica, sendo regulada pela Vontade de Potência de interpretação, configurando-se como uma forma de exercício da manutenção e intensificação constante das forças interpretativas. Nietzsche (1998) explica que as ações práticas utilizadas para a manutenção dos valores morais por meio da justiça geram a impressão de equidade universal e se dão pela necessidade de aumentar a potência de interpretação de dada perspectiva.

A responsabilidade não é o foco da justiça. A justiça é uma forma de conservar um equilíbrio efêmero em razão da manutenção e aumento da potência de interpretação da perspectiva moral vigente, portanto, não existe justiça ou moral em essência, apenas como resultado das condições de potência que as definem. Esses modelos valorativos não se configuram de forma arbitrária, pelo contrário, eles são resultado do jogo de forças interpretativas, da Vontade de Potência. É impossível tomar, dessa forma, a justiça ou a moral como elementos estáticos. As condições de possibilidade e a Vontade de Potência propiciam a emergência das relações, que se movem pela percepção das variações de forças interpretativas.

Se a justiça cria práticas para a manutenção dos valores morais vigentes, a realidade não corresponde a esse anseio, na medida em que se baseia num complexo de posições perspectivas que revelam diferentes interpretações de um fenômeno.

A justiça só funciona a partir da esfera lógica da potência de interpretação, atuando como forma de manutenção dos valores morais, por isso, é uma das suas formas de exercício. A fim de demonstrar o modo como a justiça se estabelece, sendo decorrente de jogos de forças interpretativas, utilizam-se fragmentos retirados de *A Gaia Ciência*. Para que a interpretação do mundo se efetive como perspectiva é preciso que as forças interpretativas, como impulsos, se confrontem para que se estabeleçam, segundo a Vontade de Potência de interpretação, valores que deem sentido ao acontecimento. Dessa forma, Nietzsche (2001, p.192, §333) afirma que "antes que seja possível um conhecer, é preciso que cada um desses impulsos tenha apresentado seu ponto de vista unilateral sobre a coisa ou acontecimento;".

Esse conflito entre forças interpretativas, ao contrário da impressão existente de controle do homem sobre suas ações, do livre-arbítrio ou da originalidade, não acontece no campo da consciência, não é um elemento manipulável por um sujeito, ser ou ente. Pelo contrário, diz Nietzsche (2001, p. 192, §333), "Nós, que só temos consciência das últimas cenas de reconciliação e cômputos finais desse longo processo, pensamos, portanto, que *intelligere* seja algo conciliador, justo, bom, algo essencialmente oposto aos impulsos; enquanto é somente uma certa proporção dos impulsos entre si.". Ou seja, em razão de o homem só ter acesso ao resultado de todo o processo de jogos de forças interpretativas, figura-lhe a justiça como um elemento de equidade, conciliação, busca por igualdade, porém, segundo Nietzsche, todo o processo está ligado a impulsos, modos de interpretar o mundo que não partem da consciência, mas de relações e tensões entre forças interpretativas que buscam, por meio da Vontade de Verdade, chegar a uma verdade fim, promovendo a manutenção e intensificação de sua potência de interpretação. Dessa forma, resta entender que "a maior parte de nossa atividade intelectual se efetua de uma forma inconsciente e sem sentirmos nada;" (NIETZSCHE, 2001, p. 192, §33).

Sendo a manutenção da força interpretativa dos valores morais por meio da violência direta inviável, a justiça se mostra como a mais produtiva das alternativas de conservação de uma perspectiva dominante, ou seja, o afastamento das relações de controle físico e aproximação das ações práticas via racionalização, seja ela religiosa, científica, jurídica, etc., cria medidas para que os valores de uma época permaneçam, seja por meio da ilusão de equidade, da medicalização dos corpos, da culpabilização, do ressentimento, ou de punições.

A Vontade de Potência enquanto interpretação, em meio aos conflitos de forças interpretativas, se reflete na justiça por meio da Vontade de Verdade, buscando normatizar as

relações, entrando, assim, em consonância com a lógica da potência de interpretação, em que se busca intensificar a força interpretativa de dada perspectiva para que ela se conserve como verdade fim em uma época. São as forças interpretativas, na forma de pulsões, que se enfrentam para determinar essa lógica, criando arranjos que fazem permanecer, se intensificar ou substituir dada perspectiva dominante.

Scarlett Marton (2000, p. 33) afirma que a Vontade de Potência não pode ser confundida, portanto, com um querer que seja faculdade do homem, pois "ao ser humano não é facultado exercer ou não a vontade; ela não apresenta caráter intencional algum. [...] A vontade é livre, não porque pode escolher, mas porque implica um sentimento de superioridade." Dessa forma, tudo o que é Vontade de Potência, enquanto interpretação, está submetido à lógica do enfrentamento das forças interpretativas, da multiplicidade das relações, fazendo aparecer um pensamento, permitindo sua manifestação e a dominância de certos valores. O sujeito é, portanto, um efeito que resulta dessa estrutura. Tomar o sujeito como fonte da ação é desprezar o processo de constituição das interpretações por meio das relações entre forças interpretativas.

Camargo (2011, p. 94) afirma que a justiça nasce em meio a uma "valorização egoísta", visando a conservação dos valores de uma época. Em razão disso, não se pode defender a existência de altruísmo na justiça, apenas uma subordinação da noção de "altruísmo" aos valores morais inscritos historicamente, que vão dizer o que é "bom" e o que é "justo", baseando-se nas forças interpretativas acrescidas de maior potência. As formas de interpretar o mundo são, portanto, históricas, estabelecidas pela Vontade de Potência e conservadas, buscando se tornar verdades fins, pela Vontade de Verdade.

Meca (2011, p. 13) demonstra em seus estudos o modo como as interpretações se dinamizam num jogo de forças interpretativas e se intensificam em potência, sendo derivadas de um princípio de autossuperação que é a própria Vontade de Potência (MECA, 2011, p. 22).

As interpretações buscam intensificar cada vez mais sua potência, para isso, enfrentando outras forças interpretativas que lhe façam contraposição, conquistando-as e incorporando-as, como forma de apropriação de forças interpretativas. "Em suma, dizer que o mundo é vontade de potência é compreendê-lo como um fenômeno de lutas entre centros de força que se hierarquizam em função de suas desigualdades e do domínio de uns sobre outros." (MECA, 2011, p. 25). O pensamento, atuando a partir da dinâmica da luta entre forças interpretativas, não possui uma força única como causa. Todas as interpretações do mundo passam a ser entendidas, dessa forma, como criações perspectivas, ficções interpretativas.

Meca (2011, p.36) pontua que, “se a vontade de potência é vontade de mais potência, a interpretação é a operação concreta da aquisição de domínio sobre as coisas.”. Nesse sentido, só há luta, domínio e intensificação da potência de interpretação na medida em que existe um reconhecimento, uma valoração. Para que o domínio de uma perspectiva se efetive, faz-se necessário que ela se estabilize e se conserve. Essa Vontade de Potência enquanto interpretação se torna, dessa forma, um modo de organização dos acontecimentos que não demanda um sujeito como interpretante. A interpretação do mundo parte dos impulsos, que agem sobre o próprio pensamento.

De acordo com Meca (2011, p.40), uma vez que se estabilizam as interpretações por meio da dominação das forças interpretativas, de uma Vontade de Verdade, estabelecem-se determinados valores que passam a figurar como verdades absolutas e não como construção fictícia, almejando dar forma a um em si, uma verdade fim, uma perspectiva que se pretende superior a todas as demais perspectivas. Essa verdade não passa, para Nietzsche, de uma ilusão, uma forma de estabilização das interpretações para que a existência se torne possível (MECA, 2011, p. 41). Dessa forma, a interpretação está pautada na criação de valor para os valores e no enfrentamento de outras forças interpretativas, a fim de vencê-las, intensificando-se em potência.

Segundo Casa Nova (2001, p.39-40), a Vontade de Potência interpretativa é o confronto entre forças que produz novas perspectivas. Portanto, a Vontade de Potência está no próprio movimento de concretização das interpretações, num arranjo singular que emerge num dado momento.

Quando os valores de uma perspectiva dominante num arranjo são entendidos como verdade absoluta e inquestionável, a Vontade de Verdade toma lugar, objetivando intensificar a potência de uma forma de interpretar e tratá-la como verdade fim. Nascimento (1998, II, p. 47) afirma que a moral é uma interpretação equivocada dos afetos, porque se pretende fim, absoluta. Por isso, Nietzsche elabora sua crítica da metafísica enquanto discute a noção de moral, afirmando que não há um em si, não há uma origem ou uma finalidade, há apenas Vontade de Potência, que não deve ser confundida com uma faculdade do homem.

Nietzsche afirma que “outrora, atribuía-se ao homem, como dote a partir de um mundo superior, a «vontade livre»; hoje, até a vontade lhe retirámos, no sentido de que por ela já não se pode entender uma faculdade.” (NIETZSCHE, 2007, p. 13).

A teoria psicológica, postulando a ideia de ato derivado de vontade imanente do homem não é, para Nietzsche, suficiente. Para o filósofo, a vontade não é uma faculdade humana, mas toma uma abrangência muito maior, constituindo o pensamento. É apenas por

meio do confronto entre forças interpretativas que se constituem as perspectivas de uma época, sendo estruturadas pelo arranjo próprio do conflito, que pode se expressar de diferentes maneiras, inclusive, por meio da Vontade de Verdade, que busca o status de dominância para uma perspectiva específica, como acontece com a moral cristã, que busca se firmar como verdade absoluta, fim.

Percebe-se, ao analisar a dinâmica das relações entre Moral e Justiça, em que a justiça cria ações práticas a fim de conservar os valores morais vigentes, atuando em favor da Vontade de Verdade, que a noção de Vontade de Potência está intrincada a elas e que não se configura em um estado fixo, estando sempre à mercê de um vir-a-ser, um por vir, mesmo que haja uma moral predominante, como o cristianismo, as forças interpretativas não cessam em se enfrentar. Essa possibilidade de mutação se baseia no arranjo das relações de forças que delimita as tensões entre impulsos conflitantes. Não há transformação isolada que esteja à parte desse conjunto. Todo vir-a-ser está pautado numa rede que envolve o enfrentamento e a resistência, o jogo de impulsos que se contrariam mutuamente. É na observação das tensões de um arranjo de forças em relação que se torna possível, portanto, investigar a dinâmica da Vontade de Potência, que se baseia na intensificação, na expansão, no crescimento da potência, resistindo e enfrentando, para isso, as forças que a contrariem.

Marton (2000, p. 30-31) demonstra que a Vontade de Potência só permanece na oposição a uma contraposição. A criação de uma tensão entre as forças leva à formação de uma hierarquia das relações, que dá forma a um sistema de domínio, de sobreposição. Entre o vencer e o definhar, a manutenção e a mudança constantes de uma estrutura organizacional acontece. O domínio, porém, não é centralizado, é múltiplo e inconstante. Nessa dinâmica, o perecer e o dominar são correlativos que podem ser aplicados às células de um corpo, ou às formas de interpretar. Há a necessidade da contraposição, na medida em que existe uma demanda por enfrentamento, conflito. Por isso, a Vontade de Potência é um jogo constante, em que forças fortes e forças fracas não deixam de existir, são elementos necessários para que o conflito permaneça como uma constante que leva à autossuperação, baseada em relações de interdependência.

Não se expressa, nessa lógica de potência como interpretação, uma metafísica transcendental das relações, pelo contrário, observam-se as relações entre as forças interpretativas e o modo como se constituem sobre um conjunto de tensões, decorrentes do enfrentamento.

Para que se mantenha essa dinâmica, é preciso que a contraposição à interpretação dominante dos valores morais continue a existir, já que é o pressuposto da movimentação da

potência de interpretação inscrita na existência. A potência só pode, portanto, se instituir e crescer, quando há uma contraposição a ser superada. A infinidade da Vontade de Potência, que não cessa em enfrentar, se deve ao complexo que engloba sua contraposição. As forças interpretativas fracas não deixam de existir pela presença das forças interpretativas fortes, que as sobrepujam, elas são necessárias à força interpretativa dotada de maior potência para que permaneçam sendo consideradas fortes.

Torna-se, portanto, uma impossibilidade a avaliação da Vontade de Potência pelas vias da individualização do fenômeno. É no olhar para as tensões que formam um complexo relacional que se torna possível entender a dinâmica da potência. Os eventos em si podem ser avaliados em relação às movimentações de impulsos que levam ao ganho ou perda de potência, ao enfrentar ou resistir, mas são ínfimos se pensados em sua individualidade, devendo ser vistos como uma parte de um potência interpretativa que impulsiona como força. Em *A Genealogia da Moral*, Nietzsche esclarece:

> Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas indícios de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma "coisa", um órgão, um uso, pode desse modo ser urna ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual. Logo, o "desenvolvimento" de urna coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu progressus em direção a urna meta, menos ainda um progressus lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças mas sim a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que a cada vez encontram, as metamorfoses tentadas com o fim de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem sucedidas. Se a forma é fluida, o "sentido" é mais ainda... Mesmo no interior de cada organismo não é diferente: a cada crescimento essencial do todo muda também o "sentido" dos órgãos individuais - em certas circunstâncias a sua ruína parcial, a sua diminuição em número (pela destruição dos componentes intermediários, por exemplo) pode ser um signo de crescente força e perfeição. Quero dizer que também a inutilização parcial, a atrofia e degeneração, a perda de sentido e propósito, a morte, em suma, está entre as condições para o verdadeiro progressus; o qual sempre aparece em forma de vontade e via de maior poder, e é sempre imposto à custa de inúmeros poderes menores (NIETZSCHE, 1998, II, p. 28, §12).

A supressão de uma força interpretativa fraca por uma força interpretativa forte leva a uma mudança no quadro das tensões relacionais, reestruturando o complexo. Existe, portanto, nessa dinâmica, uma fluidez que clama um vir-a-ser contínuo. A vontade de potência se distancia da lógica teleológica da busca por um fim. As mudanças que acontecem nas relações entre forças interpretativas nos processos de subjugação criam novos modos de

enfrentamento, diferentes arranjos entre potências de interpretação. Dessa forma, não se instituem posições de *gene* e *telos*, mas um contínuo baseado em rupturas, esquecimentos, mortes, que se altera pela mudança dos sentidos, pela variação das formas impressas no conjunto relacional. Portanto, a potência de interpretação não se configura como ferramenta ou dispositivo, já que as próprias ferramentas e dispositivos, quando constituídos, são resultantes dos jogos de poder impressos na lógica da potência, dos impulsos de crescimento, da contraposição.

Apesar de não se voltar para um fim, a Vontade de Potência é guiada pelo vetor do sobrepujar incessante. A acomodação da satisfação plena seria um estado em que a potência de vida tenderia a se exaurir, na medida em que não haveria impulsos que trouxessem a necessidade de conflito e superação. Daí, a necessidade de contraposição e de conflito entre forças interpretativas, derivadas da existência de uma busca pela autossuperação.

A constituição dos valores morais enquanto arranjos das relações entre potências de interpretação se baseia no enfrentamento de forças interpretativas, almejando o aumento de potência. A justiça, nesse âmbito, atua como uma forma de conservar os valores morais da perspectiva dominante, possibilitando a quebra do enfrentamento físico, e dando espaço para a normalização da culpa, do ressentimento e da punição, como ações práticas que intensificam a visão de que a moral vigente não é apenas uma ficção, tratando-a como verdade absoluta que regula e é intrínseca à vida. Há, portanto, na insatisfação, na contrariedade, uma faísca para o estopim do vir-a-ser, da mudança latente num arranjo relacional. Dependendo do modo como os impulsos interagem, a estrutura desse conjunto se modifica, ganhando uma nova forma e novos sentidos. Portanto, a justiça atua como elemento para a manutenção dos valores morais vigentes em uma época, ela é resultante da Vontade de Potência, na medida em que atua em favor da intensificação da potência de uma força interpretativa, e da Vontade de Verdade, na medida em que busca conservar uma interpretação como verdade fim, mantendo a potência de interpretação da moral vigente. Existe, portanto, uma dinâmica de estruturação do complexo relacional baseada no modo como as forças interpretativas interagem.

A busca pela autossuperação da potência de interpretação se dá num arranjo de impulsos que tencionam as relações e modelam as formas de atuar por meio da contraposição, em razão do crescimento em potência das forças interpretativas.

A emergência do sentimento de justiça, aliado aos valores morais, como uma de suas formas de manutenção da potência de interpretação vigente, define sentidos como “culpa” e “castigo”, como atesta Nietzsche (1998, II, p. 21, §4), conferindo às ações práticas formas de responsabilizar o indivíduo e puni-lo, ao produzir a impressão de livre-arbítrio, gerando a

ilusão de que as noções de “culpa” e “castigo” são verdades fins, princípios de condenação inerentes à própria vida em sociedade, o que, para Nietzsche, não faz sentido, porque faz referência aos valores valorados em uma época, à configuração de uma potência interpretativa orientada por uma Vontade de Verdade. Parte-se, portanto, do conflito entre forças interpretativas para entender a noção de Vontade de Verdade como uma manifestação da Vontade de Potência.

A justiça se configura, dessa forma, como um sistema que reafirma a diferenciação entre o “bem” e o “mal”, o “certo” e o “errado”, valores que já são valorados no âmbito da moral, mas que se revestem como “justos” ou “injustos” no âmbito da justiça, baseando-se nos próprios valores morais, para que possa conservá-los e aumentar a potência de uma interpretação dominante. A justiça pode ser descrita, portanto, como uma forma institucionalizada de manifestação dos valores morais em função da manutenção e aumento da potência de interpretação da moral vigente.

De acordo com Abel (2002, p. 15), a busca por uma verdade é a base da metafísica que se instaurou no Ocidente e que é criticada no pensamento de Nietzsche. Para o filósofo, a verdade dá lugar à problemática da interpretação. Abel (2002, p.20) afirma que o sentido de verdade não é deixado de lado por Nietzsche, mas é visto de outra forma, não como verdade fim ou absoluta, mas como resultado da relação entre formas de interpretar o mundo, dando forma às perspectivas. Esse interpretar (ABEL, 2002, p.23-24) não se reduz a um ser, mas é um processo que permite a formulação de diferentes verdades. Entender que essas verdades aparecem e podem desaparecer pela história por meio do arranjo de forças interpretativas e as trocas de potência de dado tempo é fundamental para conceber a verdade como sendo interpretação, perspectiva. Essa estrutura de relações entre interpretações não é modificada por um agente, ou ente, se modifica apenas pelas relações entre forças interpretativas e o modo como tentam dominar umas às outras. A dominação de uma forma de interpretar sobre as demais é o que se chama de moral, pois traz valores que buscam ser absolutos frente aos demais.

1.2 PERSPECTIVISMO E VALORES MORAIS

A investigação da Vontade de Potência como interpretação e a empreitada por entender a dinâmica dos valores morais demandam uma apreciação da noção de perspectivismo em Nietzsche. Configurando-se como uma das perspectivas fundamentais para entender o pensamento do filósofo, o perspectivismo é um modo de conceber a dinâmica do conhecimento, a forma como os saberes se articulam como interpretações, ou seja, diferentes

sentidos que podem ser depreendidos a partir da observação do mundo. Cada perspectiva (como forma de interpretar) atua, também, como resultado da Vontade de Potência, na medida em que circula por um complexo relacional e tenta sobrepujar e instituir-se sobre outras perspectivas. Volta-se, dessa forma, dentro da dinâmica do conhecimento, ao modo de hierarquização das interpretações, discutindo a noção de valores morais, pois, a partir do momento em que se institui um modo dominante de interpretação do mundo que busca se tornar verdade fim, absoluta, como manifestação da Vontade de Verdade, passa a haver uma configuração diferente das relações entre forças interpretativas, que se definem pelo modo de ver o universo em que se está inserido e atuar sobre ele. A mudança de valoração dos valores morais muda as formas do pensar e do conhecer, desenvolvendo ações práticas para que se mantenha a perspectiva vigente.

Consideram-se, portanto, inicialmente, duas questões. A primeira está relacionada a uma pluralidade derivada das diversas perspectivas existentes (Perspectivismo), enquanto a segunda atua como um vetor no contato entre essas perspectivas, que lutam incessantemente sobrepujando umas às outras (Vontade de Potência). Homem e mundo se relacionam, nesse sentido, por meio do organismo e do saber. Não há, dessa forma, acesso a um mundo factual, apenas às interpretações que buscam manter sua potência. Em *Além do bem e do mal*, pode-se entender melhor o perspectivismo:

> A questão é saber em que medida este juízo serve para conservar a espécie, para acelerar, enriquecer e manter a vida. Por princípio estamos dispostos a sustentar que os juízos mais falsos (e entre estes os "juízos sintéticos a priori") são para nós mais indispensáveis, que o homem não poderia viver sem as ficções da lógica, sem relacionar a realidade com a medida do mundo puramente imaginário do incondicionado e sem falsear constantemente o mundo através do número; renunciar aos juízos falsos equivaleria a renunciar à vida, a renegar à vida. Admitir que o não-verdadeiro é a condição da vida, é opor-se audazmente ao sentimento que se tem habitualmente dos valores (NIETZSCHE, 1996, p. 13-14, §4).

A perspectiva vista como um juízo é a forma pela qual o homem se relaciona com o mundo, como resultado do complexo relacional que integra forças interpretativas, podendo manter sua potência e buscar intensificá-la, pois, a existência da diversidade das conceituações do verdadeiro e do falso gera a possibilidade da diversidade de perspectivas, que criam, por sua vez, contraposições. Como visto anteriormente, a contraposição é um elemento essencial para a manutenção da Vontade de Potência. Por isso, os juízos considerados “mais falsos” são os mais indispensáveis. É preciso que haja contraposição para que o conflito se mantenha e o vir-a-ser continue. A transformação contínua está ligada à

oposição e ao conflito. Quanto à avaliação da necessidade de verdades absolutas, Nietzsche traz um complemento na mesma obra, afirmando que “[...] a conservação de seres de nossa espécie necessita desses juízos que devem ser tidos como verdadeiros [...]” (NIETZSCHE, 1996, p. 13-14, §4).

O filósofo entende que, não existindo uma realidade factual, as perspectivas devem ser vistas como formas de observar o mundo, complexos relacionais múltiplos que só agregam elementos ao conflito entre forças interpretativas que permitem a manutenção da potência interpretativa e sua intensificação. Não há que se desprezar o que se entende por falso. Sobre isso, Nietzsche aponta:

> É um simples preconceito acreditar que a verdade é melhor que a aparência, é inclusive a mais infundada que existe. Deve-se confessá-lo, a vida não seria possível sem toda uma engrenagem de apreciações e de aparências, e se se suprimisse o "mundo aparente", com toda a indignação voltada contra ele por certos filósofos, supondo-se que isto fosse possível, nada restaria tampouco de nossa "verdade". Pois, o que nos obriga a admitir que exista uma parede divisória entre o “verdadeiro” e o "falso"? (NIETZSCHE, 1996, p. 47, §34).

Para Nietzsche, verdade e aparência se confundem, na medida em que não existe uma realidade essencial. A diferenciação entre verdade e aparência está no âmbito hierárquico das relações de saber, em que dados tipos de conhecimentos sobrepõem os demais, sendo tomados como verdades essenciais em tempos e espaços específicos. Nesse sentido, é preciso entender que “seja qual for o ponto de vista filosófico no qual nos coloquemos, reconhecer-se-á que a falsidade do mundo em que acreditamos viver é a coisa mais verdadeira e firme que nossa visão pode apreender.” (NIETZSCHE, 1996, p. 46, §34). Dessa forma, percebe-se, que a constituição das interpretações é baseada em uma ótica perspectivista.

A noção de valores morais está ligada intrinsecamente à ótica perspectivista na medida em que “não existem fenômenos morais, mas uma interpretação moral dos fenômenos.” (NIETZSCHE, 1996, p. 83, §108), ou seja, não há uma essencialidade moral intrínseca ao fenômeno. Há, na verdade, formas de interpretação do fenômeno a partir de valores marcados historicamente. Não há, então, um absoluto, um ponto de vista que englobe tudo, existem perspectivas baseadas em interpretações dos acontecimentos, que emergem das relações entre forças interpretativas. Como exemplo, pode-se evidenciar que não existem conceitos de “bem” e “mal” em si, apenas modos de valorar esses signos que são utilizados para interpretar eventos e atribuir a eles essa característica.

Perspectivismo e moralidade são, pois, dois temas que estão totalmente relacionados, em razão de fazerem referência às formas de entender o mundo e ao modo como se atua sobre ele, decorrente de valores constituídos no complexo relacional. Como exemplo, pode-se pensar na penitência cristã, destinada à expiação dos pecados, que está constituída discursivamente na moral cristã e vê, no sacrifício, uma forma de purificação, ou seja, há um enaltecimento do sofrimento como forma de fazer o bem a si. Tais considerações demonstram o quão diferente as perspectivas podem ser sobre uma mesma temática. Portanto, não há homogeneidade no acontecimento, mas pluralidade de interpretações, a valoração moral é constituída por meio da diversidade das perspectivas, dando forma a diferentes verdades.

Há em, *O Crepúsculo dos Ídolos* uma formulação de Nietzsche sobre esta temática que tem seu levantamento pertinente:

> Conhece-se minha exigência de que os filósofos se coloquem para além do Bem e do Mal, - de que eles tenham abaixo de si a ilusão do juízo moral. Esta exigência deriva-se de uma intelecção que foi formulada pela primeira vez por mim: a intelecção de que não há absolutamente nenhum fato moral. O juízo moral possui em comum com o juízo religioso a crença em realidades que não são de modo algum realidades. A moral é apenas uma exegese de certos fenômenos; falando mais determinadamente, ela é uma exegese equivocada. O juízo moral pertence, tanto quanto o religioso, a um grau de insciência, no qual falta até mesmo o conceito do real, a diferenciação entre o real e o imaginário: de maneira que, em um tal grau, a "verdade" não faz senão designar as coisas que hoje chamamos "construções imaginárias" (NIETZSCHE, 2006, p. 18, Os melhoradores da humanidade, §1).

Para Nietzsche, o juízo moral só pode se configurar como uma interpretação do acontecimento. Tal interpretação se vale de um arranjo das forças interpretativas que se opõem umas às outras. Os valores que vigoram estabelecem-se por meio da vitória de uma perspectiva sobre as demais. Essa perspectiva passa a ser tomada como valor em si. Dessa forma, avalia-se o mundo perspectivamente e criam-se imagens que o representem, dando a elas sentido, tomando-as como verdades absolutas.

Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche (2001, p. 177, §301) afirma que o homem não é um elemento afetado pela vida, mas a produz. Com essa asserção, procura demonstrar que não há uma definição da vida para além das interpretações perspectivas, que se criam em meio a arranjos de forças interpretativas em conflito. É nesse complexo que a própria moralidade e seus valores tomam forma. O modo de ver o mundo é aparente.

É preciso deixar claro que não se fala, aqui, de um indivíduo, de um ser que é dono da perspectiva ou da moral, mas das relações entre forças interpretativas que produzem as

perspectivas, os valores morais. Sobre as noções de moralidade/imoralidade, Nietzsche pontua em *Aurora*:

> Assim, nego a moralidade como nego a alquimia, ou seja, nego os seus pressupostos; mas não que tenha havido alquimistas que acreditaram nesses pressupostos e agiram de acordo com eles. — Também nego a imoralidade: não que inúmeras pessoas sintam-se imorais, mas que haja razão verdadeira para assim sentir-se. Não nego, como é evidente — a menos que eu seja um tolo —, que muitas ações consideradas imorais devem ser evitadas e combatidas; do mesmo modo, que muitas consideradas morais devem ser praticadas e promovidas — mas acho que, num caso e no outro, por razões outras que as de até agora. Temos que aprender a pensar de outra forma — para enfim, talvez bem mais tarde, alcançar ainda mais: sentir de outra forma (NIETZSCHE, 2004, p. 56, § 103).

É preciso entender o posicionamento do filósofo ao ressaltar que, a negação dos valores como verdades absolutas, não retira deles o sentido, sua importância. Toda valoração se baseia numa distorção parcial e constituída de realidade e, por isso, é falsa. Isso leva Nietzsche a tratar o juízo moral como resultante de erros que direcionam a estruturação de um arranjo das relações entre forças interpretativas. Nietzsche critica, ao fim e ao cabo, a moralidade estática, aquela que não se quebra e reconstrói pelas vias da contestação, pela dúvida, pelo martelar. Não há, dessa forma, uma seleção do que é moral ou imoral por Nietzsche. O autor de Zaratustra não é um defensor da imoralidade, ou um destruidor dela, mas traz uma crítica ao modo como certos valores morais são tomados como absolutos. É possível dizer que Nietzsche sabe que é preciso ocupar o trono do Deus morto (a morte da metafísica) com algo novo. O Zaratustra nietzschiano pode ser visto como um arauto que vem atestar a destruição da moral, mas o filósofo não deixa de lado sua reestruturação, a partir de novos valores.

Parece haver um vetor em Nietzsche que aponta para a transformação, para a oposição a um posicionamento estático. Se se levar em consideração a Vontade de Potência para a avaliação da supremacia de uma moral, entende-se que a hegemonia é positiva, mas somente quando há contraposição. A formação de uma moral que se instala sem contraposição quebra o jogo de forças que regula as relações. É preciso que se mantenha a ótica perspectivista dos valores morais. Emerge, assim, a discussão sobre a transvaloração dos valores.

Transvalorar os valores é um modo de romper com formas de interpretação normalizadas, dando abertura para a criação de novos valores. O questionamento da validade de um juízo moral, que se configure como uma ferramenta de regulação de práticas, abre alas

para a mudança, a desconstrução e reconstrução dos modos de interpretar. Não há uma visão de exaltação da liberdade individual, de indivíduo adâmico, pelo contrário, é só a partir das relações entre forças interpretativas, da oposição entre potências de interpretação que o vir-a-ser é possível. Transvalorar os valores é, por isso, uma posição no jogo das forças interpretativas para a criação de novos valores em oposição às perspectivas que se pretendem verdades fins.

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche demonstra como essa criação de valores ocorre, fazendo ver que o conflito entre forças interpretativas para a intensificação da potência é essencial para a vitória de certos valores morais em detrimento de outros:

> Nós que temos uma fé diferente, nós, para quem o movimento democrático representa não apenas uma forma de decadência da organização política, mas também uma forma de decadência, isto é, uma diminuição do homem, uma mediocrização, um abaixamento do seu valor, para qual ponto deveríamos dirigir nossa esperança? — Para novos filósofos, não há outra escolha, para espíritos fortes e suficientemente independentes, tanto para poder dar um impulso a juízos de valor opostos, reformar, inverter os valores eternos — verdadeiros precursores do homem do futuro, os quais presentemente devem formar o núcleo que constrangerá a vontade dos milênios a abrir novos sendeiros [...] (NIETZSCHE, 1996, p. 116, §203).

A partir da visão de que há uma relação entre forças interpretativas que estabelece uma hierarquia e media as formas de ver o mundo, regulando as práticas, nota-se que Nietzsche carrega em seus escritos uma forte tendência a defender a necessidade da transvaloração. Essa criação de valores se baseia nas relações estabelecidas entre forças interpretativas. Para tanto, os novos filósofos, como tipos-homens fortes em potência de interpretação, seriam os responsáveis por trazer a contraposição aos valores hegemônicos em dado momento, contestando-os, criando novas formas de valorar.

Evidencia-se, desse modo, que a dinâmica do perspectivismo está arraigada à Vontade de Potência. Toda interpretação tem, como base, a conjunção de forças interpretativas que proporcionam a construção e desconstrução de perspectivas.

Os valores morais são importantes e necessários, na visão de Nietzsche. O grande problema reside na absolutização de valores. Demanda-se, dessa forma, que sejam dinâmicos, fluidos, não estáticos.

A crítica dos valores, como uma forma de avaliar o valor dos valores, segundo Marton, deve ser interpretada sob o espectro de uma noção específica, a da Vontade de Potência:

> Em Nietzsche, os conceitos de vida e valor estão intimamente ligados. "Viver", define ele, "é essencialmente apropriação, violação, dominação do que é estrangeiro e mais fraco, opressão, dureza, imposição da própria forma, incorporação e pelo menos, no mais clemente dos casos, exploração" (CÍ 4 § 259). A partir daí, compreende-se que se encare a moral cristã como negação da vida e afirme que a vida, do ponto de vista moral, está errada. Compreende-se também que ataque o altruísmo, a renúncia de si, o amor ao próximo e todas as chamadas virtudes cristãs, por um lado, e considere a crueldade, o egoísmo, o ódio, a inveja, a cupidez como impulsos vitais, por outro. Compreende-se, enfim, que, se tivesse sentido falar em bem e mal, consideraria bom "tudo o que satisfaz no homem o sentimento de potência, a vontade de potência, a própria potência", e mau, "tudo o que provém da fraqueza" (AC § 2). Moral, política, religião, ciência, arte, filosofia, qualquer apreciação de qualquer ordem deve ser submetida a um exame, deve passar pelo crivo da vida. E vida é vontade de potência. Assim, em última análise, pode-se dizer que a genealogia repousa numa cosmologia. (MARTON, 2000, p. 88).

Para a autora, os valores morais em Nietzsche estão arraigados à vida, ou seja, à própria Vontade de Potência, enquanto interpretação dos acontecimentos. O critério para avaliar os juízos morais estará impresso, portanto, nos jogos de força entre potências. A estrutura moral que nega o princípio da sua intensificação e crescimento contínuos (como o cristianismo) leva ao enfraquecimento da força, culminando em um estado de submissão, de reatividade, de supressão da Vontade de Potência, que leva à acomodação e passividade, além de absolutizar uma moral, embarreirando a dinâmica da potência de interpretação. Dessa maneira, a única direção para uma interpretação dos juízos morais, dada por Nietzsche, está relacionada ao modo como se articula a cosmologia que propõe o filósofo. Foge-se, assim, de um relativismo, ao contrapor teoria e prática, em que figuram signos como "fraco" e "forte", a fim de hierarquizar os valores. Aqueles valores que não contribuem para a intensificação da potência de interpretação são considerados fracos e, portanto, decorrentes de uma moral reativa, enquanto os que levam ao aumento da potência são considerados fortes, estando relacionados à uma moral ativa.

Pode-se dizer, então, que toda potência de interpretação é estabelecida no arranjo das relações entre forças interpretativas, de modo perspectivo. Assim, enquanto se exerce a Vontade de Potência, buscando domínio, sobreposição, regulação, busca-se impor uma perspectiva como verdade absoluta, dando forma a uma moralidade que se pretende estática.

Para Müller-Lauter (1997, p. 98-104), o perspectivismo, em Nietzsche, abrange a relação entre um mundo e uma diversidade de mundos, explicando que o arranjo das relações de forças interpretativas faz referência a uma rede que abrange vários modos de interpretação, expressos por meio da dinâmica da potência, que culminam na estruturação de valores.

No enfrentamento das forças interpretativas, emerge um modo de valorar o mundo, dando a ele traços próprios que resultam na formação de um novo mundo, um universo de sentidos e interpretações diferentes. O mundo, do qual se trata aqui, não é o complexo físico em si, mas um mundo de forças que dá forma, no enfrentamento, a múltiplos modos de enxergar a realidade. Isso não significa que haja uma medida de isolamento com relação às demais visões sobre o que é real, como atesta Müller-Lauter (1997, p. 98-104), pelo contrário, todas essas perspectivas constituem a rede de mundos de forças (Vontades de Potência) que dão forma ao "O mundo da potência" e estão conectadas umas às outras. Esse mundo que reúne os diversos pequenos mundos se dinamiza, portanto, por meio da economia das forças, em que não há perda ou ganho, apenas transformação constante das potências existentes, em que uns ganham potência por meio do domínio dos demais. Dessa forma a noção de mundo é utilizada para se referir ao conjunto das forças que interagem entre si e possibilitam o vir-a-ser contínuo.

A partir do reconhecimento do caráter perspectivo dentro da lógica da Vontade de Potência, em relação à noção de moral, percebe-se que a constituição de valores, tomados como absolutos, é uma forma de expressão da Vontade de Verdade. Não há, no entanto, juízo absoluto, nem em essência, o que provoca a mudança incessante (como uma forma de diretriz do perspectivismo) e é nisso que está impresso o interesse deste trabalho. É a valoração dos valores que cria diferentes formas de olhar e possibilita dizer sobre dados acontecimentos, permitindo a estruturação de diferentes interpretações, perspectivas. Há que se discutir, assim, a noção de Vontade de Verdade em Nietzsche e em Foucault e avaliar se esse conceito é subjacente à Vontade de Potência, para que, posteriormente, possa-se partir para uma análise em que figuram as os valores morais, o sentimento de justiça e a própria Vontade de Verdade, que seriam resultantes das perspectivas derivadas da Vontade de Potência, como jogo de forças interpretativas.

CAPÍTULO II
NIETZSCHE E FOUCAULT – A VONTADE DE VERDADE

A fim de entender o conceito de Vontade de Verdade, observa-se como necessário iniciar as discussões a partir dos pensamentos de Nietzsche e findar com os de Foucault, em razão de as leituras desses autores se complementarem. Faz-se necessário evidenciar, ainda, que se utiliza o pensamento de Foucault, não como uma forma de explicar Nietzsche, mas como uma interpretação operacional da perspectiva nietzschiana.

Nietzsche e Foucault tiveram, como empreitada, a desconstrução de um modelo da história linear e tradicional, contrariando o posicionamento de que existe uma história verdadeira dos fatos, o certo e o errado, o verdadeiro e o falso, o bem e o mal, afastando-se, consequentemente de dicotomias. A genealogia nietzschiana, que é também retomada por Foucault, é um modo de trazer à luz as diversas perspectivas que ficaram apagadas, esquecidas, deixadas de lado pela histórica tradicional. Rejeita-se, assim, a visão da existência de processos lineares, metafísicos, que deram origem aos eventos históricos, como assegura Nietzsche:

> Em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? Até o momento, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da "coisa em si" (NIETZSCHE, 2008, p. 10, I, §1).

Nesse trecho de *Humano, demasiado humano I*, Nietzsche demonstra que a ótica metafísica da filosofia não considera as relações de força na formação das perspectivas e das verdades, ignorando as oposições como modos de movimentar os sentidos e regular as formas de interpretação, centrando-se no valor intrínseco das coisas, em uma essência das concepções, numa origem que é surgimento mágico em dado momento. Em oposição a essa visão, Nietzsche traz a genealogia como um modo de olhar a história a partir de emergências, de aparecimentos dos acontecimentos que não se dão simplesmente, mas são constituídos, tomam forma a partir das relações estabelecidas em um complexo.

Traz-se, portanto, o complexo do enfrentamento das forças, a lógica da Vontade de Potência, para a história, a fim de pensar o modo como os conflitos entre forças interpretativas

permitem que haja mudança nos sentidos e na organização estrutural de dado momento e espaço historicamente marcados.

Para analisar os valores que estão entrelaçados nas emergências decorrentes dos processos históricos é preciso olhar para a esfera obscura da história. Discute-se, dessa forma, um modo diferenciado de entender as formas de interpretar, de dar sentido, na história, por meio da genealogia. É necessário entender como a conjunção e embate de forças permitiu que dado evento emergisse, se consolidasse e se transformasse, observando a alteração da valoração dos valores e o modo como orientam e regulam a vida.

Foucault, na retomada da genealogia nietzschiana, busca incansavelmente desconstruir a história tradicional e trazer à tona o que ficou apagado, o marginalizado, a resistência, trazendo para a filosofia a história. Para tanto, como leitor de Nietzsche, Foucault busca, na análise das condições de possibilidade do sujeito, operacionalizar a genealogia nietzschiana. Sobre isso, Foucault (2010) assegura que vem para romper com a história tradicional, não cabendo a ele tratar da história dos grandes homens, ou das grandes invenções, pelo contrário, o filósofo busca a história das diferenças, uma história dos saberes, desvencilhando-se de dicotomias. Foucault tem como centro de sua empreitada as condições históricas, relacionando o objeto de estudo à sua historicidade e procurando entender o modo como o sujeito se articula dentro desse complexo.

Foge-se, portanto, do que é dado como absoluto e passível de uma só interpretação. Foucault e Nietzsche buscam ir além do que está sacralizado pela história tradicional.

Foucault (1984, p. 16) se opõe às teleologias e às visões ideais das condições históricas, insistindo no olhar para a emergência obscurecida dos acontecimentos, do vir-a-ser contínuo, da transformação dos modos de ver o mundo. Opõe-se, portanto, à busca por uma origem em detrimento da descontinuidade histórica. Para se aprofundar nas rupturas, Foucault faz uso de sua arqueologia, da qual se falará à frente.

Existe, em Foucault, um novo modo de se entender a verdade e de se discutir a noção de origem histórica dos eventos, negando a metafísica como justificativa histórica e filosófica, como é possível notar em *Microfísica do Poder*:

> Por que Nietzsche genealogista recusa, pelo menos em certas ocasiões, 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. Procurar uma tal origem é tentar reencontrar "o que era imediatamente", o "aquilo mesmo" de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por

> acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira. Ora, 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. (FOUCAULT, 1984, p. 17-18).

Foucault nega uma história que se baseia na absolutização dos acontecimentos pelo viés metafísico, contrariando qualquer tentativa de imobilizar o movimento histórico pelas vias da linearidade, enrijecendo-o. Afasta-se, portanto, dos modos de conceber que pressupõem um em si, uma essência da coisa, desconsiderando todas as relações que se estabeleceram para que aquela configuração dos eventos fosse possível. A genealogia é, assim, um modo de vislumbrar a emergência por meio da observação das relações múltiplas, dos processos de constituição via complexidade, da união de diversos fatores para que o acontecimento fosse possível. São as figuras estranhas que dão forma às emergências históricas que Foucault persegue, deixando de lado a origem transcendental.

A linearidade, a continuidade, o encadeamento histórico perfeito, só são possíveis a partir de uma visão que ressalta um em si, uma essência originária. A emergência das coisas não está vinculada ao transcendental, “o que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem − é a discórdia entre as coisas, é o disparate.” (FOUCAULT, 1984, p. 18). Ou seja, segundo Foucault, as rupturas sucessivas possibilitam uma descontinuidade histórica. Sobre isso, acrescentando sua crítica às visões metafísicas, o filósofo se posiciona:

> A história ensina também a rir das solenidades da origem. A alta 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": gosta-se de acreditar que as coisas em seu início se encontravam em estado de perfeição; que elas saíram brilhantes das mãos do criador, ou na luz sem sombra da primeira manhã. A origem está sempre antes da queda, antes do corpo, antes do mundo e do tempo; ela está do lado dos deuses, e para narrá-la se canta sempre uma teogonia. Mas o começo histórico é baixo. Não no sentido de modesto ou de discreto como o passo da pomba, mas de derrisório, de irônico, próprio a desfazer todas as enfatuações. "Procura-se despertar o sentimento de soberania do homem mostrando seu nascimento divino: isto agora se tornou um caminho proibido; pois no seu limiar está o macaco". O homem começou pela careta daquilo em que ele ia se tornar; Zaratustra mesmo terá seu macaco que saltará atrás dele e tirará o pano de sua vestimenta. (FOUCAULT, 1984, p.18).

Foucault critica o modo tradicional de fazer história, baseado numa metafísica dos acontecimentos, em que se ressalta um conceito de origem baseado na criação, num ponto inicial de aparecimento sem razão que o anteceda, tal origem não estaria pautada nas condições de possibilidade, mas na exaltação do fato primeiro, transcendental. A empreitada genealógica é, portanto, distanciar-se de uma visão que traga a origem histórica pelas vias da soberania metafísica, aproximando-se, por outro lado, das relações de poder que se dão no conjunto da sociedade, turva e obscurecida. A noção de origem é um modo de interpretar que prevaleceu por muito tempo como verdade sobre o mundo, uma perspectiva discursiva que viabiliza sentidos. Porém, Foucault e Nietzsche criticam as perspectivas que são tomadas como absolutas, por isso, ambos utilizam a genealogia como forma de enxergar a história, buscando entender as origens como emergências, como vir-a-ser que, baseado na lógica da potência, aloca diferentes verdades na posição de domínio em diferentes tempos e espaços.

A fim de explicar a genealogia como a interpreta, Foucault disserta os modos do fazer genealógico, rejeitando o princípio de existência de uma única verdade:

> Fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento não será, portanto, partir em busca de sua "origem", negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, se demorar nas meticulosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção escrupulosa à sua derrisória maldade; esperar vê−los surgir, máscaras enfim retiradas, com o rosto do outro; não ter pudor de ir procurá−las lá onde elas estão, escavando os *basfond*; deixar−lhes o tempo de elevar−se do labirinto onde nenhuma verdade as manteve jamais sob sua guarda. O genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem, um pouco como o bom filósofo necessita do médico para conjurar a sombra da alma. É preciso saber reconhecer os acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, as vacilantes vitórias, as derrotas mal digeridas, que dão conta dos atavismos e das hereditariedades; da mesma forma que é preciso saber diagnosticar as doenças do corpo, os estados de fraqueza e de energia, suas rachaduras e suas resistências para avaliar o que é um discurso filosófico. A história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris como suas síncopes, é o próprio corpo do devir. (FOUCAULT, 1984, p.19).

Distanciando-se da busca pela origem, a genealogia é um modo de se demorar sobre os acontecimentos históricos, tentando entender suas entrelinhas, fazendo aparecer seus apagamentos e suas rupturas. Olha-se para o jogo das forças como o nível mais profundo das relações, a medida para a emergência do episódio. Dessa forma, a própria história é a transformação, a metamorfose que regula os modos de ver e os modos de dizer, assim surge uma história do pensamento.

A crítica à origem adâmica feita por Foucault diz respeito ao modo de fazer história. O filósofo parece ansiar por uma visão dos processos históricos que reflita a emergência, a proveniência dos modos de ver, a relação que o sujeito tem com a verdade, sua forma de enxergar o mundo. É preciso, portanto, pensar no modo como o complexo dos saberes permite conhecer e dizer. Ou seja, a forma como as perspectivas, enquanto saberes, se enfrentam e buscam o status de dominância para que sejam tomadas como verdades, emergindo no conflito das forças. Forma-se, assim, o perspectiva genealógica, que observa as configurações das marcas, das sutilezas, das singularidades que se relacionam num complexo, buscando entender as diferenças que dão formar ao por-vir. Essa busca da proveniência permite, então, olhar para a multiplicidade e sua dispersão.

A perspectiva genealógica, como interpretada por Foucault, está vinculada intrinsecamente ao método arqueológico (FOUCAULT, 1995), em que figura a crítica ao documento, que implica em dizer que o acesso ao documento, como objeto histórico, não é, por consequência, o acesso à pura verdade (como as ciências descendentes do positivismo postulam). Foucault, em busca de se afastar da história tradicional e de seus desdobramentos, propõe, antes de uma genealogia, o método arqueológico, em que desenvolve:

> Digamos, para resumir, que a história, em sua forma tradicional, se dispunha a "memorizar" os monumentos do passado, transformá-los em documentos e fazer falarem estes rastros que, por si mesmos, raramente são verbais, ou que dizem em silêncio coisa diversa do que dizem; em nossos dias, a história é o que transforma os documentos em monumentos e que desdobra, onde se decifravam rastros deixados pelos homens, onde se tentava reconhecer em profundidade o que tinham sido, uma massa de elementos que devem ser isolados, agrupados, tornados pertinentes, inter-relacionados, organizados em conjuntos. Havia um tempo era que a arqueologia, como disciplina dos monumentos mudos, dos rastros inertes, dos objetos sem contexto e das coisas deixadas pelo passado, se voltava para a história e só tomava sentido pelo restabelecimento de um discurso histórico; poderíamos dizer, jogando um pouco com as palavras, que a história, em nossos dias, se volta para a arqueologia - para a descrição intrínseca do monumento (FOUCAULT, 1995, p. 8).

O acesso ao documento em si, como se desenrola na história tradicional, a qual Foucault critica, é uma forma de tentar reconhecer uma verdade universal, uma busca por tomar uma perspectiva como absoluta e imutável, a fim de produzir uma continuidade por meio da documentação dos monumentos, atribuindo a eles um único sentido que, não necessariamente, reflete a complexidade de sua existência num conjunto sócio-historicamente marcado. Distanciando-se disso, Foucault propõe entender o documento como monumento, e

ater-se ao processo arqueológico, que passa da singularidade do monumento para a complexidade dos sentidos, a fim de dar voz às diferentes verdades, às várias perspectivas, relacionando as singularidades encontradas, colocando em contato os diversos dizeres que permeiam dado evento, marcados pela heterogeneidade, pela multiplicidade. Aparece, portanto, a necessidade de trazer a arqueologia para a história, dando aos documentos, como monumentos, sentidos, interpretações possíveis, ao relacioná-los em meio a uma complexidade.

A genealogia busca, dessa forma, por meio da análise de um monumento, toda a complexidade que permitiu a sua formação. Buscando a constituição do acontecimento, a genealogia não tem por objetivo chegar a uma grande continuidade, mas entender como, em determinado momento, um acontecimento se articulou de acordo com a dispersão das regularidades que lhe eram próprias, observando os modos de valorar a realidade, não pensando em um em si profundo, mas numa exterioridade que constitui.

Esse modo de pensar que tem lugar na arqueologia foucaultiana desperta a posição do historiador como um intérprete dos acidentes da exterioridade, dando movimento à estabilidade de uma história contínua, fragmentando a linearidade. Os acontecimentos são, portanto, dispersos, emergindo do estado das forças, que são a base para entender o modo como a cena histórica se modifica. Foucault (1984, p. 23) assegura, então, que não há responsabilidade individual pela emergência de uma nova configuração histórica, pelo contrário, ela parte das relações entre forças que se estabelecem num arranjo de relações, englobando o que foi apagado, esquecido, o que se encontra nas lacunas da história clássica.

Desse modo, pode-se afirmar que, em Foucault (1984, p. 23), delimita-se a proveniência como modo correlativo da articulação da perspectiva, da valoração dos valores em relação ao conflito entre forças interpretativas, enquanto a emergência se baseia no conflito existente no estado das forças que produzem as relações de poder de forma dinâmica, múltipla e incessante, repleta de contraditos, quebras e rupturas.

Portanto, a partir da perspectiva genealógica, não há universais numa história descontínua, evidenciando o vir-a-ser como foco das interpretações. Assim, a história, por meio da genealogia, ganha uma dinâmica própria, sobre a qual Foucault comenta:

> O grande jogo da história será de quem se apoderar das regras, de quem tomar o lugar daqueles que as utilizam, de quem se disfarçar para perverte-las, utilizá-las ao inverso e volta-las contra aqueles que as tinham imposto; de quem, se introduzindo no aparelho complexo, o fizer funcionar de tal modo que os dominadores encontrar-se-ão dominados por suas próprias regras. As diferentes emergências que se podem demarcar não são figuras

> sucessivas de uma mesma significação; são efeitos de substituição, reposição e deslocamento, conquistas disfarçadas, inversões sistemáticas (FOUCAULT, 1984, p. 26).

Trazendo um forte traço nietzschiano em seu pensamento, Foucault demonstra que as relações de domínio e resistência são essenciais para a formação das configurações históricas, estabelecendo as verdades que nelas circulam e promovendo a mudança incessante das regularidades que orientam as práticas e os discursos. Dessa forma, entende-se que a emergência não se baseia na releitura e transformação de um mesmo conjunto de verdades, de regularidades. É sobre o terreno da oposição, da contestação, do enfrentamento de partes divergentes e heterogêneas de um conjunto que se estabelece o estado das forças e os processos de ressignificação históricos, alterando as verdades postas por meio das rupturas. Assim, Foucault, desde a arqueologia, se posiciona e contrapõe a história tradicional e seus desdobramentos metafísicos, teleológicos e racionalistas.

Feitas essas considerações sobre a relação que Foucault estabelece com Nietzsche por meio da releitura operacionalizada de sua genealogia sobre a história, abre-se espaço para a relação intrínseca entre a genealogia, a arqueologia, a discursividade (como se vê o mundo e o que pode ser dito sobre ele), a Vontade de Poder e a Vontade de Verdade. Foucault (2009, p. 20) assume, portanto, que a Vontade de Verdade se impõe sobre as relações de poder, na medida em que as perspectivas lutam por sobrepujarem-se umas às outras, sendo mascaradas pelos caminhos da história, tomando a aparência de homogeneidade quando são, por outro lado, um complexo de saberes que quebram a noção de identidade única. Dessa forma, a genealogia busca entender a Vontade de Verdade, o modo como os acontecimentos emergem da relação entre perspectivas múltiplas que não cessam em se defrontar.

2.1 VONTADE DE VERDADE EM NIETZSCHE

Ler Nietzsche é conviver com a crítica e o questionamento constante. O filósofo alemão possui uma tendência a refletir sobre o pensamento e o modo como atua no viés filosófico, levando em consideração o modo como as ficções, enquanto perspectivas da realidade, se articulam, estudando os modos de interpretar a realidade. Dessa forma, coloca em pauta o desejo pela verdade:

> O amor pela verdade que nos conduzirá a muitas perigosas aventuras, essa famosíssima veracidade de que todos os filósofos sempre falaram respeitosamente — quantos problemas já nos colocou! E problemas

> singulares, malignos, ambíguos! Que parte de nós tende "para a verdade?" Detivemo-nos ante o problema da origem dessa vontade, para ficar em suspenso diante de outro problema ainda mais importante? Interrogamo-nos sobre o valor dessa vontade. Pode ser que desejamos a verdade, mas por que afastar o não verdadeiro ou a incerteza e até a ignorância? (NIETZSCHE, 1996, p. 11, §1).

A existência de uma estima tão grande pela verdade no campo da filosofia remete ao princípio de absolutização inerente aos princípios da metafísica, tentando entender as verdades como um em si, um fim. Nietzsche mostra que a história da filosofia já estava marcada, por vezes, pelo entendimento da verdade como algo inestimável. Demonstra, ainda, que há no humano uma tendência para buscar o verdadeiro, desvencilhar-se da multiplicidade das perspectivas, tomando certos valores como absolutos.

A partir da observação de que o enfrentamento entre perspectivas leva à intensificação da potência de interpretação das que possuírem maior força, e que a perspectiva dominante busca manter-se como verdade fim, acredita-se que a Vontade de Verdade, que busca estabelecer uma verdade absoluta, é uma forma de manifestação da Vontade de Potência, pois, ao buscar conservar seus valores e intensificar sua potência interpretativa por meio de ações práticas, entra em conflito com todo e qualquer tipo de força interpretativa que lhe faça contraposição. Quando satisfeita, a Vontade de Verdade toma espaço e, como perspectiva da realidade, ascende dentre todas as demais, para que ganhe status de dominância, entendendo aquelas que lhe opõe resistência como ficção, erro. Por isso se diz que a metafísica está fundada na Vontade de Verdade, em razão de buscar valores absolutos e universais, aquilo que deve ser visto como tal e seguido sem que se questione.

Para Nietzsche, o papel da verdade é apenas o de criar ficções que possam acomodar as relações, simplificar o mundo e regular os modos de vida de um conjunto relacional, garantindo a manutenção da própria vida, já que, como se estrutura esse complexo, a verdade é a base dos valores morais, da justiça, delimitando o verdadeiro e o falso, o certo e o errado. Dessa forma, pretende-se entender o fio que conduz à busca pela verdade.

Nietzsche (1996) traz, então, em *Além do bem e do mal*, a hipótese de que, sob a redoma da moral, a Vontade de Verdade se instituiu e, por isso, é no estudo da moral que se prende a noção de verdade fim:

> Mesmo assim, observei que em toda filosofia as intenções morais (ou imorais) constituem a semente donde nasce a planta completa. Com efeito, se queremos explicar como nasceram realmente as afirmações metafísicas mais transcendentes de certos filósofos, seria conveniente perguntar-nos antes de tudo: A que moral querem conduzir-nos? A resposta, a meu ver, é

> que não se pode crer na existência de um "instinto do conhecimento", que seria o pai da filosofia. Pelo contrário, acredito que outro instinto tenha se servido do conhecimento (ou do desconhecimento) como instrumento, porém se examinássemos os instintos fundamentais, no homem, no intento de saber até que ponto os filósofos puderam divertir-se em seu papel de gênios inspiradores (de daimons ou de duendes), veríamos que todos fizeram filosofia um dia ou outro, e que cada um deles considera sua filosofia como fim único da existência, como dona legítima dos demais instintos. Pois não é menos certo que todo instinto quisesse chegar ao predomínio e, enquanto tal, aspira a filosofar (NIETZSCHE, 1996, p. 15-16, §6).

O modo como a moral se articula no arranjo das forças interpretativas, sendo tomada como verdade absoluta, é, portanto, fonte da Vontade de Verdade, dos modos de ver que buscam se sobressair e firmar diante dos demais. Para Nietzsche, a Vontade de Verdade é, então, o resultado dos impulsos de dominância que circulam no complexo das relações, não sendo simplesmente uma busca pela aquisição do conhecimento, mas um impulso à sobreposição dos demais. Essa proposição demanda um olhar distanciado dos valores morais dicotômicos, de um a priori que pressuponha um elemento fundamental, absoluto, irrefutável.

Em razão de complementar a análise desse fragmento, busca-se suporte em *A Gaia Ciência*, para entender o modo como Nietzsche (2001, p. 207-208, §344) vê a noção de verdade. O autor de Zaratustra demonstra que há uma busca pela imposição da verdade em detrimento da morte de outras verdades, ou seja, a "'vontade de verdade' não significa 'não quero me deixar enganar', mas – e não há escolha – 'não quero enganar, nem a mim mesmo, nem os outros': e aqui estamos no terreno da moral." Com esse postulado, Nietzsche parece dizer que a Vontade de Verdade não é uma estrutura da consciência, mas uma luta de perspectivas na constituição dos valores, conhecimentos, formas de interpretar o mundo, que orientam e regulam a sociedade, buscando se instituir como verdades absolutas. É nesse ponto que reside, para o filósofo, o problema da Vontade de Verdade, na absolutização dos valores.

Há, na moral estática, que separa bem e mal numa dicotomia sem perspectivas, a condenação do erro, da mentira, da inverdade. Cria-se, assim, uma dicotomia entre o verdadeiro e o falso, exaltando a verdade e invalidando o que é visto como mentira. Para a formação da Vontade de Verdade, o centro valorativo precisa funcionar com base na premissa da existência de um fundamento incondicionado que torne a verdade um absoluto inquestionável, irradiando certezas e desarticulando perspectivas que lhe contraponham.

Para Nietzsche, desse modo, a moral ascética (baseada na criação de um mundo metafísico como realidade única, por meio de determinadas regras, configurando-se como o objetivo da existência) é o fundamento da negação do vir-a-ser e da criação de máscaras para encobrir a pluralidade e a heterogeneidade das perspectivas. Assim, o complexo da sociedade

toma forma em um conjunto de normas que regularizam a vida por meio de uma perspectiva que parte daqueles que detêm maior potência, gerando a sensação de segurança e certeza, dando sentido à existência, encobrindo o movimento contínuo do vir-a-ser.

A criação de um ideal ascético é resultado da articulação entre moral e Vontade de Verdade. Enquanto a moral é a base para a instituição de um modo hierárquico de dar sentido ao mundo, a Vontade de Verdade se dispõe à legitimação metafísica das interpretações como absolutos.

Todas as condições de possibilidade que possibilitam a articulação entre moral e Vontade de Verdade estão associadas à Vontade de Potência, como princípio do entrelaçamento de forças que se relacionam numa teia de enfrentamentos e resistências, um campo de batalha em que os impulsos buscam o ápice, a vitória, a predominância entre todos os outros impulsos. Para confirmar esse modo de conceber a estruturação dos modos de constituição da realidade, observa-se o seguinte excerto:

> Suponho, finalmente, que se chegasse a explicar toda nossa vida instintiva como o desenvolvimento da vontade - da vontade de potência, é minha tese - teria adquirido o desejo de chamar a toda energia, seja qual for, vontade de potência. O mundo visto por dentro, definido e determinado por seu "caráter inteligível" seria - precisamente “vontade de potência” e nada mais. (NIETZSCHE, 1996, p. 49, §36).

Para Nietzsche, a Vontade de Potência é, portanto, o conjunto das relações que pressupõem mesmo a fisiologia, sendo ela o resultado de um conjunto de signos e de interpretações, de formas de ver o mundo. Então, toda a energia, ou impulso, que circula é dotado de potência, sendo uma força que enfrenta as demais em busca do predomínio. A Vontade de Verdade, como resultado da Vontade de Potência, não é uma tentativa de enganar ou mentir, mas um modo de aumentar em potência. Nesse sentido, Vontade de Verdade é uma forma de manifestação da Vontade de Potência, da qual a genealogia busca tratar a marteladas, demonstrando que, ao lado das perspectivas dominantes, instituídas como morais, há um complexo de mundos que as mantêm vivas por meio da resistência, do conflito, coabitando um espaço e regulando-o por meio da transformação, do vir-a-ser que não cessa.

Dessa forma, a genealogia se torna a contraposição das posições metafísicas que exaltam a origem como fundamento da verdade irrefutável, dando espaço para a historicidade e seus desdobramentos, fazendo questionar as perspectivas emudecidas sobre seu lugar nos complexos relacionais.

Nietzsche elabora, nesse ínterim, uma crítica acerca do conceito de verdade absoluta, parecendo dizer que não passa de um preconceito moralista criado para legitimar a superioridade dos valores metafísicos e conservar a potência das forças que se encontram em estado de dominância.

A Vontade de Verdade pode, então, ser entendida como o impulso em direção à verdade, direcionada pelas vias da moralidade em voga, que ressalta a importância da veracidade como recurso para a manutenção e intensificação de sua potência. Não há nesse complexo, portanto, algo metafísico, mas um conjunto de valores que se instituem por meio de um processo histórico em que forças se contrapõem, resultando num vir-a-ser constante. Em relação à constituição das verdades, dos modos de interpretar, Nietzsche pontua:

> Ninguém mais que nós foi o inventor de tais ficções como: a causa, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a necessidade, o número, a lei, a liberdade, a razão, o fim, e quando introduzimos falsamente nas "coisas" este mundo de símbolos inventados, quando o incorporamos às coisas como se lhes pertencesse "em si" mais uma vez, como sempre fizemos, criamos uma mitologia (NIETZSCHE, 1996, p. 31, §21).

Verifica-se que os diversos modos de entender o mundo, concebidos como verdades absolutas, não são mais que representações imaginárias delineadas por meio de perspectivas dominantes em um complexo que incorpora diversos modos de ver. Dá-se forma, assim, ao que, diante de uma moral dominante e seus valores, parece ser um jogo de verdades e mentiras. O estabelecimento de certas formas de interpretar o mundo como “verdades” no conjunto histórico e social só se concretiza por meio das relações que possibilitam a regulação das relações entre as potências de interpretação a partir da supremacia de determinada visão sobre as demais, trazendo à luz, dessa forma, o que se entende por Vontade de Verdade.

A fim de confirmar o que aqui foi dito, traz-se um estudioso de Nietzsche que avalia a noção de verdade, dos valores morais e da Vontade de Potência em relação ao pensamento do filósofo. Machado afirma que:

> A análise histórico-filosófica da moral também remete à concepção da vida como força, como potência ou como vontade de potência que lhe serve de fundamento. E o que se revela, então, é a grande antinomia entre a moral e a vida: a moral, como manifestação da fraqueza e insurreição contra a vontade afirmativa de potência, é uma negação da vida, um combate contra seus valores mais fundamentais. Será então possível compreender como a genealogia da moral é o fundamento de uma genealogia da verdade: o elemento-chave da argumentação é o conceito de vontade de verdade. A articulação entre ordem epistemológica e ordem moral ou o estabelecimento das condições de possibilidade morais da ciência se realiza pela relação entre

> vontade de verdade e vontade de potência. A vontade de verdade, que é a crença de que nada é mais necessário do que o verdadeiro, de que o verdadeiro é superior ao falso, de que a verdade é um valor superior - crença que funda a ciência e constitui a essência da moral e da metafísica - é a expressão de uma vontade negativa de potência. Se a ciência não se opõe ao niilismo moral e deve mesmo ser considerada sua forma mais recente e mais bem elaborada é porque a vontade de verdade que a caracteriza se encontra no âmago do ideal ascético (MACHADO, 1999, p. 11-12).

Esse fragmento do texto de Roberto Machado reflete a relação entre Vontade de verdade e Vontade de Potência em Nietzsche. O olhar para a moral e para os impulsos que conduzem a sua rigidez são derivados de uma Vontade de Verdade, um impulso que leva ao enfrentamento de perspectivas e conduz a uma hegemonia que se pretende absoluta, mascarando a existência do vir-a-ser. Para Machado (1999), a Vontade de Verdade ao crer na universalização de certos valores se constitui por meio de um ideal ascético. Nietzsche é guiado, portanto, em sua genealogia da moral, à análise dos diversos modos de ver que subjazem a uma verdade que se impõe como irrefutável. A moral, nesse sentido, só pode se estabelecer no arranjo das forças interpretativas por meio da articulação entre Vontade de Verdade e Vontade de Potência. Na medida em que a tentativa de absolutização dos valores se mostra ainda como uma forma de busca por intensificação de potência.

Machado (1999) recobre ainda o direcionamento à verdade como um bem maior erigido por uma cultura metafísica que exalta a moral como o seu mais precioso recinto, repleto dos valores mais essenciais para a regulação da vida. Por isso, concebe-se a verdade como uma “expressão de uma vontade negativa de potência”, entendendo-a como derivada da própria Vontade de Potência, por buscar se estabelecer acima de todas as demais perspectivas, mas, ao mesmo tempo, negando que elas existem e buscando obstar o enfrentamento de forças, tentando instituir-se como fundamento absoluto da existência.

Dizendo que a ciência é conivente com uma moral niilista (que nega o vir-a-ser do mundo em razão de um ideal de verdade absoluta), Machado (1999) entende que ela se configura como a forma que melhor representa a moral ascética, buscando, a todo tempo, por meio da Vontade de Verdade, conceber leis que definam o que é real e como funciona, sem se deter a questões perspectivas, de constituição dos modos de ver e de interpretar o mundo por meio de perspectivas altamente transitórias. Desse modo, como afirma Machado (1999, p. 60), a genealogia não se configura como uma busca pelas verdades dos valores, pelo contrário, há nela uma busca pelos valores das verdades, como uma forma de interpretar que se pretende imoral, no sentido de questionar os valores que estão estabilizados num estado de dominância.

Se de um lado se entende que a Vontade de Potência é a base do conjunto relacional e da forma como a vida se estabelece por meio de perspectivas diversas, por outro lado, vê-se a Vontade de Verdade como a tentativa de universalizar uma perspectiva, mascarando tanto a pluralidade das interpretações, heterogeneidade, quanto a Vontade de Potência. Esse impulso é a necessidade de que se venha a ter algo como verdadeiro e essencial. Sobre a relação entre esses dois tipos de vontade, Roberto Machado (1999, p. 75) diz que "se a questão do conhecimento não pode ser elucidada limitando-se a seu interior é porque na base do conhecimento está a vontade e porque a vontade de verdade expressa sempre um determinado tipo de vontade de potência." Dessa forma, a Vontade de Verdade não pode ser tomada como um em si, longe disso, é um modo sob o qual a própria Vontade de Potência se configura. Busca-se, assim, entender o valor da Vontade Verdade tendo como base a Vontade de Potência.

> Assim colocado, o problema da ciência revela não só em que sentido ela é dominada pelos valores morais mas também em que sentido a vontade de verdade, como a vontade de moral, está intrinsecamente vinculada à vontade de potência; mas de uma forma de vontade de potência, de um tipo específico que serve à conservação e não à expansão da vida. Tanto quanto a moral cristã, a ciência é uma atividade niilista que possibilita a dominação da vida pelas forças reativas (MACHADO, 1999, p. 77).

A genealogia nietzschiana é, portanto, um modo de entender a articulação das forças em dado momento, sua capacidade de produzir as valores por meio do conflito entre forças interpretativas. Dessa forma, a Vontade de Verdade é um produto de uma forma de se manifestar da Vontade de Potência. A moral, implementada por meio do fio que conduz à uma verdade única, possui o impulso de manter sua potência acima das demais, não se preocupando em intensificar-se, dando forma a um conjunto que procura de todas as formas impedir que a potência do complexo aumente, estruturando-se de forma reativa.

A fim de transpor as noções de Vontade de Potência e de Vontade de Verdade para o campo dos estudos do discurso, Foucault será utilizado como base para operacionalizar a perspectiva nietzschiana a partir de sua arqueogenealogia, possibilitando a posterior análise de enunciados.

2.2 VONTADE DE VERDADE EM FOUCAULT

A noção de genealogia é uma das quais, Foucault, incorpora, de Nietzsche, ao seu pensamento, com maior relevância. Foucault (2005, p.20) revela um profundo interesse pelo aparecimento do acontecimento histórico, marcado por um tempo e um espaço específicos em que certas formas de interpretar o mundo, conhecê-lo, se instituíram. A esse fenômeno, associam-se, portanto, as noções de emergência e de procedência, do saber que constitui determinadas condições de possibilidade dos discursos. A produção do acontecimento é entendida em Nietzsche, segundo Foucault (2005, p. 20), a partir da utilização do termo "invenção", como uma forma de se opor ao sentido que remete a "origem". Dessa forma, o filósofo francês passa a observar como as instituições, os saberes e as práticas só são possíveis em razão de um entrelaçamento que se dá em uma teia de relações de poder. Rompe-se, assim, tanto quanto em Nietzsche, com os princípios de uma metafísica obstinada a trazer à luz os fundamentos de uma verdade absoluta.

Em Foucault, torna-se impossível realizar um corte entre a arqueologia e a genealogia, por isso, ambas serão discutidas neste trabalho, em razão de conseguir abranger a descrição das práticas discursivas por um viés genealógico da verdade. Abrem-se alas, então, para um trabalho de cunho arqueogenealógico.

Para entender as bases da perspectiva foucaultiana em relação à arqueogenealogia, busca-se no conceito de Formação Discursiva uma forma de precisar o modo como as práticas discursivas se articulam em relação a outras práticas discursivas, possibilitando a emergência de uma configuração dos modos de ver, interpretar e dizer em dado momento sócio-historicamente marcado, entendido por Foucault como "saber". Dessa forma, o trabalho do genealogista é entender como os saberes se relacionam numa teia de poderes, um complexo de forças que não cessam em se enfrentar. Pode-se dizer, pensando nisso, que "saber" e "poder" são, portanto, indissociáveis.

Longe de buscar uma origem para as relações de poder e saber, ou a absolutização de uma verdade, a arqueogenealogia se baseia numa investigação de caráter histórico-arqueológico, partindo da visão de que, para que a análise do discurso se efetive, é preciso conceber a ideia de acontecimento, pertencente à ordem do saber, e olhar para as materialidades resultantes das relações entre saber e poder, observando a sua emergência, como forma de entender a história por meio da genealogia.

Para entender a fração arqueológica dessa perspectiva, recorre-se ao conceito de Formação Discursiva, observando como se articulam a verdade e o sujeito na perspectiva foucaultiana, por meio da ideia de discurso. Busca-se, então, em *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*, uma forma de entender o conceito de discurso. Foucault

(2007) ressalta que a empreitada na qual se coloca foge ao empirismo, afastando-se também de princípios de causalidade. Sobre o conceito de discurso, Foucault afirma:

> Não se tratará, portanto, de conhecimentos descritos no seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência de hoje pudesse enfim se reconhecer; o que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, a episteme onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidade; neste relato, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico. Mais que de uma história no sentido tradicional da palavra, trata-se de uma "arqueologia" (FOUCAULT, 2007, p. 18-19).

A noção de discurso está associada ao modo como o saber é produzido, aos modos de ver o mundo e de dizer sobre ele. Isso só se torna possível nas práticas discursivas que são constituídas num espaço de relações. É preciso olhar, dessa forma, para as condições de possibilidade de dada perspectiva, dada interpretação do mundo, buscando entender as formas do conhecer, o modo como os saberes se dispersam e se movimentam no complexo social. Não há em Foucault uma busca pelos sentidos do texto, mas uma arqueologia das relações que possibilitam a emergência dos saberes.

A positividade, à qual Foucault se refere no excerto anterior, diz respeito às condições de possibilidade dos ditos, sendo reguladoras dos modos de dizer e de sua articulação, dando forma às possibilidades de ver em dada época, possibilitando os acontecimentos históricos por meio de práticas discursivas. O trabalho arqueológico se baseia na descrição das positividades, no olhar para as condições de possibilidades, sem negar as lacunas, as rupturas, os desvios existentes.

Segundo Orlandi (1987), a positividade se baseia no olhar para uma rede de enunciados dispersa em dado tempo e espaço, levando em consideração as noções de raridade, exterioridade e acúmulo. A raridade (rarefação) é o conceito que define a pobreza do enunciado em detrimento da complexidade que o atravessa em uma rede de relações, trazendo à luz apenas o resquício desse conjunto relacional, não o transpondo em sua totalidade. A exterioridade diz respeito ao modo como os dizeres se movem por um campo anônimo de relações, sem que o sujeito seja sua fonte. Não há que se estudar o enunciado como origem, mas como recorrência, conservação, apagamento. O enunciado deve ser visto como o resultado de um acúmulo de relações, devendo ser observado em interação com outros

enunciados. A positividade de um discurso é, portanto, a unidade do mesmo. A positividade desempenha o papel de "*à priori*" histórico na medida em que reúne os enunciados que o constituem em dado momento. Esse *à priori* traz, dessa forma, condições específicas, sendo suportado por relações com outros enunciados, subsistindo, se transformando e desaparecendo. O *à priori* é um conjunto de regras inscritas em um tempo e espaço específicos.

Olha-se, portanto, para as alterações nos modos de pensar, de perceber, consequentemente, de conhecer o mundo, dando forma a diferentes perspectivas dispersas na história. Toma forma, assim, um complexo em que práticas discursivas e não-discursivas alteram incessantemente seus modos de instituição de acordo com condições de possibilidade sócio-historicamente marcadas em que se apresentam.

Após definir, mesmo que brevemente a noção de discurso, faz-se necessário entender o que é o "enunciado" e qual sua dinâmica dentro desse complexo que deriva da Formação Discursiva. O enunciado não pode ser entendido como uma forma fixa (frase) ou uma proposição, menos ainda como um equivalente da língua, pois "a língua só existe a título de sistema de construção para enunciados possíveis" (FOUCAULT, 1995, p. 96). Para Foucault, o enunciado se configura de outra maneira:

> O enunciado não é, pois, uma estrutura (isto é, um conjunto de relações entre elementos variáveis, autorizando assim um número talvez infinito de modelos concretos); é uma função de existência que pertence, exclusivamente, aos signos, e a partir da qual se pode decidir, em seguida, pela análise ou pela intuição, se eles "fazem sentido" ou não, segundo que regra se sucedem ou se justapõem, de que são signos, e que espécie de ato se encontra realizado por sua formulação (oral ou escrita). Não há razão para espanto por não se ter podido encontrar para o enunciado critérios estruturais de unidade; é que ele não é em si mesmo uma unidade, mas sim uma função que cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis e que faz com que apareçam, com conteúdos concretos, no tempo e no espaço (FOUCAULT 1995, p. 98).

O pensador francês propõe, portanto, que o enunciado é, como demonstra Orlandi (1987, p. 11-42), uma rede de atravessamentos discursivos que se intercruzam e se comunicam, podendo, em dado momento, em dado espaço, materializar-se. Caracteriza-se o enunciado, portanto, como uma função dos signos, não como uma estrutura que os aglutina em modelos preestabelecidos, mas como um modo de assegurar determinados sentidos por meio de regras que incidam sobre os modos de organização e da sua configuração material. A

função enunciativa se dá, nesse sentido, por meio de relações complexas e específicas que caracterizam o enunciado em sua materialidade. Seu referencial seria, desse modo, o conjunto de regras que possibilita a emergência.

O enunciado é mobilizado num espaço de entrecruzamento, onde se apoia em outros enunciados e deles se difere para que possa existir. A função enunciativa não existe sem as relações. É na coexistência dos enunciados, como diz Orlandi (1987), que o espaço colateral em seus limiares produz a interação, sendo uma relação constitutiva de novos enunciados. Por estar pautado na materialidade que o cerca e o suporta, pode, materialmente, ser repetido. Está, assim, inserido num campo de regras para sua materialização e dispõe-se a modificações constantes.

Todo enunciado é fruto de uma relação de "já ditos", portanto, não há uma busca por possíveis ocultos. O "já dito", de acordo com a interpretação de Orlandi (1987), cerca o sujeito e o atravessa por meio das relações entre enunciados. Por outro lado, esse mesmo enunciado é invisível, por não se inscrever totalmente na materialidade, mas nas relações que a precedem. "O jogo" que ocorre nas "dimensões" do enunciado marca a formação discursiva.

O enunciado é, portanto, a função que delimita as possibilidades de aparecimento de dados dizeres em momentos históricos específicos, que estão atrelados diretamente à positividade que configura suas condições de possibilidade. É preciso entender que o enunciado não está, portanto, inscrito apenas na materialidade, mas a excede, como função. Por isso, o enunciado só existe na relação com outros enunciados. É nessa rede que se criam as possibilidades de dizer.

Após entender essas questões basilares, precisa-se trazer o foco à Formação Discursiva e fazer notar que ela é o modo como os discursos tomam forma no complexo relacional e passam a regularizar determinadas práticas que emergem em uma positividade. Em razão de entender melhor isso, apresenta-se o seguinte excerto:

> [...] o que a tornou possível [o nascimento de uma disciplina psiquiátrica] na época em que apareceu, o que determinou essa grande mudança na economia dos conceitos, das análises e das demonstrações, foi todo um jogo de relações entre a hospitalização, a internação, as condições e os procedimentos da exclusão social, as regras da jurisprudência, as normas do trabalho industrial e da moral burguesa, em resumo, todo um conjunto que caracteriza, para essa prática discursiva, a formação de seus enunciados; (FOUCAULT, 1995, p. 200).

Pensando no nascimento da disciplina psiquiátrica, Foucault faz a arqueologia dos documentos, transformando-os em monumentos para que se pudessem verificar as relações discursivas num determinado recorte do tempo e do espaço, podendo, assim, observar os modos de ver impressos em dado período. Para tanto, o pensador assegura que a positividade deve ser levada em consideração, como o arranjo entre as relações que conduz à Formação Discursiva, permitindo a emergência de práticas discursivas específicas que sejam refletidas nos enunciados constituídos. Segundo Orlandi (1987), o enunciado é parte da Formação Discursiva e tem sua regularidade definida por ela, possibilitando a constituição do discurso como conjunto de enunciados que pertencem a uma mesma Formação Discursiva.

Um olhar para as positividades, para as Formações Discursivas, permitiria, portanto, entender as regularidades que possibilitam a emergência e a organização de determinados enunciados como conjuntos referentes à uma prática discursiva, abrindo as portas para a constituição do discurso. De acordo com Orlandi (1987), as práticas discursivas são um conjunto de regularidades dadas pelas teias de relações discursivas no âmbito da história que aplicam condições ao exercício da função enunciativa.

A toda essa dinâmica, Foucault denominará “saber”. Sobre isso, o filósofo atesta:

> Um saber é aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva que se encontra assim especificada: o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um status científico (o saber da psiquiatria, no século XIX, não é a soma do que se acreditava fosse verdadeiro; é o conjunto das condutas, das singularidades, dos desvios de que se pode falar no discurso psiquiátrico); um saber é, também, o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso (neste sentido, o saber da medicina clínica é o conjunto das funções de observação, interrogação, decifração, registro, decisão, que podem ser exercidas pelo sujeito do discurso médico); um saber é também o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam (neste nível, o saber da história natural, no século XVIII, não é a soma do que foi dito, mas sim o conjunto dos modos e das posições segundo os quais se pode integrar ao já dito qualquer enunciado novo); finalmente, um saber se define por possibilidades de utilização e de apropriação oferecidas pelo discurso (assim, o saber da economia política, na época clássica, não é a tese das diferentes teses sustentadas, mas o conjunto de seus pontos de articulação com outros discursos ou outras práticas que não são discursivas). Há saberes que são independentes das ciências (que não são nem seu esboço histórico, nem o avesso vivido); mas não há saber sem uma prática discursiva definida, e toda prática discursiva pode definir-se pelo saber que ela forma. (FOUCAULT, 1995, p. 204-205).

Os saberes estão, portanto, impressos nas práticas discursivas, nos modos de articulação dos enunciados dentro de uma positividade, em que a Formação Discursiva desempenha o papel de constituição dos discursos. O discurso, como o conjunto das perspectivas sobre dado assunto, sócio-historicamente localizado, define os modos de ver e as possibilidades de dizer, articulando-se com discursos outros, o que, em rede, produz o que se denomina “saber”. Assim, pode-se dizer que as práticas discursivas definem formas de saber e são sua base.

Pode-se dizer, portanto, que o discurso tem como base a história e as condições de possibilidade. Dessa forma, o sujeito do discurso, segundo Foucault (1995, p. 58), não é adâmico, não é o indivíduo que produz a fala. O sujeito é aquele que utiliza o enunciado a partir do lugar, das posições que ocupa, proporcionando a circulação e o entrelaçamento do enunciado na trama discursiva, de acordo com as práticas discursivas que desempenha. Sobre a noção de sujeito, Foucault ainda agrega outro ponto de vista:

> Na análise proposta, as diversas modalidades de enunciação, em lugar de remeterem à síntese ou à função unificante de um sujeito, manifestam sua dispersão: nos diversos status, nos diversos lugares, nas diversas posições que pode ocupar ou receber quando exerce um discurso, na descontinuidade dos planos de onde fala. Se esses planos estão ligados por um sistema de relações, este não é estabelecido pela atividade sintética de uma consciência idêntica a si, muda e anterior a qualquer palavra, mas pela especificidade de uma prática discursiva. Renunciaremos, pois, a ver no discurso um fenômeno de expressão - a tradução verbal de uma síntese realizada em algum outro lugar; nele buscaremos antes um campo de regularidade para diversas posições de subjetividade. O discurso, assim concebido, não é a manifestação, majestosamente desenvolvida, de um sujeito que pensa, que conhece, e que o diz: é, ao contrário, um conjunto em que podem ser determinadas a dispersão do sujeito e sua descontinuidade em relação a si mesmo. É um espaço de exterioridade em que se desenvolve uma rede de lugares distintos. Ainda há pouco mostramos que não eram nem pelas "palavras" nem pelas "coisas" que era preciso definir o regime dos objetos característicos de uma formação discursiva; da mesma forma, é preciso reconhecer, agora, que não é nem pelo recurso a um sujeito transcendental nem pelo recurso a uma subjetividade psicológica que se deve definir o regime de suas enunciações (FOUCAULT, 1995, p. 61).

Os modos de produção do enunciado dependem da posição ocupada pelo sujeito. O que se deve ressaltar é que o próprio sujeito é heterogêneo em posições, disperso. Isso significa que o exercício da prática discursiva é inconstante e cheio de rupturas, nas quais os sujeitos alternam posições para que possam entrar na ordem de determinada Formação Discursiva. Por isso, faz-se necessário olhar para o discurso e buscar, nele, regularidades, a fim de entender o modo como as posições das subjetividades se movem no complexo

relacional. O discurso não é, portanto, adâmico, originário do sujeito, mas é constituído e, como exterioridade, constituinte dos sujeitos a partir das diversas posições as quais podem vir a ocupar. Portanto, a produção dos enunciados não está associada a um sujeito consciente, que fala por si, mas à exterioridade (o entrelaçamento das formas de ver/interpretar o mundo em relação às possibilidades de dizer, sendo conduzidas pelas condições históricas e sociais de uma época) que o constitui, à trama discursiva (conjunto de perspectivas que constituem o sujeito, regulam suas práticas e seus dizeres) que o subjetiva. O campo do saber é, nesse sentido, o domínio em que o sujeito se situa, sendo dependente de sua dinâmica para que se subjetive, não sendo autônomo ou dono do seu próprio dizer.

É no estabelecimento do saber, a partir de uma positividade (como a priori histórico) e das Formações Discursivas que emergem as regularidades, juntamente com os sentidos. Ou seja, todo princípio de regulação das relações e todo valor de verdade subjaz ao modo como o saber se constitui historicamente. Por isso, nada é evidente, fechado em si e absoluto na visão de Foucault.

O meio de analisar a ordem do saber é o próprio discurso, olhando sua formação enquanto resultado da constituição histórica de certos saberes. Por isso, tomando o discurso como objeto de análise, olha-se para os enunciados, tomando-os como unidades do discurso que dão forma às práticas discursivas. “A análise das formações discursivas, das positividades e do saber, em suas relações com as figuras epistemológicas e as ciências, é o que se chamou, para distingui-las das outras formas possíveis de história das ciências, a análise da episteme” (FOUCAULT, 1995, p. 214). Ou seja, a análise do discurso é uma forma de entender a articulação dos saberes, por meio de acontecimentos que se delineiam pelas vias da história, mostrando o modo como o vir-a-ser acontece.

Os objetos do saber que se dispõem à análise discursiva estão ligados a determinadas Formações Discursivas, em que o conjunto relacional cria o recorte, demandando o olhar para a exterioridade constitutiva e para as práticas discursivas. Olha-se, assim, para um modo de estudar a história que não se baseia na busca de origens, de universais ou de uma linearidade intocável. Pelo contrário, buscam-se nas formações discursivas e nas positividades as rupturas, as descontinuidades, os modos como, na articulação dos discursos, os saberes se modificaram e isso se refletiu nos saberes de cada época. Por isso, a arqueologia foucaultiana é um modo de dar voz aos silenciados e aos esquecidos pela história tradicional, fugindo do monopólio do discurso predominante dos vencedores.

O saber é, portanto, aquilo sobre o que as práticas discursivas podem falar, criando objetos para o próprio campo do saber, além de posições-sujeito e espaços de utilização dos

enunciados. Em todas as práticas é possível verificar a existência de discursos que produzem saberes, determinando, assim, as regularidades de um conjunto relacional sócio-historicamente marcado.

Foucault busca, portanto, para dar conta dos modos de fazer história, reportar seus estudos aos saberes que constituem uma época, traçando, assim, os limites da arqueologia do saber. A análise arqueológica, de acordo com Orlandi (1987), está pautada na descrição das Formações Discursivas, observando a relação entre prática e discurso. A arqueologia vê o discurso por meio das práticas especificadas nas possibilidades de dizer e só é possível de ser executada por meio da investigação de uma pluralidade de registros, focando-se nas descontinuidades (constitui-se, assim, o domínio discursivo), na busca por estabelecer um sistema de relações. Esse modo de analisar é suportado pelo entrecruzamento dos discursos, das positividades (interdiscursividade, interpositividade). Entende-se, portanto, que a arqueologia busca articular Formações Discursivas e domínios não-discursivos, evidenciando as condições de emergência, as relações que as possibilitam, na busca pelo modo como se constituíram dados acontecimentos.

Pensando, dessa forma, no entrecruzamento dos campos teóricos da arqueologia e da genealogia, pode-se inferir que a verdade é o resultado de uma constituição complexa, sendo produzida em um arranjo de forças interpretativas em conflito. A arqueologia reconstitui as verdades enquanto acontecimentos históricos, descrevendo-os e analisando-os, enquanto a genealogia tem por base mostrar como se dá esse processo, relacionando saber e poder (fazendo interseção entre práticas discursivas e não-discursivas) ao demonstrar as estratégias de dominação, disciplina, punição, que surgem em dada conjuntura histórica, como o controle da saúde, da loucura e da sexualidade, que são formas atreladas a um jogo da verdade (um modo de manifestação das relações de poder). No âmbito do acontecimento, as verdades não são falseadas, mas vistas em seu estado transitório nas relações discursivas, em que, sucessivamente, vão sendo recobertas, interrompidas, retomadas, descontinuadas. As formas de saber, como perspectivas constituídas num complexo que está povoado de relações de poder, tomam uma forma estratégica e política para configurar e regularizar o construto histórico-social.

A arqueologia funciona como base, portanto, para que a genealogia se efetive, utilizando as descrições como recortes de Formações Discursivas que possibilitam entender a dinâmica entre saber e poder.

Foucault (1996) relaciona as noções de saber (discurso) e poder, afirmando que, certas formas de interação permitem a manutenção de uma verdade/perspectiva por meio de

modos estratégicos de controlar os discursos de resistência, como os dispositivos de segurança e de disciplina, permitindo que as interpretações dominantes se mantenham. Pode-se observar parte das discussões que são levantadas no seguinte trecho:

> Existem, evidentemente, muitos outros procedimentos de controle e de delimitação do discurso. Aqueles de que falei até agora se exercem de certo modo do exterior; funcionam como sistemas de exclusão; concernem, sem dúvida, à parte do discurso que põe em jogo o poder e o desejo (FOUCAULT, 1996, p. 21).

Dividem-se, nesse excerto, duas formas de controle dos discursos. As primeiras são as externas (sistemas de exclusão), configurando-se como processos que impedem que os discursos marginais cheguem ao centro do conjunto das relações, podendo acontecer por meio da interdição (como processo que limita o que, quando e quem pode dizer), a oposição entre razão e loucura (marcada pela coerência entre a verdade hegemônica em uma época e os discursos que a contrapõem, em que "[...] o louco é aquele cujo discurso não pode circular como o dos outros" (FOUCAULT, 1996, p. 10)) e a Vontade de Verdade (em que a hegemonia de uma perspectiva leva à intensificação do poder e à criação da dicotomia verdade/mentira). Sobre essa última forma de controle baseada nas relações de saber e poder, Foucault diz:

> [...] só aparece aos nossos olhos uma verdade que seria riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal. E ignoramos, em contrapartida, a vontade de verdade, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade, lá justamente onde a verdade assume a tarefa de justificar a interdição e definir a loucura (FOUCAULT, 1996, p. 20).

É preciso, portanto, não olhar apenas para a perspectiva, mas para a Vontade de Verdade que subjaz a ela. Não basta ver a verdade como uma perspectiva hegemônica, é preciso olhar para a profundeza de suas relações, em que atuam os processos de produção de modos de ver e de estratégias de poder que permitem conservar o princípio de aparente falseabilidade, tomando toda resistência como insanidade a ser combatida. As formas de controle do discurso são, portanto, estratégias de dominância na relação entre uma Formação

Discursiva mobilizada pela vontade de verdade que está em um centro de irradiação e um conjunto de discursos de resistência que são marginalizados por certas regularidades.

Dessa forma, Foucault apresenta o modo como as formas de constituição da verdade delimitam as formas de produção das subjetividades. Ou seja, a relação entre sujeito e verdade instituída leva aos processos de subjetivação, em que os saberes que circulam em dado tempo e espaço passam a constituir a subjetividade, criando posições das quais o sujeito pode dizer e delimitando o que pode ser dito.

Foucault (1996) demonstra que, no que diz respeito às condições de possibilidade do conhecimento, é preciso voltar-se para o problema da Vontade de Verdade, observando-a por meio de uma perspectiva histórica que evidencie o vir-a-ser, a mudança incessante nos modos de articulação do saber. Ressalta-se, ainda, que o discurso, como forma de manifestação da Vontade de Verdade, só é aceito e legitimado na medida em que atende aos valores que circulam em sua época, sendo preciso, portanto, entrar em uma ordem que lhe é própria, regida por condições de existência que são, também, condições de possibilidade e condições de aceitabilidade.

Pensando nessas questões, Foucault cria uma aproximação entre o conceito de genealogia nietzschiano e a arqueologia do saber, dando forma à sua arqueogenealogia, que permite um modo de descrever e analisar os discursos de uma época por meio do olhar para as suas condições de possibilidade e para o modo como o poder circula no arranjo das relações, regulando de forma estratégica a trama discursiva.

Na medida em que está pautada nas relações entre perspectivas em conflito, a Vontade de Verdade é o que conduz à busca por estabelecer, por meio de um conjunto de saberes, dominância e controle, a fim de conservar e assegurar maior potência, estabelecendo uma configuração própria para uma conjuntura histórico-social, dando margens às formas de ver e dizer.

CAPÍTULO III
NÃO ROUBARÁS: A VONTADE DE VERDADE COMO VONTADE DE POTÊNCIA – UMA ANÁLISE DA MORALIDADE E DAS FORMAS DE JUSTIÇA

Com o objetivo de pensar a Vontade de Verdade como uma forma de manifestação da Vontade de Potência, pretende-se trazer à luz, a fim de elucidar o modo como se articulam esses conceitos em uma materialidade discursiva, uma análise que possa ser representativa, no sentido de ilustrar melhor o modo como a moral impressa é o resultado das relações de poder expressas no âmbito do saber. Portanto, trata-se de retomar a ideia de que a moral está baseada numa perspectiva tomada como verdade que tem por pretensão regular o complexo social, buscando controlar as demais perspectivas, em razão de conservar potência e intensificá-la. A verdade precisa, por isso, ser elucidada por meio de uma genealogia da moral, que, aqui, será desenvolvida com base no processo arqueogenealógico, fazendo a interseção entre as perspectivas já apresentadas de Foucault e Nietzsche.

Para tanto, descrevem-se e analisam-se enunciados diversos, entrecruzando-os, para que se possa estabelecer uma teia discursiva, que possibilite entender o modo como a moral se estabelece. Há que se ressaltar, portanto, a utilização da noção de Vontade de Potência, em que se observam as oscilações de poder e as estratégias discursivas que são encaminhadas pela Vontade de Verdade, estando subjacentes à lógica da própria potência interpretativa.

Como dito nas considerações iniciais deste trabalho, a busca por entender a moral parte de uma curiosidade sobre o modo como a sociedade se organiza, em que, mesmo passando fome, alguém se nega a roubar a comida que o saciará. O que justificaria, portanto, algumas pessoas famintas negarem o princípio natural de manutenção da potência dos seus próprios corpos em detrimento de uma postura considerada moral? Como a justiça e os valores morais implicam nessa questão?

3.1 A SOCIEDADE DE CONTROLE MORAL: ENTRE A ARQUEOLOGIA FOUCAULTIANA E A GENEALOGIA NIETZSCHIANA

Almejando dar forma a uma análise das constituições, dos modos de existência de determinados saberes e sua emergência, olha-se para a história a partir de um novo ângulo. Pensando com Foucault (1995), as continuidades, as grandes sequências lineares, tomadas pela história clássica como verdades absolutas, universais, parecem não caber mais no

discurso da contemporaneidade, por isso, baseia-se, essencialmente, na presença das complexidades, da diversidade, das rupturas.

O olhar para a constituição de um regime de controle moral demanda uma observação dos enunciados que permeiam dado acontecimento, que, apesar de dispersos e raros, podem ser recortados e vistos como vestígios de um edifício e suas diversas conexões, dando forma à arqueologia, uma busca pelos sinais inscritos em dado momento que possibilitam análises sobre as condições de existência, possibilidade, aceitabilidade.

Percebe-se um novo modo de ver a sociedade em sua progressão temporal, observa-se agora um conjunto de relações dispersas que são descontínuas, que se rompem, se sobrepõem. Utilizar-se-á, então, a arqueologia foucaultiana como um meio de olhar para a produção dos discursos em relação à história, suas diversas possibilidades de existência, seus regimes de visibilidade e de dizibilidade, como conceitua Deleuze (2005), as verdades constituídas e os dizeres possibilitados, sua retomada e sua mutação.

De acordo com Foucault (2000), é preciso olhar para o discurso e suas relações, para os regimes de verdade e os efeitos de realidade produzidos:

> Sob as grandes continuidades do pensamento, sob as manifestações maciças e homogêneas da razão, sob a evolução tenaz de uma ciência obstinando-se para existir e se aperfeiçoar desde o seu começo, procura-se atualmente detectar a incidência das interrupções (FOUCAULT, 2000, p. 84).

Deixa-se, agora, de apagar o que está disperso, pensa-se nas instituições, nas práticas, nos discursos esquecidos, tratados como anormais, como destoantes, que estão em constante conflito com os discursos hegemônicos e com os que estão dispersos em espaços colaterais, interagindo em um campo de coexistência. O pensamento de Nietzsche perpassa tal definição por meio da noção de Vontade de Potência como interpretação, em que forças interpretativas entram em conflito sendo conduzidas a se intensificarem em potência e subjugarem as demais, dando forma a valores que são tomados como absolutos.

A quebra da continuidade por meio do enfrentamento de forças interpretativas faz com que as verdades que constituem o saber e a moral de dado momento deem lugar a novos sistemas de pensamento. Nietzsche (2006, p. 11, “como o ‘mundo verdadeiro’ acabou por se tornar fábula”, §6) instiga à análise do mundo das relações, da potência inscrita nas teias

relacionais, desconstruindo-o para que, em seguida, possa-se ver de outra forma, a partir do perspectivismo.

É sobre esses aspectos que Foucault (2000) se debruça, trazendo à luz o conceito de "microfísica do poder", em que as relações se inscrevem num ambiente de enfrentamentos microscópicos, que se inserem nas práticas discursivas e geram um processo de emergências e rupturas. Funda-se, assim, o conceito de "genealogia" em Foucault. Olha-se para o passado a fim de encontrar, no processo de retorno, as fissuras de uma progressão obstinada ao contínuo, mas cindida pelas rupturas criadas pelos jogos de poder. A teia social se constrói na diversidade, na pluralidade, na heterogeneidade, dando forma a uma rede complexa. É para essa rede que a genealogia olha:

> Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de crer na metafísica, o que ele aprende? Que por trás das coisas há "algo completamente diferente": não absolutamente seu segredo essencial e sem data, mas o segredo de que elas são sem essência ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas (FOUCAULT, 2000, p. 262).

Pensando nas relações entre a produção dos saberes, pelas vias da arqueologia, e o olhar para o poder, fundamentado na genealogia, deve-se visualizar o regime de controle moral como um conjunto de saberes que se entrecruzam e fazem aparecer outros, possuindo uma função estratégica regulada pelas relações de poder, que aparecem nas práticas discursivas e não-discursivas como efeitos dessa trama complexa. Esse regime de controle moral pode ser, portanto, tomado como dispositivo.

Pelo projeto que se empreende aqui, considera-se relevante discutir a noção de resistência como uma forma de oposição às perspectivas dominantes, em busca de intensificar a potência, contrapondo por meio da oposição aos discursos e práticas normalizados. Essas relações de poder se constituem na formação de uma multiplicidade, como explica Deleuze (2005), em que se encontram formas de ver, possibilidades de dizer e, para a regulamentação estratégica dos saberes, linhas de poder conflituosas que se entrecruzam. Produz-se, assim, um complexo que é incoerente por natureza, móvel em seus processos de constante transformação e formação.

É preciso observar, ainda, a sociedade que se constitui na atualidade e perceber que sua base está fundamentada na disciplinarização dos corpos e nos mecanismos de segurança, na busca pela docilidade da população, por meio do controle, almejando silenciar as resistências e manter certos valores de verdade vigentes. Portanto, a contraposição das regularidades em dado momento histórico se deve aos micropoderes, às formas de contestação, à heterogeneidade que constitui o os arranjos de forças interpretativas em confronto. Essa manifestação da Vontade de Potência desestabiliza as continuidades, os universais.

A partir dessa breve conceituação sobre as relações de saber e poder, busca-se aplicar esses conhecimentos à análise, a fim de que se possam observar os enunciados correntes, que corroboram para a constituição de um ambiente em que atuam: regularidades e resistências.

3.2 A RESSIGNIFICAÇÃO DOS REGIMES DE CONTROLE MORAL NA CONTEMPORANEIDADE

A moral parece ser regularmente tratada como um aglomerado de regras fundamentadas na relação de sujeitos em sociedade, sendo um conjunto de normas que determina o que é aceito, normalizado, e o que é rejeitado, visto como anormal. Etimologicamente, a palavra deriva do latim *moralis* e se associa, semanticamente, aos costumes de um povo, o que leva à inferência de que a moral se constitui como regularidade discursiva, um entrecruzamento de práticas e dizeres que, a partir de sua dispersão e incidência, criam valores de verdade entendidos em dado momento como axiomas, como “bons costumes”.

O que se almeja neste estudo é olhar para parte da contemporaneidade e procurar entender como se dá a relação entre controle moral e a resistência, observando o modo como a Vontade de Potência produz a Vontade de Verdade.

Não se busca, aqui, determinar o que é uma moral, se é boa ou ruim. Pensa-se em olhar para os valores de verdade e entender que, em diferentes conjunturas, emergem diferentes regimes de visibilidade, possibilidades de dizer e regras específicas que moldam a sociedade. Mas esses saberes não atuam sozinhos. Se há rupturas e mudanças contínuas, isso

se deve aos jogos de poder que movimentam, com base no enfrentamento das forças, os rumos da história, como vetores que apontam determinadas direções.

Na contemporaneidade, potencializaram-se as medidas estratégicas de regulação dos corpos por meio da revolução tecnológica (tecnocracia). As práticas de higienização e medicalização foram catalizadoras de um processo de transformação dos discursos em relação ao cuidado com o corpo e a segurança se tornou uma vigília constante, como afirma Foucault (2008, p. 8-9/14-15), sendo uma medida preventiva para qualquer possibilidade de desvio de uma conduta predeterminada estatisticamente. Controla-se o corpo a partir de uma biopolítica (a aplicação do poder político sobre todas as instâncias relacionais), criando regras para a vida humana em sociedade. Foucault (1984, p. 80) afirma que o biopoder atinge a população, que é, também, o instrumento para sua produção. Trabalha-se, assim, a noção de governamentalidade (modos de governar dentro de uma conjuntura estatal) como o conjunto de elementos que possibilita a edificação de uma biopolítica.

A segurança e a disciplina, configurando-se como mecanismos de poder que atuam dentro da governamentalidade, proporcionam a existência de uma biopolítica (atrelados aos saberes correntes em dado momento), sendo manifestações da Vontade de Potência, ou seja, formas de dominação que permitem a manutenção e a intensificação da potência interpretativa dos valores morais vigentes. Foucault (2008, p. 5), no curso *Segurança, Território, População*, pensa o modo como se configura a instância governamental, fazendo ver as relações inerentes aos dispositivos de controle dos homens, como mecanismos que, tanto quanto a justiça, promovem a manutenção da potência interpretativa dos valores morais vigentes e a intensificam. Formula-se, portanto, um complexo composto por instituições, processos, estatísticas, mecanismos que permitem o exercício estratégico do poder, controlando a população por meio de uma economia política baseada no dispositivo de segurança.

Para diferenciar mecanismos de disciplina e de segurança é preciso pensar, segundo Foucault (2008, p. 58-59) em três pontos. O primeiro diz respeito à sua abrangência; a disciplina abrange um espaço delimitado, buscando rigidez, já que é uma estratégia de imposição, enquanto a segurança busca se expandir, complexificando as formas de governo; o segundo ponto diz respeito aos modos de regulamentar, pois, enquanto a disciplina almeja a regulamentação do relações, sendo um modelo estratégico que não é maleável à resistência, a segurança permite certa maleabilidade, um espaço para a exceção que gera o efeito de

liberdade; em terceiro e último lugar, a disciplina impõe obrigações e proibições, enquanto a segurança faz parecer que existe um encaminhamento natural das relações. A combinação dos dois mecanismos no âmbito da governamentalidade é fundamental para que se efetive o governo dos homens, porém, a segurança sobrepõe a disciplina na contemporaneidade, naturalizando e tornando necessário o exercício do poder, o controle e a regulação. Dessa forma, as instituições como igreja, escola, prisão, polícia, hospício, hospitais, são parte de uma teia que permite a regulação das práticas por meio da segurança e da disciplina, intensificando, assim, a potência interpretativa dos valores morais vigentes. Controlam-se, assim, as perspectivas destoantes da verdade dominante e as práticas discursivas e não-discursivas que poderiam fugir dos princípios morais vigentes em dado momento. Portanto, busca-se amenizar as resistências, apagá-las, por meio das relações existentes em um dispositivo de controle moral, que é composto por instituições educacionais, de crenças religiosas, pela visão de justiça, etc., levando a cabo o modo como são vistas a verdade e a loucura, como opostos que encaminham à marginalização aqueles que destoem dos saberes hegemônicos. Possibilita-se, dessa forma, controlar os corpos, conservando a potência de interpretação da moral vigente e intensificando-a, suprimindo os conflitos de forças interpretativas que poderiam instaurar a perda de potência. O modelo de governo dos homens por meio de dispositivos não é uma estrutura verticalizada, centralizada, mas dispersa na própria sociedade. É na organização das relações de poder e saber que as práticas discursivas conduzem à constituição das formas de governo. Essas formas remetem, portanto, a um governo que se instaura sobre as relações existentes no conjunto social, entre os homens e o que os cerca, o que é valorado de alguma forma como signo e é relevante para a vida, buscando o controle dessa dinâmica:

> [Governam-se] os homens em suas relações, seus laços, seus emaranhamentos com essas coisas que são as riquezas, os recursos, as substâncias, o território, com certeza, em suas fronteiras, com suas qualidades, seu clima, sua aridez, sua fertilidade; são os homens em suas relações com essas outras coisas que são os costumes, os hábitos, as maneiras de fazer ou de pensar e, enfim, são os homens em suas relações com outras coisas ainda, que podem ser os acidentes ou as desgraças, como a fome, as epidemias, a morte (FOUCAULT, 2006, p. 290).

Toma forma, assim, uma economia política que dispõe estrategicamente os elementos em um complexo relacional, demandando dispositivos para que possa, efetivamente,

organizar o conjunto. O governo se articula, portanto, em três dimensões, que conjugam heterogeneidades; o governo de si, baseado nas práticas e nos lugares que o sujeito ocupa em relação aos saberes que o constituem; o governo da família e o governo estatal. Percebe-se, portanto, que os poderes estão dispersos, não são centralizados em um só grupo, mas perpassam o arranjo das relações, estabelecido por meio de um arranjo de forças interpretativas, podendo se articular diante do saber dominante como formas interpretativas diversas, fazendo-lhe contraposição. Configuram-se, assim, determinadas condições de possibilidade que permitem a constituição de diversas Formações Discursivas baseadas nas práticas correntes, culminando na produção dos saberes.

Pensando nesse percurso, propõem-se descrever e analisar enunciados que representam a constituição da moralidade contemporânea, como regularidade, e a possibilidade de resistência.

3.3 OS REGIMES DE CONTROLE MORAL

Busca-se descrever, aqui, um jogo de relações de saber em meio ao complexo do poder, explorando as diferentes formas de controle moral correntes na sociedade contemporânea e os dizeres que retoma. Para pensar na resistência, recorre-se à visão de Prado Filho (2006), em que o sujeito e o construto social estão em constante movimento de transformação, modificando-se continuamente. Ou seja, apesar da regularidade, a resistência é possível, na medida em que existe sempre a contraposição ao domínio, como forma de oposição que promove o enfrentamento e, consequentemente, o incessante vir-a-ser.

É preciso ressaltar que a arqueogenealogia caminha pelos ditos, como vestígios que são amostras, sinais de uma formação discursiva. É por meio desse olhar para a história e para as relações, que se almeja entender as possibilidades de existência em dado momento, levando em consideração que, “analisar os discursos em tal perspectiva é efetivamente tentar reconstruir, para além das palavras, o regime dos olhares e a economia dos gestos próprios aos dispositivos [...]” (Courtine, 2013, p. 57).

Pautando-se em Courtine (2013), vê-se que o controle moral está impresso numa história dos corpos e dos regimes de visibilidade, das relações que constroem diferentes

verdades em diferentes épocas. O aparecimento da resistência só é possível em razão das condições de possibilidade dos discursos. Isso pode ser observado em diferentes ocorrências materiais linguístico-discursivas. Porém, é preciso enfatizar que, a formulação dos sujeitos, dos enunciados e dos discursos não se baseia em arbitrariedade. Existem regras de formação que determinam a ordem do discurso.

A emergência dos discursos se baseia em sua manifestação no conjunto relacional por meio das relações de poder, baseadas na existência da Vontade de Potência, corrente na multiplicidade dos enunciados que circulam em teia, que são raros e estão dispersos em determinado espaço, provocando o conflito entre perspectivas e o consequente aparecimento de formas diversas de ver. Pensar, por exemplo, no discurso religioso cristão e seus dez mandamentos basilares, instituídos como valores morais, demanda um olhar para condições de possibilidade específicas, numa conjuntura social em que as técnicas de controle criam dispositivos disciplinares e de segurança que (na medida em que preveem a oposição entre permitido e proibido e o olhar constante sobre o corpo do outro), correlacionando-se, dão forma a um regime moral que tende a regular a população por meio da demanda pela vigilância constante de si e a entrega a uma vida ascética, evitando desvios morais por meio da ameaça da condenação.

Constatam-se, na dispersão dos enunciados e em sua repetição, mesmo na contemporaneidade, práticas discursivas relacionadas à busca pelo controle dos corpos, pelo exercício do biopoder. Os mandamentos bíblicos regulam o dizer, o ir e vir, desrespeitar, matar, roubar, cometer adultério, mentir, amar e até mesmo desejar (figura 1), determinando o que é certo e o que é errado, disciplinando.

Figura 1: Dez mandamentos

Disponível em: < http://7todaverdade.blogspot.com.br/2013/06/os-10-mandamentos-de-deus.html>. Acesso em: 29 de julho de 2015.

Voltando o olhar para meados dos anos 1960, observam-se os corpos inscritos na contemporaneidade. Percebe-se que vivem sob um regime moral milenar (a moral cristã), sendo baseada, porém, em diferentes Formações Discursivas e, consequentemente, diferentes práticas. Pensando nos dez mandamentos como um conjunto de valores morais que ainda circulam em estado de dominância, percebe-se que novas roupagens e ações práticas foram desenvolvidas para que a potência interpretativa da moral cristã pudesse ser mantida e intensificada. Há o reconhecimento, por exemplo, da existência dos direitos humanos, como forma de manifestação da justiça (que como já dito, atua como um dispositivo de conservação dos valores de uma época, legitimando-os), dando forma aos regimes de visibilidade que atestam a existência e a necessidade de combater um ambiente opressivo, agressivo e repressivo. Ressaltam-se, dessa forma, não regras do que fazer ou não, mas a luta pelos direitos dos negros, das mulheres, dos homo-afetivos. Isso retoma, por exemplo, o primeiro mandamento cristão, que em uma de suas versões diz: “Amarás a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo”. Ainda que algumas formas de preconceito ainda sejam derivadas da moral cristã, sua amplitude de dominância interpretativa é tão grande que afeta

todas as instâncias do pensamento no Ocidente, ainda hoje. Dessa forma, tanto as perspectivas consideradas “preconceituosas” quanto “as lutas por direitos civis e sociais” se baseiam em princípios da moralidade cristã em suas práticas.

A intensificação dos movimentos de contracultura e a proliferação das formas de oposição ao controle dos corpos se tornaram medidas de resistência a uma massa de discursos regularizados por práticas discursivas que incitam o ódio, o machismo, o racismo e a homofobia, criando uma relação de conflito entre forças interpretativas que subjazem aos valores morais do cristianismo. Opõem-se, por exemplo, perspectivas conservadoras, que retomam o discurso do patriarcado, e perspectivas libertárias, que buscam o reconhecimento das desigualdades e a necessidade da criação de direitos civis e sociais. O Movimento Feminista, ainda como exemplo, tomou para si práticas baseadas na nudez dos corpos, em razão de demonstrar a busca pelo controle sobre si. O Movimento Negro potencializou a prática de se assumir (o cabelo, a pele, o corpo), desvencilhando-se da busca por um estereótipo do colonizador. Enquanto os movimentos de contracultura geraram novas formas de vestir, deram visibilidade ao rock, ao uso de drogas e ao sexo, negando os padrões naturalizados de medicalização dos corpos, da moda. Essas práticas, apesar de parecerem destoar de certos valores cristãos, como o asceticismo, carregam os valores (também cristãos) da paz, da irmandade, do amor ao próximo, do respeito à vida, que constituem diferentes roupagens e ações práticas que conduzem à manutenção e intensificação da moral cristã como verdade absoluta.

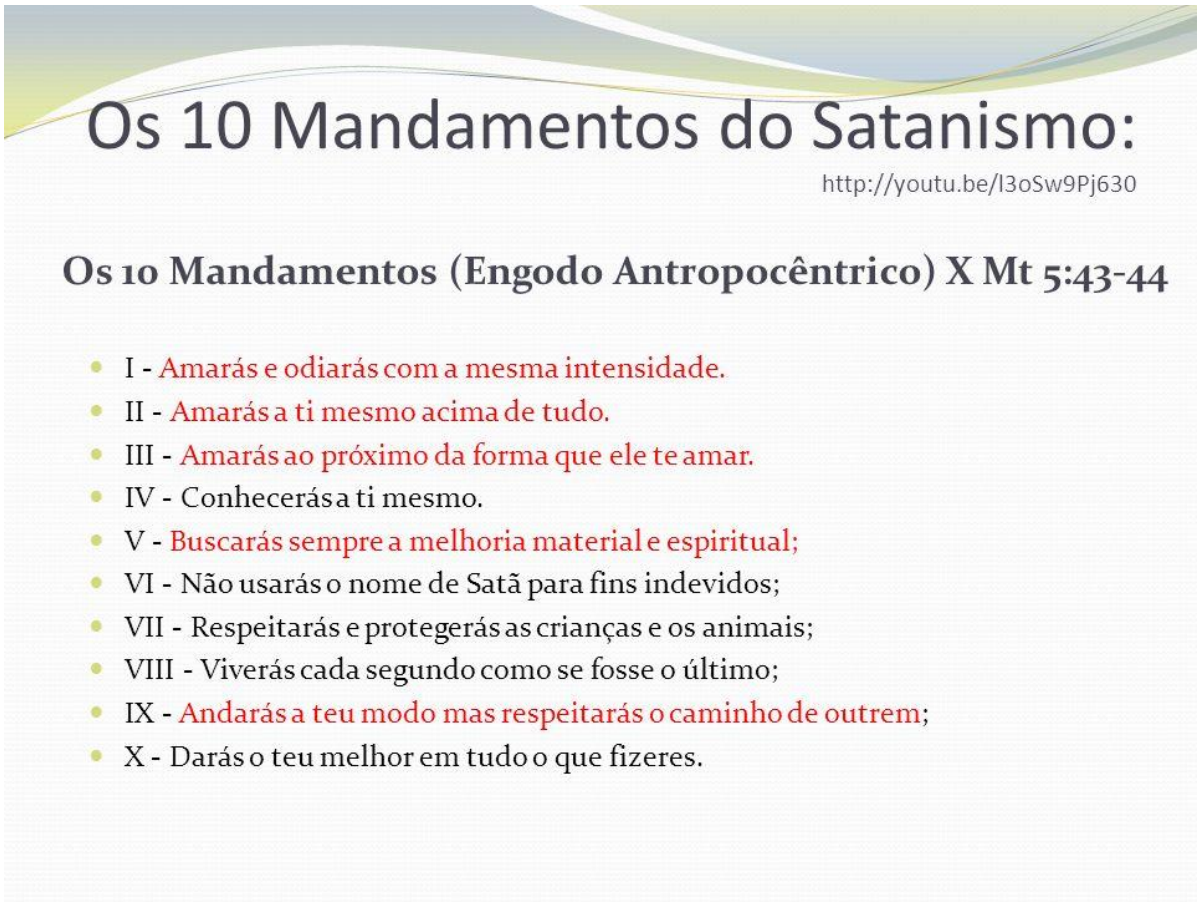
Todas essas movimentações e práticas promovem novos arranjos nas regularidades de dado momento, inscrevendo-se num jogo de forças interpretativas que, entre contraposições e regularidades intensificam a potência e, por conseguinte, a Vontade de Verdade das perspectivas vigentes como morais.

A figura 2 traz os dez mandamentos do Satanismo, que apareceram por volta da década de 1970, como resultado de movimentos de contracultura, em consonância com o discurso dos direitos humanos corrente na época, promovendo uma contraposição do dogmatismo maniqueísta cristão, pautando-se num discurso de heterogeneidade nas relações de poder, em que os sujeitos poderiam amar e odiar reciprocamente, na medida em que se relacionam, recorrendo aos fundamentos do evolucionismo darwinista, do existencialismo e do marxismo como formas de legitimação dos discursos, promovendo a busca pelo saber

científico, obstinado a sobrepor as demais perspectivas, enquanto Vontade de Verdade, e intensificar-se em potência de interpretação.

Abaixo do título do enunciado da figura 2, aparece um subtítulo que traz o dizer “engodo antropocêntrico”, demonstrando o modo como esse enunciado é constituído sob uma formação discursiva que exalta a cientificidade e o racionalismo, adaptando e reinterpretando os mandamentos cristãos sob uma ótica laica. Não necessariamente essa contraposição invalida a moral cristã como constituidora dos valores morais vigentes na contemporaneidade. Pelo contrário, ela demonstra a diversidade das potências interpretativas que podem emergir em um momento sócio-historicamente marcado, demonstrando a existência de perspectivas dominadas. Inclusive, há a retomada da forma dos mandamentos para se constituir a legitimação do enunciado em sua estrutura composicional, elaborando uma paródia.

Figura 2: Dez mandamentos do Satanismo



Disponível em: < http://slideplayer.com.br/slide/1237587/>. Acesso em: 29 de julho de 2015.

Na contemporaneidade, com o advento da tecnocracia, a sociedade se remodelou e, baseada num conjunto de discursos e práticas inscritos no dispositivo midiático, teceu novas formas de relacionar poder e saber, criando novas maneiras de resistir e novos modos de objetivar os corpos. Dalmonte (2008) afirma que o dispositivo midiático cria um conjunto de regras constituídas a partir de múltiplas relações. Essas regras se refletem na moralidade de dado período, tendo uma função estratégica, por regulamentarem os jogos de poder/saber, funcionando como um mecanismo que conduz à intensificação da potência interpretativa dos valores morais vigentes. Esse dispositivo acabou se tornando uma ferramenta para o olhar constante sobre os corpos, dando forma a uma sociedade de controle (dispositivo de segurança). Entende-se o conjunto que permite a existência do dispositivo de segurança, segundo Foucault (2008, p. 6-7), como um processo de vigilância dos corpos, objetivando-os, tratando-os como dados que corroboram para a prevenção de possíveis práticas que desviem das regras correntes em dado momento sócio-historicamente situado. Dessa forma, os mecanismos de segurança se constituem enquanto modos de assegurar a manutenção das perspectivas dominantes, produzindo a naturalização de ações práticas que estejam de acordo com os valores morais que predominam. A mídia, a escola, a igreja, a polícia, a justiça, são instituições que regulam práticas discursivas e não-discursivas, reproduzindo os valores morais contemporaneamente e intensificando a potência de interpretação da moral cristã no jogo de forças interpretativas.

A sociedade cria sistemas de correção e compensação, podendo estar baseada em mecanismos de disciplina ou segurança, atuando sobre a vida. Passa-se a diferenciar, por meio da valoração de valores, o que é normal do que é anormal. A normalização de determinados comportamentos implica no estranhamento de outros. Isso é o biopoder, é o controle da vida.

De acordo com as perspectivas de Nietzsche e Foucault discutidas até o momento, a história é, acima de tudo, um movimento, uma onda de mudanças constantes, composta por uma complexidade que faz com que a continuidade se quebre e se reestruture a todo o tempo, tornando-se descontínua. É na corrente da desconstrução e reconstrução que o sujeito aparece, como efeito das relações entre elementos heterogêneos, discursivos e não discursivos, no entrecruzamento entre saberes e poderes.

Observando essa diversidade expressa pela pluralidade dos dispositivos que organizam estrategicamente a sociedade, faz-se coerente voltar os olhos para eles como

ferramentas que derivam de uma construção. Por si só, o dispositivo é estratégico. As relações intersubjetivas emergem de condições diversas, entre ditos, estando inseridas em um emaranhado de conexões, numa malha espaço-temporal em que se distribuem diferentes componentes que, a partir de suas diferentes ligações, possibilitam a existência. Procura-se, assim, aplicar os conceitos arqueogenealógicos ao dispositivo de controle moral e observar como se articulam na contemporaneidade em relação ao roubo.

O complexo de um dispositivo de controle moral é permeado, como diria Foucault (2008), por um sistema que gera a disciplina pelo medo e promove a segurança pelos olhos vigilantes, pelo olhar do outro. Esse dispositivo se baseia, portanto, na busca pelos corpos dóceis, pela passividade e, por isso, se associa bem a qualquer sistema governamental que demande o controle da massa.

Observar-se-á, abaixo, um conjunto de enunciados que carregam, em sua materialidade, vestígios do modo como o dispositivo de controle moral se configura em relação à prática do roubo:

Figura 3: Oitavo mandamento (segundo o cristianismo)

Disponível em: < http://profetadoevangelho.blogspot.com.br/2015/03/1-trim-2015-licao-10-nao-furtaras-i.html>. Acesso em: 29 de julho de 2015.

Inicialmente, observa-se, na figura 3, o oitavo mandamento entre as leis que, segundo a Bíblia (1980), Moisés escreve em tábuas de pedra a partir da inspiração divina. As

leis mosaicas são a base para a criação de uma moral cristã, tomadas como símbolo de um modo de vida pacífico e profícuo em sociedade. Associados ao sistema da governamentalidade contemporâneo, os mandamentos passam a constituir a base de valores morais que fundamentam ações práticas, criando diferenças entre o que é considerado “bom” e o que é considerado “mau”, forma-se assim um governo das condutas dos outros. Foucault (2008) descreve o poder-pastoral como forma de cuidado da vida. Criam-se, para esse cuidado, mecanismos de controle do corpo, por meio da regularização das práticas discursivas e não-discursivas que reproduz os valores morais tomados como bons e inibe qualquer forma de oposição à perspectiva dominante. Isso pode ser observado, por exemplo, na formulação de políticas públicas que visam auxiliar os necessitados. Essa prática poderia evitar, por exemplo, a prática do roubo em razão da situação de fome, porém, levaria à passividade por parte do povo em relação ao Estado. A moral cristã consolida as práticas do pastorado, na atualidade, por meio de outras roupagens. A medicalização, a religião e a justiça, são exemplos de mecanismo que atuam em favor da manutenção de valores como o altruísmo, a fé cristã e o sentimento de justiça. A partir desse princípio de manutenção da moral, desenvolvem-se mecanismos de controle diversos, que não se resumem ao poder pastoral, mas atuam como mecanismos de segurança e disciplina, possibilitando a docilização das contraposições diante da desigualdade social, preferindo a fome e a morte como mártires, a ter que roubar, já que há, no cristianismo, uma exaltação do ideal ascético e do sacrifício como forma de alcançar a salvação. Isso demonstra o modo como a regularização e a normalização de dadas regularidades que perpassam o dispositivo de controle moral, por meio de práticas discursivas, constituem certas perspectivas como verdades em estado de dominância, já que o ato de não roubar é transposto para diversas instituições, por meio de diferentes discursos, a fim de obstar a prática do roubo, ainda que haja resistência.

A justiça contemporânea retoma, por vezes, leis mosaicas, sendo transpostas para a atualidade do saber que dá vazão para a criação de leis fundamentadas num Estado dito laico (figura 4), retomando os dizeres e o discurso cristão relacionado à prática do furto, legitimando-o como forma de disciplinar e assegurar que o roubo seja uma prática controlada pelo biopoder. Dessa forma, pode-se perceber que a justiça atua como um mecanismo de conservação dos valores morais, legitimando-os:

Figura 4: O furto inserido no discurso jurídico

Artigo 157 do Decreto Lei nº 2.848 de 07 de Dezembro de 1940

Art. 157 - Subtrair coisa móvel alheia, para si ou para outrem, mediante grave ameaça ou violência à pessoa, ou depois de havê-la, por qualquer meio, reduzido à impossibilidade de resistência:

Pena - reclusão, de quatro a dez anos, e multa.

Disponível em: < http://www.jusbrasil.com.br/topicos/10619340/artigo-157-do-decreto-lei-n-2848-de-07-de-dezembro-de-1940>. Acesso em: 29 de julho de 2015.

O roubo, como prática, só é considerado crime por meio da existência e circulação dominante de um discurso da justiça criminal que está pautado na moral vigente. Essa forma de ver o roubo se baseia nos valores morais que o valoram como uma prática "ruim", que causa mal ao conjunto social, demandando uma compensação pela subtração de bens de outrem por meio de uma punição. Essas relações estão conectadas ao que já foi discutido neste trabalho sobre a noção de Vontade de Potência e de Justiça. A justiça é um mecanismo desencadeado no conjunto das relações que possibilita a manutenção da potência de interpretação dos valores vigentes, a fim de amenizar os conflitos que provocariam perdas na potência interpretativa. Dessa forma, o fazer justiça é um método baseado no olhar para os valores de verdade que existem em dado momento, como consequência da Vontade de Verdade, utilizando-os para regulamentar o conjunto social e naturalizar a punição como consequência das práticas que resistam às leis instituídas. Percebe-se, por isso, que a justiça está atrelada à Vontade de Verdade por meio de sua relação estrita com a manutenção e legitimação dos valores inscritos na perspectiva dominante.

Os mecanismos jurídicos, baseados nos valores dominantes de um dispositivo de controle moral, produzem a fundamentação de suas leis, a regulamentação de práticas e o cuidado sobre os corpos. As práticas do mecanismo jurídico, na atualidade, se fazem presentes na medida em que atendem às urgências criadas pelos saberes de dado momento, sendo fundamentadas no conjunto das instituições que possibilitam a manutenção de certas verdades.

O sujeito que insurge contra a fome e as normativas do dispositivo e assume a posição de “ladrão”, “criminoso”, toma um lugar de contraposição às regularidades e evidencia as relações de poder existentes em um regime de visibilidade e dizibilidade, efetivando uma prática num campo de exceção (Figuras 5 e 6):

Figura 5: O furto como uma expressão do desespero

Disponível em: < https://br.noticias.yahoo.com/blogs/vi-na-internet/policial-se-recusa-a-prender-mulher-que-roubou-142708619.html>. Acesso em: 30 de julho de 2015.

A Figura 5 demonstra uma dupla possibilidade dentro dos mecanismos de controle moral. A primeira se dá por parte da mulher, que rouba para alimentar os filhos, o que evidencia, além da quebra de um valor (não roubarás), a exaltação de outro (amar ao próximo como a ti mesmo). A segunda se centra no policial, que também foge à regularidade, na medida em que não puni a mulher que infringiu a lei, mas, ao mesmo tempo, ressalta o amor ao próximo. É perceptível, nesses casos a existência da compensação dos valores que são quebrados por valores outros, que são valorados como “bons”. Isso faz lembrar que os dispositivos de segurança dão espaço para as exceções, na medida em que não afetem o sistema. Dessa forma, a prática do roubo para alimentar os filhos é aceitável na medida em que pode ser justificada por um valor vigente.

Figura 6: O furto como desespero

Disponível em: < http://g1.globo.com/goias/noticia/2015/05/homem-preso-por-furtar-carne-para-alimentar-o-filho-consegue-emprego.html>. Acesso em: 30 de julho de 2015.

A figura 6 não é diferente da Figura 5, só demonstra como esses acontecimentos se repetem, havendo margem de exceção para as práticas que infrinjam valores morais, mas se justifiquem por valores outros (valorados positivamente). O homem que foi preso por roubar carne para alimentar o filho consegue emprego. O valor da aquisição do trabalho como forma de sustentar a família por meio do próprio suor, além da justificativa do roubo como ação altruísta (pensando nos filhos), gera um estado de exceção em que a governamentalidade permite que se roube sem que haja punição.

Os dois enunciados apresentados acima demonstram práticas que podem ser consideradas como estando fora da regularidade, mas atuando na margem das exceções previstas numa sociedade de segurança, indo contra certos valores morais vigentes. A partir do momento em que existem pessoas que morrem de fome, mas não roubam, por estarem

subordinadas aos valores morais de uma época, a prática de roubar, mesmo que para se alimentar ou alimentar os filhos não pode ser considerada como parte da regra. Ou se estabelece no campo das exceções, ou se constitui como resistência. Os valores morais vigentes na contemporaneidade não aceitam o roubo como prática moral e, ao mesmo tempo, estão pautados no discurso da irmandade cristã. A justiça criminal e a justiça penal abrem espaço, em acontecimentos como os que foram citados, para o perdão cristão, em que o discurso da caridade, da empatia e do altruísmo, permitem a existência de um campo de exceção em um dispositivo de segurança. Dessa forma, percebe-se a mobilidade dos saberes em um ambiente em que a potência se constitui por meio dos micropoderes dispersos.

A existência da Vontade de Verdade e sua manifestação por meio das diferentes perspectivas, contando ainda com seu lugar na história e suas descontinuidades só são possíveis, pois estão subjacentes à lógica da potência, em que se produz a articulação do conflito entre os modos de ver, dando vazão às verdades constituídas em dominância e às perspectivas resistentes que sobrevivem na marginalidade.

Quando o sujeito está submetido à punição que circula como parte do saber da esfera penal, ele passa a ser objetivado, como sujeito-objeto, que deve passar por processos de governamentalidade a fim de entrar em consonância com os valores morais legitimados pela verdade dominante. Sobre isso, Foucault assegura:

> Em outras palavras, a lei proíbe, a disciplina prescreve e a segurança, sem proibir nem prescrever, mas dando-se evidentemente alguns instrumentos de proibição e de prescrição, a segurança tem essencialmente por função responder a uma realidade de maneira que essa resposta anule essa realidade a que ela responde - anule, ou limite, ou freie, ou regule. Essa regulação no elemento da realidade é que é, creio eu, fundamental nos dispositivos da segurança (FOUCAULT, 2008, p. 61).

Portanto, lei, disciplina e segurança coabitam a governamentalidade, em que o dispositivo de segurança sobressai por meio das práticas de prevenção, mas os mecanismos legais e de disciplina continuam a existir, buscando controlar o povo. O controle pelo medo, próprio de um mecanismo de disciplina, torna-se um elemento para a organização de uma sociedade regrada e dócil. O homem se vê em meio a um enfrentamento maniqueísta do bem e do mal, certo e errado, precisando escolher, sob a ameaça da condenação, um caminho de

“bons costumes” ou do “pecado”. A moralidade emerge, dessa forma, como configuração da Vontade de Verdade, entre mecanismos de segurança e de disciplina, sendo usada como aparato de manutenção da potência de interpretação, por meio da interdição, da oposição entre razão e loucura, e da própria posição de dominância da verdade em relação ao que lhe é marginal. Três figuras se sobressaem nessa dinâmica, possibilitando a instauração de sujeitos objetivados pela governamentalidade, são elas: a culpa, a má consciência e o ideal ascético, que permitem a regulação das práticas por meio das leis, da disciplina e da segurança.

Em *Vigiar e Punir*, Foucault (1999) caracteriza a microfísica do poder, descrevendo o modo como as relações produzem sujeitos que contribuem para a constituição do conjunto social por meio do controle dos corpos. Dessa forma, tanto as relações quanto as instituições (entre o discursivo e o não-discursivo), como a prisão, modificam-se para que “o velho esquema simples do encarceramento e do fechamento – do muro espesso, da porta sólida que impedem de entrar ou de sair – começa a ser substituído pelo cálculo das aberturas, dos cheios e dos vazios, das passagens e das transparências” (FOUCAULT, p. 144).

Percebe-se, portanto, o modo como Foucault se apropria da perspectiva genealógica de Nietzsche, operacionalizando-a junto à arqueologia do saber. Espera-se que a análise realizada anteriormente possa elucidar o modo como a Vontade de Potência enquanto interpretação atua nos arranjos de forças interpretativas e, por meio de impulsos, produz as diferentes perspectivas que, conduzidas pela Vontade de Verdade, buscam chegar a um estado dominância e manter-se.

Portanto, o método arqueogenealógico se opõe à busca por uma origem, distanciando-se da metafísica e abrindo espaço para o estudo da proveniência, que promove a articulação entre corpo e história, fazendo pensar nas emergências dos acontecimentos. Dessa forma, enquanto a arqueologia busca as condições de possibilidades dos acontecimentos e dos discursos, a genealogia olha para os arranjos de forças interpretativas em conflito que produzem perspectivas conduzidas à busca por se intensificar em potência de interpretação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da descrição, relação e entrecruzamento de enunciados nas descontinuidades da história, em diferentes espaços, em diferentes tempos, pode-se atestar que a sociedade de controle moral se ressignifica continuamente, reconfigurando-se por meio da Vontade de Verdade que cria um jogo de tensões em que as perspectivas que coabitam em um conjunto relacional buscam intensificar-se em potência e dominar as demais. Portanto, a Vontade de Verdade se estrutura como uma forma de manifestação da Vontade de Potência. A atualidade do discurso e das práticas se fundamenta nas condições de possibilidade, estando impressa na organização da história.

Pensa-se, assim, num sistema que não é fixo, mas plural, mutável, em que saber e poder se entrelaçam na formação de dispositivos, criando regularidades e possibilitando resistências.

Observa-se e constata-se, nesse estudo, que a emergência e a dispersão de enunciados propiciam a regularização, a normatização de valores de verdade, que, em contato com a multiplicidade, heterogeneidade, inscrita na formação de outros enunciados, gera a resistência, o enfrentamento de forças que provoca uma mudança na ordem que rege determinado momento historicamente situado, como assegura Veyne (2014): “Um certo regime de verdade e certas práticas formam assim um dispositivo de saber-poder que inscreve no real o que não existe, submetendo-o ainda à divisão do verdadeiro e do falso”.

A Vontade de Verdade conduz à uma moral (que busca o status de verdade absoluta) e que se propõe a conservar-se, manter-se, e se intensificar em potência de interpretação, o que leva à instituição de ações práticas como formas de manutenção de sua potência como força interpretativa.

Tendo isso em vista, é preciso entender como elementos essenciais deste estudo o sentimento de culpa, a má consciência e o ideal ascético, produzidos por dispositivos de segurança e disciplina que resultam no sentimento na demanda pelo castigo, normalizando essas práticas ao objetivar o sujeito por meio da governamentalidade. Percebe-se, portanto, que a justiça, como a moral e a verdade, não existe em essência, não é originária. Somente a partir das relações entre forças interpretativas se produzem as verdades, enquanto, nas práticas discursivas, regularizam-se os castigos, levando às vias de uma justiça que elabora, sobre os

valores morais instituídos pela perspectiva dominante, o que é certo e o que é errado, o permitido e o proibido.

O sistema de uma economia das compensações, como analisado por Nietzsche (1998) em *A Genealogia da Moral*, institui a troca como forma de manifestação da justiça. Percebe-se a culpa como uma dívida que deve ser sanada. As relações entre seres humanos em sociedade se dão, portanto, por meio de um contrato entre devedor e credor. O criminoso, como devedor, precisa compensar o dano causado de acordo com os valores morais vigentes.

Entende-se, portanto, que o ato de roubar para alimentar ocorre dentro do limite de exceção previsto pelo dispositivo de segurança, já que ameniza a culpa do roubo por meio do altruísmo que faz parte dos valores morais vigentes entendidos como "bons". Ainda assim, essa prática não é regular, isso demonstra que o indivíduo que vive em situação de escassez de comida e não rouba para atender às necessidades do próprio corpo, é constituído pela culpa, pela má consciência e pelo ideal ascético. Aquele que rouba pode ser visto pelo espectro da moral cristã, em que se perdoa o "pecador", como foi possível constatar nas imagens analisadas, não o tratando como criminoso, mas proporcionando a possibilidade de uma nova vida. Além disso, há um mecanismo disciplinar que potencializa o dispositivo de segurança por meio do castigo, entrando na lógica das compensações. Esse modo de perceber as relações de poder e saber demanda que se olhe ainda para o princípio da governamentalidade impressa na contemporaneidade, que objetiva o sujeito e cria ferramentas e instituições para o controle da população, conduzindo a práticas regularizadas pelo complexo relacional em que está inserido.

O sistema capitalista fortaleceu e aperfeiçoou a criação de sistemas de controle dos corpos, porém não excluiu a resistência, o que comprova a pressuposição recíproca entre regra e oposição. Veyne (2014) afirma: "[...] há regularidade em toda parte, uma vez que há poder em toda parte: constata-se que alguns se insurgem enquanto outros se deixam levar".

REFERÊNCIAS

ABEL, G. Verdade e Interpretação. **Cadernos Nietzsche**. n. 12, p 15-32, 2002.

ANDRADE, M. M. **Introdução à Metodologia do Trabalho Científico**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2006.

ARALDI, C. L. A Vontade de Potência e a Naturalização da Moral. **Cadernos Nietzsche**. n. 30, p 101-120, 2012.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada.** Trad. de Antônio Pereira de Figueredo. Rio de Janeiro: Encyclopaedia Britannica, 1980. Edição Ecumênica.

CAMARGO, G. A. Relações entre justiça e moral no pensamento de Nietzsche. **Estudos Nietzsche**. v. 2, n. 1, p. 79-97, 2011.

CASA NOVA, M. A. Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo. **Cadernos Nietzsche**. n. 10, p 27-47, 2001.

CELANI, M. A. A. **Questões de ética na pesquisa em Linguística Aplicada. Linguagem e Ensino**. V. 8, n. 1. Pelotas/ RS: 2004. p. 101-122.

COURTINE, J. J. **Decifrar o corpo**: pensar com Foucault. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

DENZIN, N. The art and politics of interpretation. In: DENZIN, N; LINCOLN; Y. (Eds.). **Handbook of qualitative research**. Califórnia: Sage, 1994.

DALMONTE, E. F. **Dispositivos midiáticos** – modos de mostrar, modos de olhar. In: XXXI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2008, Natal. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. Disponível em: < http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2008/resumos/R3-0324-1.pdf>. Acesso em 10 julho de 2015.

DELEUZE, G. Um novo arquivista. In: DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

_____. **A Arqueologia do saber.** Trad. de Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1995.

_____. **A ordem do discurso** – Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. **Vigiar e punir**: o nascimento da prisão. 20ª ed. Tradução Raquel Ramalhete. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

_____. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. (Col. Ditos e escritos, vol. II) Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Editora Nau, 2005.

_____. A "Governamentalidade". In: FOUCAULT, M. **Estratégia, poder-saber**: ditos e escritos, vol. IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 281-305.

_____. Eu sou um pirotécnico. In: POL-DROIT, Roger. Michel Foucault: **entrevistas**. São Paulo: Grall, 2006a.

_____. **As Palavras e as Coisas**: uma Arqueologia das Ciências Humanas. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Segurança, território, população**. Trad. De Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **A ordem do discurso**. 19 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. Resposta a uma questão. In: FOUCAULT, M. **Repensar a política**. (Col. Ditos e escritos, VI), Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ITAPARICA, A. L. M. Relativismo e circularidade: a vontade de potência como interpretação. **Cadernos Nietzsche**. n. 27, p 239-255, 2010.

LANKSHEAR, C; KNOBEL, M. A pesquisa como investigação sistemática. In: ____. **Pesquisa pedagógica**: do projeto à implementação. Porto Alegre: Artmed, 2008. p. 31-43.

LINGIS, A. A Vontade de Potência. **Educação e Realidade**. n. 28, v. 1, p 11-20, 2003.

MACHADO, R. **Nietzsche e a verdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MARTON, S. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2ª ed., 2000.

MECA, D. S. Vontade de potência e interpretação como pressupostos de todo processo orgânico. **Cadernos Nietzsche**. n. 28, p 13-47, 2011.

MOREIRA, H; CALEFFE, L. G. **Metodologia científica para o professor pesquisador**. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2008.

Müller-Lauter, W. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacoia. São Paulo: Annablume, 1997.

NASCIMENTO, M. A. O Trágico, a moral, o fundamento. **Cadernos Nietzsche**. n. 4, p 35-50, 1998.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

_____. **Genealogia da Moral**. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

_____. **Aurora**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **A Gaia Ciência.** 1. ed. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Crepúsculo dos ídolos, ou como filosofar com o martelo**. Trad. de Jacqueline Valpassos. São Paulo: Golden Books/ DPL, 2006.

_____. **O anticristo**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Humano, demasiado humano**. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

_____. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ORLANDI, L.B.L. Do enunciado em Foucault à teoria da multiplicidade em Deleuze. In: TRONCA, I.A. (org.). **Foucault vivo**. Campinas: Pontes, 1987.

PRADO FILHO, K. Diversidade e diálogo: reflexões sobre alguns métodos de pesquisa em psicologia. In: ZANELLA, A. V. **Interações**. vol. XII, n. 22. p. 11-38. Juldez 2006, Universidade de São Marcos.

SANDÍN ESTEBAN, M. P. **Pesquisa qualitativa em educação**: fundamentos e tradições. Porto Alegre: AMGH, 2010.

VEYNE, P. **Foucault**: seu pensamento, sua pessoa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

VIANA, N. “Luta de classes e universo cultural”. **Revista Letra Livre**. Rio de Janeiro: Ano 11, n. 45, 2006.