

Para uma genealogia da alma: consonâncias e dissonâncias entre Nietzsche e Foucault

On the genealogy of soul: consonances and dissonances between Nietzsche and Foucault

Antonio Edmilson PASCHOAL
(Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR)

Resumo

Este estudo busca identificar a concepção de alma presente em algumas passagens das filosofias de Nietzsche e Foucault. Tomaremos como hipótese de trabalho que o fato de ambos os filósofos lançarem mão do procedimento genealógico em suas investigações, não os leva a resultados semelhantes. Ao contrário, conforme veremos, ao tratar do tema da alma Foucault opera uma interessante transgressão em relação ao pensamento de Nietzsche.

Palavras-chave: alma; genealogia; Nietzsche; Foucault.

Abstract

This study aims at investigating the concept of soul as it appears in some passages of Nietzsche's and Foucault's philosophies. We start with the hypothesis that, although both philosophers have made use of the genealogical method in some of their investigations, they did not arrive at the same conclusions. On the contrary, as we will see, as he analyses the theme of the soul, Foucault introduces, at the same time, an interesting transgression in Nietzsche's thought.

Key-works: genealogy; soul; Nietzsche; Foucault.

Introdução

O termo “alma” recebe um grande número de registros na cultura ocidental, como, por exemplo, alma como o sopro da vida, alma imortal, alma saída

das mãos do criador, alma como caráter, ou então, num sentido mais amplo, alma de um povo, do homem moderno, da música, etc. Contudo, é clara a predominância, nessa mesma cultura de duas interpretações opostas sobre a alma. Uma representada pela concepção judaico-cristã, na qual se tem a noção

de alma imortal, pura, uma criação divina designada como o sopro vital que o homem recebe e que confere vida a um corpo modelado do barro. (GÊNESIS, 2, 7) Outra representada pela visão materialista-mecanicista de mundo, na qual não se admite a existência da alma. Essas duas posições antagônicas acabam ocupando o cenário cultural de tal forma que parece sobrar pouco espaço para outras concepções como, por exemplo, “‘alma mortal’, ‘alma como pluralidade do sujeito’, ‘alma como estrutura social dos impulsos e afetos’”, etc.¹ (NIETZSCHE, 1992, p. 19)

Longe de assumir alguma posição naquele antagonismo, queremos considerar a possibilidade de se abandonar essas duas posições extremas, especialmente em função de seus limites: a materialista-mecanicista, em função da “inabilidade dos naturalistas que mal tocam na ‘alma’ e a perdem”; (NIETZSCHE, 1992, p. 19) a judaico-cristã, porque, ao tomá-la como o traço constitutivo do homem, aquilo que confere a ele sua dignidade, parece perder, justamente, o corpo.

Antes, pretendemos investigar uma concepção que se encontra naquele espaço reservado às “outras concepções de alma”. Trata-se da alma como resultado de um processo de subjugações no qual forças atuam e deixam suas marcas. Uma idéia que, embora esteja distante das duas primeiras, mantém resquícios de ambas: da materialista, pois, a alma entendida como superfície de inscrições não deixa de possuir um caráter material, não podendo, inclusive, ser dissociada do corpo; e da cristã, pois a caracterização da alma, como nos interessa, se faz como uma paródia da concepção cristã, considerando inclusive a hipótese da modelagem, a qual se tem em relação ao corpo, porém, para dar forma a uma alma.

Essa concepção de alma como resultado de um processo de imposição de forças, que implica em certa revisão no modo como tradicionalmente são correlacionados corpo e alma, encontra-se presente em passagens da filosofia de Nietzsche e é utilizada em alguns momentos por Foucault. Assim, tendo em vista a alma e sua gênese como se encontra nessa concepção, pretendemos mostrar que existem semelhanças entre a idéia de alma presente na afirmação “o objetivo deste livro: uma história correlativa da alma moderna...”, (FOUCAULT, 1987, p. 26) e a desenvolvida por Nietzsche, em particular nos seus escritos posteriores ao *Zaratustra*, nos quais se refere à “alma” como produto de certas violências cujos efeitos não se limitam ao corpo.

Em ambos os casos, ela é produto, alvo e instrumento de poder. Uma alma que existe, tem uma realidade e é produzida permanentemente. Contudo, conforme pretendemos frisar, tais similaridades são aparentes, pois dificilmente se poderia apontar em Foucault uma teoria sobre a alma que extrapolasse o diagnóstico feito sobre o homem moderno, ao passo que, em Nietzsche, é fácil notar que ele não quer se livrar “da ‘alma’ mesma, renunciando a uma das mais antigas e veneráveis hipóteses”, (NIETZSCHE, 1992, p. 19) como fazem os naturalistas.

Assim, não obstante o próprio Foucault apontar Nietzsche como o filósofo que permite a ele declarar-se “filósofo”,² na medida em que ambos fazem um diagnóstico do presente, nem por isto sua relação com o autor de *Assim falou Zaratustra* pode ser relegada ao campo das coincidências e continuidades. Do mesmo modo como não se pode inferir que o trabalho de Foucault seria apenas uma reaplicação, em um contexto diferente, de um “método” inventado

¹ Faremos as citações indicando o nome do autor, o ano da edição e a página. Desta forma, o leitor pode encontrar facilmente a referência completa na bibliografia ao final do texto.

² O significado de Nietzsche para seu trabalho é assinalado por Foucault como segue: “é bem possível que o que faço tenha algo a ver com a filosofia, sobretudo na medida em que depois de Nietzsche, a filosofia apresenta como tarefa diagnosticar e não tentar dizer uma verdade que possa valer para todos e para todos os tempos. Eu cuido de diagnosticar, de realizar um diagnóstico do presente: dizer o que nós somos hoje e o que significa hoje dizer o que somos. Este trabalho de escavação sob nossos pés caracteriza desde Nietzsche o pensamento contemporâneo. Neste sentido, posso me declarar filósofo” (FOUCAULT, 2001a, p. 606).

por Nietzsche. Algo que terminaria por apresentar novos resultados de pesquisa, sem, no entanto, oferecer qualquer acréscimo em termos filosóficos.³

Acerca da utilização da filosofia de Nietzsche por Foucault

Seria um contra-senso olhar para a filosofia de Foucault desconsiderando suas fontes ou tomando-a como tributária exclusivamente de Nietzsche. Foucault é um pensador do século XX e não faz uma filosofia desvinculada de seu tempo. Sendo assim, o entendimento de seu pensamento passa pela compreensão do modo como ele se apropria de suas fontes e como, a partir delas, produz sua própria filosofia, sem que, para isso, tenha de inventar os dados e pressupostos com os quais trabalha.

Tomando-se particularmente sua relação com Nietzsche, não se pode desconsiderar ainda que, desde sua primeira leitura do filósofo, em 1953, até a última declaração a respeito do autor do *Zaratustra*, em 1984: "sou simplesmente nietzschiano", (FOUCAULT, 2001b, p. 1523) existe um grande intervalo preenchido por uma obra que se movimenta de forma dinâmica, acolhendo leituras, sofrendo influências e, mesmo no que tange a Nietzsche, utilizando-o de diferentes formas.

A variedade de utilizações que Foucault faz de Nietzsche e de sua filosofia, pode ser descrita tendo em vista três apropriações distintas. A primeira se encontra na *História da loucura na idade clássica* (1962), e nos textos correlatos a essa obra. Neles, Foucault lança mão do pensamento de Nietzsche, especialmente aquele explicitado em *O nascimento da tragédia*, para fazer o contraponto entre as duas

formas de consciência que identifica na cultura ocidental: a crítica e a trágica. Neles, também, toma o próprio filósofo – Nietzsche – por seu caráter de desrazão, pela loucura à qual remete e por reabilitar a linguagem da loucura.

A segunda aparece em outros escritos da década de sessenta, como, por exemplo, *As palavras e as coisas* (1966) e *Arqueologia do saber* (1969), nos quais Foucault faz uma arqueologia das ciências do homem. Nesse caso, a filosofia de Nietzsche é útil para definir um modo de apropriação da história e também para realizar a crítica à noção de sujeito, em especial ao *cogito* cartesiano, e também às noções metafísicas de veracidade, finalidade e totalidade, próprias às filosofias sistemáticas. Foucault utiliza, então, aspectos que na filosofia de Nietzsche são encontrados, por exemplo, em "Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral", quando o discípulo de Dionísio discute os limites do intelecto humano frente ao conhecimento, e também em *Humano, demasiado humano*, quando expõe o caráter demasiado humano de certos valores morais e de certas proposições metafísicas, que são tomados pela tradição como eternamente dados, como se fossem princípios inabaláveis a partir dos quais se poderia julgar o mundo e a vida.

A terceira apropriação ocorre especialmente nos escritos produzidos a partir do início da década de setenta, quando Foucault abandona a idéia de uma autonomia dos discursos e passa a considerá-los em relação a jogos de poder. Nesse momento, o Nietzsche utilizado é o dos textos posteriores a *Assim falou Zaratustra*, quando a doutrina da vontade de poder e o procedimento genealógico passam a constituir parte de uma linguagem própria utilizada por Nietzsche para tratar de temas próprios.⁴ Na

³ Em artigo a ser publicado na "Revista de Filosofia 'Aurora'" da PUCPR/PUCSP, número 26, segundo semestre de 2008, exploramos a relação entre Nietzsche e Schopenhauer a partir da proposição de Zaratustra: "Retribui-se mal um mestre, quando se permanece sempre e somente discípulo". A mesma verificação pode ser feita na relação Foucault – Nietzsche. O ser "simplesmente nietzschiano" de Foucault, (FOUCAULT, 2001b, p. 1523) não corresponde, ao certo, à idéia de ser "simplesmente discípulo". (NIETZSCHE, 1994, p. 92).

⁴ Conferir: PASCHOAL, 2005, p. 45.

obra de Foucault esses temas estão presentes desde *A ordem do discurso*, de 1970, porém, assumem um papel preponderante a partir de “Nietzsche, a genealogia e a história”, de 1971, não podendo ser desconsiderados quando se lê *Vigiar e Punir*, de 1975, ou outras obras desse período.

Se na década de sessenta, Nietzsche fornecia a Foucault subsídios para um modo peculiar de olhar para a história e para a crítica à metafísica, na década seguinte ele é utilizado na medida em que permite a Foucault pensar a constituição do sujeito sem ter de adotar a linguagem da metafísica. A partir de então, Foucault toma a genealogia como uma investigação acerca da emergência de algo (*Entstehungsgeschichte*): uma instituição, um costume, ou a alma. Algo que não é entendido como uma “coisa”,⁵ mas como uma superfície de inscrições, onde permanecem registradas as marcas das dominações e imposições ocorridas no passado, antes de se chegar ao que dele conhecemos hoje. Neste sentido, cabe ao genealogista a tarefa de buscar a proveniências de tais marcas, e à genealogia, o estatuto de uma crítica do presente.

Tal crítica tem por pressuposto a fluidez de sentidos e formas do que existe. Nada é dado ou está pronto desde sempre. Olhando para o homem, por exemplo, o genealogista enxerga o resultado de processos de subjugação e imposição de sentidos, por meio de ininterruptos mecanismos de controle e vigilância, mas, também, um feixe inesgotável de possibilidades, como é próprio a um “animal ainda não determinado”, (NIETZSCHE, 1992, p. 65) e que pode tomar a si mesmo como obra de arte. (FOUCAULT, 1988, p. 15) Uma percepção que o convida a envolver-se deliberadamente com seu

objeto de estudos e a buscar produzir resultados nada *desinteressados*.

Para o genealogista, aquilo que os outros filósofos se habituaram a chamar de realidade, corresponde a um estado de forças, ao resultado de reivindicações de poder. O mesmo valendo também para a sua própria filosofia, que é uma estratégia de domínio em determinadas configurações de poder, nas quais toma parte e assume uma posição, buscando, ao seu modo, desestabilizar outras posições e dominar, impondo-se sobre elas. Também a sua vontade de verdade é uma vontade de poder.

É certo que há uma mudança significativa entre as obras de Foucault da década de setenta e as da década de oitenta, quando ele volta suas preocupações de um “governo dos outros”, para um “governo de si”, e focaliza suas pesquisas na Antiguidade, ocupando-se de “práticas de si”, sob a ótica de uma “estética da existência”. A despeito dessas mudanças, no entanto, consideramos que Foucault segue inserido numa perspectiva genealógica. Ele faz uma “genealogia do homem do desejo”, (FOUCAULT, 1988, p. 16) uma genealogia da ética, mas ainda uma genealogia.⁶

Disparidades que não podem ser desconsideradas

Considerando-se a pluralidade de fontes utilizadas por Foucault, em especial na década de sessenta, quando Nietzsche é uma referência entre outras, é possível afirmar que uma similaridade entre os dois filósofos, enquanto um procedimento

⁵ Desenvolvemos esta questão em: PASCHOAL, 2005, p. 79.

⁶ O objeto deste estudo é *Vigiar e punir*, uma obra da década de setenta. Por este motivo, referimo-nos muito rapidamente aos textos da década seguinte, sem a preocupação de detalhar as diferenças entre os dois períodos no que se refere à genealogia. É interessante notar, porém, que, a partir da idéia que aqui defendemos, a genealogia não é um “método” de estudo da história, mas uma crítica do presente: uma forma de desestabilizar certos discursos e certas configurações de poder permitindo a emergência de outros. As diferenças que podem ser apontadas, por exemplo, entre uma genealogia de formas de punição, por um lado, e uma genealogia do sujeito do desejo, por outro, poderiam ser úteis para nosso propósito: ressaltar a idéia da liberdade do genealogista em seu olhar para o passado como uma ferramenta de sua crítica ao presente.

investigativo, restringe-se aos momentos em que ambos se declaram genealogistas. Ou seja, entre o trabalho que se expressa em Nietzsche após o *Zarathustra* e em Foucault após o artigo de 1971. Mesmo nesses casos, porém, em que parecem ganhar relevo as semelhanças entre ambos, as diferenças não podem ser desconsideradas.

Um primeiro exemplo de tais diferenças aparece quando se observa o papel atribuído por cada um à figura de Sócrates na cultura ocidental. Para Nietzsche existe uma linha de continuidade entre Sócrates e a modernidade. A crise de valores identificada por ele na modernidade tem suas raízes na Grécia e em especial em Sócrates, acusado de promover uma moral que coloca a vida em julgamento e que se desdobra numa condenação deste mundo.⁷ Sócrates é apontado por Nietzsche como um sintoma da decadência e do adoecimento da cultura grega. Um adoecimento que continua com o cristianismo, uma vez que não há, segundo ele, um rompimento entre o movimento iniciado por Sócrates e Platão e o cristianismo, caracterizado como “platonismo para o ‘povo’”. (NIETZSCHE, 1992, p. 8) Por sua vez, Foucault, especialmente no seu curso de 1982, intitulado *A hermenêutica do sujeito*, identifica Sócrates como um educador voltado para a produção do conhecimento de si (*gnôthi seautón*), necessário para se chegar a um cuidado de si (*epimelêia heautoû*), que não significa uma negação da vida.⁸ Tal negação advém, segundo Foucault, do cristianismo que, embora lance mão de técnicas já conhecidas pelos gregos e romanos, confere a elas um novo sentido, passando a ser – somente então – uma renúncia de si.⁹

Enquanto para Nietzsche a modernidade, e a *décadence* que a caracteriza, é o desdobramento lógico – e poderíamos dizer: ininterrupto – do niilismo:

um movimento que tem suas raízes em Sócrates e no cristianismo; para Foucault, a história da emergência de algo considera especialmente rompimentos e o delineamento de períodos precisos, em que este algo se torna possível, para, em seguida, desfeita aquela configuração, desaparecer. É o que se tem, por exemplo, nas análises que apontam o suplício como próprio à Idade Clássica (segunda metade do século XII até o final do século XVIII) e a prisão, como a forma de punição própria à modernidade (a partir do final do século XVIII e início do século XIX).

É certo que também Nietzsche fala em “transformações conceituais” e “transvaloração de valores”, como se tem, por exemplo, na reinterpretação escrava da moral nobre,¹⁰ porém, mesmo nesses casos, ele não trabalha com datas que recortariam aquele processo de *décadence* característico da cultura ocidental e que marcariam, por exemplo, o fim da moral nobre e o início da moral escrava. No máximo Nietzsche faz menção a “um período pré-moral da humanidade” em que o “imperativo ‘conhece-te a ti mesmo’ ainda não era conhecido” em oposição aos “últimos dez milênios”, em que se chegou gradualmente “ao ponto em que é a origem da ação e não mais as conseqüências que determina o seu valor”. (NIETZSCHE, 1992, p. 38) As formas de valoração próprias à moral nobre e à escrava, contudo, convivem, “até mesmo no interior de uma mesma alma”. (NIETZSCHE, 1992, p. 172)

Ambos estão preocupados em mostrar que algo existente não “é”, no sentido metafísico, mas corresponde ao resultado de processos de subjugação, os quais estão sujeitos a assumir novas formas num incessante conflito de forças. Contudo, enquanto Nietzsche parece enfatizar a idéia da fluência e mutabilidade do que existe, Foucault concentra-se na descrição da complexa rede de relações que confere

⁷ Como se tem, por exemplo, em *O nascimento da tragédia* e em *O crepúsculo dos ídolos*, especialmente na seção intitulada “O problema de Sócrates”.

⁸ Conferir: FOUCAULT, 2004, p. 73.

⁹ Conferir: FOUCAULT, 2004, p. 395.

¹⁰ Por exemplo, na primeira dissertação de *Para a genealogia da moral* e também em *Além de Bem e Mal*, aforismo 260.

a sustentabilidade, por exemplo, para o exercício físico da punição: a prisão. Neste sentido, enquanto Nietzsche deixa claro que o conflito, mesmo tendo um vencedor, não está “resolvido”, mas segue “se aprofundando sempre mais”, (NIETZSCHE, 1987, p. 52) Foucault enfatiza, não apenas os fatores, do passado, que permitem a algo impor-se, mas a rede de relações que o mantém sendo. É o que se tem, por exemplo, na questão que fecha a segunda parte de *Vigiar e punir*: “O problema é, então, o seguinte: como é possível que o terceiro [a prisão] tenha finalmente se imposto?”. (FOUCAULT, 1987, p. 116) Esta questão é respondida nas partes seguintes do livro, quando seu autor descreve os mecanismos disciplinares e a rede carcerária como o ambiente próprio para o funcionamento do tipo de punição que substitui, com a prisão, o jogo social dos sinais de castigo próprios ao suplício.¹¹

São bem caracterizadas também as diferenças entre ambos no que tange à questão do poder. Enquanto Nietzsche se ocupa com uma noção de poder como *quanta* de forças em conflito, numa compreensão do mundo como “‘vontade de poder’, e nada mais”, (NIETZSCHE, 1992, p. 43) algo que pode ser agrupado numa “doutrina”; Foucault, embora tributário da idéia geral de forças em conflito de Nietzsche, “não se pergunta o que é o poder, mas como funciona”. (CASTRO, 2004, p. 249) Seu olhar está voltado para questões como o poder psiquiátrico, o biopoder, além da disciplina e da governamentalidade, enfim, para o exercício do poder e para as técnicas utilizadas para esse exercício.

Outra temática, que em Nietzsche aparece ligada ao procedimento genealógico e à doutrina da vontade de poder e desconsiderada por Foucault, é a dos tipos de homem. Embora se possa estabelecer uma correlação entre o “último homem” do *Zaratustra*

e o “indivíduo disciplinado”, subjugado, dócil e produtivo de *Vigiar e punir*; ou então entre os meios de que o “sacerdote ascético” lança mão para a formação do “rebanho” e as “técnicas e dispositivos disciplinares”, é mister reconhecer que Foucault não trabalha com tipos psicológicos de homem. Ao passo que em Nietzsche tem-se a caracterização de tipos como: o homem do ressentimento, o escravo, o nobre, o destacado, o tipo mais elevado de homem, etc.

Outro ponto de discrepância corresponde à preocupação de Nietzsche com o futuro do homem: o problema da “meta”, anunciado, por exemplo, no prólogo de *Além de Bem e Mal*. Questões como: para onde voltar suas esperanças? que tipo de homem irá conferir novamente à terra um sentido? como se afigura hoje o tipo mais elevado de homem? não se apresentam para Foucault, em especial na década de setenta. E mesmo na década de oitenta, quando ele se ocupa de um “cuidado de si”, não o faz com vistas a um tipo ideal de homem, que poderia ser pensado como uma meta para o homem, uma utopia. Uma idéia que, embora controversa, pode ser sustentada a partir dos escritos de Nietzsche.

Outra peculiaridade a ser considerada: Nietzsche descreve os tipos de homem pela constituição de sua “alma”. Por exemplo, ao caracterizar o tipo destacado (*Vornehm*), afirma que ele se diferencia dos demais justamente por possuir uma “alma nobre”, que “tem reverência por si mesma”, (NIETZSCHE, 1992, p. 192) que não permite ser tomada como meio, pois se reconhece como meta. Tal conotação conferida ao termo “alma”, sem eco nos escritos de Foucault, ilustra a idéia posta anteriormente, de que Nietzsche não parece renunciar à hipótese da alma, mas tão somente à pretensão cristã de um “atomismo da alma”, mantendo o termo, por exemplo, quando quer falar de uma “estrutura

¹¹ Talvez neste ponto, se possa identificar um tributo de Foucault às suas fontes do século XX, como por exemplo, o estruturalismo que, embora não seja uma marca decisiva no seu pensamento da década de setenta, termina constituindo uma diferença sutil, porém significativa em relação a Nietzsche, um autor que dialoga com fontes do século XIX.

social dos impulsos e afetos". (NIETZSCHE, 1992, p. 19) Neste sentido, torna-se claro que em Nietzsche a idéia de alma entendida como superfície sobre a qual ficam registradas as marcas de acontecimentos que tiveram o corpo como alvo, e cujos efeitos ultrapassam os limites do corpo, é apenas uma das interpretações sobre a alma que deve ganhar cidadania ao se retirar a prevalência da alma como sopro divino.

A gênese da alma no pensamento de Nietzsche

A polissemia do termo "alma" em Nietzsche recobre um campo que ultrapassa qualquer hipótese defendida neste trabalho. Por exemplo: "a alma de um povo" (NIETZSCHE, 1988a, p. 265), "alma alemã" (1988a, p. 266), "da filosofia" (1988c, p. 106), "da música" (1988a, p. 454), etc. Para além dessas mais variadas utilizações do termo, às quais não poderíamos deixar de acrescentar a de uma "alma nobre" e suas implicações, pretendemos destacar uma noção em que a alma pode ser avaliada por sua saúde, (2001, p. 144) que é alvo de um cuidado que visa a sua cura (2004, p. 45) e que pode até mesmo morrer (1994, p. 36).

Longe, portanto, da clássica divisão entre corpo e alma, (1988b, p. 539) e em especial da idéia de penalizar o corpo para salvar a alma (1994, p. 30 e 51), o filósofo enfatiza uma unicidade, em alguns momentos referindo-se à alma por meio de aspectos tradicionalmente atribuídos ao corpo, por exemplo, uma alma magra, (NIETZSCHE, 1994, p. 31) que pode padecer de fome, (1994, p. 43) ou ser prodigalizada justamente por ser transbordante (1994, p. 32). Em outros momentos, ampliando o significado do termo corpo e caracterizando-o como "uma estrutura social de muitas almas" (1992, p. 25). Neste sentido, a palavra

"alma", ou, no caso, "almas", passa a designar um universo amplo de impulsos e instintos correlatos ao corpo. É essa alma, plural, complexa e indissociável do corpo, que está em foco quando Nietzsche delinea "o território de caça reservado para o psicólogo nato e amigo da 'grande caça'". Trata-se da "alma humana e suas fronteiras, a amplitude até aqui alcançada nas experiências humanas interiores, as alturas, profundezas e distâncias dessas experiências, toda a história da alma *até o momento*, e suas possibilidades inexauridas". (1992, p. 51)

É também acerca dessa alma que ele afirma: "não se pode extinguir da alma de um homem o que seus ancestrais fizeram com maior prazer e maior constância". Observe-se, contudo, que um pouco mais adiante, no mesmo texto ele diz: "não é possível que um homem *não* tenha no corpo as características e predileções de seus pais e ancestrais" (NIETZSCHE, 1992, p. 180). Essa inversão proposital atende certamente o propósito de colocar no mesmo registro corpo e alma, e ambos constituídos, marcados e forjados pelas "experiências humanas anteriores".

Enfatiza-se ainda em Nietzsche a noção de alma como o resultado das tensões constitutivas do homem e que o caracterizam como "inesgotado para as grandes possibilidades". Ele é *criador e criatura* ao mesmo tempo, barro e oleiro, uma metamorfose da qual não se sabe previamente o resultado. Tal noção implica na pergunta: como é possível para ele alcançar seu supremo brilho? Uma pergunta que só pode ser feita tendo em vista um animal, uma planta que pode ser cultivada, mas que também se encontra frente à possibilidade de sua degeneração.

Segundo Nietzsche, o fator que permitiu ao homem chegar às alturas foi a imposição a ele de condições opostas, adversas, perigosas: "a tensão da alma na infelicidade que lhe cultiva a força, seu tremor ao contemplar a grande ruína, sua inventividade e valentia no suportar, persistir, interpretar, utilizar a

desventura, e o que só então lhe foi dado de mistério, profundidade, espírito, máscara, astúcia, grandeza – não lhe foi dado em meio ao sofrimento, sob a disciplina do grande sofrimento?” (NIETZSCHE, 1992, p. 131). O contrário desse homem submetido ao grande sofrimento e cuja alma é um campo de batalha, é o homem da alma pequena, o “sem alma”. Aquele que acredita ter encontrado a felicidade e que se deleita em pequenas alegrias, reduzindo o sentido de sua existência ao ideal hedonista de manutenção de pequenos prazeres e ao cuidado em evitar conflitos que possam abalar sua “felicidade” de membro de um rebanho pacificado.

Tal situação paradoxal, que correlaciona a violência ao aprofundamento do mundo espiritual no homem é também tematizada na Segunda Dissertação da **Genealogia**. Nela o filósofo aponta o processo de sociabilização do homem, que se inicia no momento em que a natureza se propôs a criar um animal ao qual seria permitido fazer promessas e se caracteriza pelo seu afastamento da vida regulada pelos instintos, como um dos fatores que produziram nele o alargamento de seu mundo interior. Tal é a origem daquilo que o homem vai chamar de sua “alma”, segundo Nietzsche. Uma origem nada pura de uma alma que tampouco teria saído das mãos do criador, porém, da violência que caracteriza aquele processo de sociabilização, do qual o homem traz as marcas. Nesse processo, a alma não é apenas uma superfície de inscrições, mas constituída, forjada, modelada.

A alma moderna em julgamento segundo Foucault

O conceito de alma, como nos interessa em Foucault, encontra-se na primeira parte do seu livro de 1975: *Vigiar e punir*, na qual, a alma aparece como “produzida permanentemente”, como um “efeito e instrumento de uma anatomia política”.

(FOUCAULT, 1987, p. 32) Uma concepção, como se pode observar, que tem suas raízes na filosofia de Nietzsche.

Dentre os pressupostos nietzschianos a partir dos quais Foucault faz uma genealogia da alma moderna, destacamos: primeiro, que a alma que habita o homem moderno, não é algo “indestrutível, eterno, indivisível”, (NIETZSCHE, p. 19) que teria suas origens, por exemplo, num miraculoso sopro divino, mas um produto, uma invenção, o resultado de certas combinações de forças; segundo, que tal invenção se fez em um determinado jogo regido por certas regras; terceiro, que estas regras podem ser reapropriadas para novos fins e; quarto, que a genealogia é um instrumento que permite esse tipo de reapropriação.

Na primeira parte de *Vigiar e punir*, Foucault afirma que sua intenção não é, pura e simplesmente, fazer uma “história da violência na prisão”, ou do poder punitivo, mas “uma genealogia ou uma peça para uma genealogia da ‘alma moderna’”. (FOUCAULT, 1987, p. 31) A alma é tomada, então, como superfície na qual se inscreveram as vivências e os percalços da aventura humana. Porém, no caso de Foucault, não se trata da “alma” como resultado de um longo processo civilizatório, mas da “alma moderna”, que diz respeito exclusivamente a um homem localizado e datado: Europa; séculos XIX e XX.

A respeito desta “alma”, não seria correto afirmar que se trate de um traço do indivíduo, na medida em que traduziria sua identidade; também não seria correto entendê-la como uma realidade sobre-humana ou uma substância; nem mesmo um espírito que se produz na história, ou o espírito de uma época; uma ideologia ou ainda uma ilusão. Segundo Foucault, “ela existe, (...) tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são fixados em um aparelho de produção e controlados durante toda a existência.” (FOUCAULT, 1987, p. 31)

Com esses termos Foucault não está tentando apresentar uma gênese da alma humana diferente daquela que se tem, por exemplo, no cristianismo. Não se trata de explicar um mesmo fenômeno por meio de outro método, tentando chegar a conclusões diferentes. Trata-se de outro fenômeno. Um fenômeno que nada tem a ver com a alma cristã. Segundo ele, “diferentemente da alma representada pela teologia crista, [esta alma] não nasce faltosa e merecedora de castigo, mas nasce antes de procedimentos de punição, de vigilância, de castigo e de coação”. (FOUCAULT, 1987, p. 31)

Ela corresponde a uma realidade incorpórea que “habita” o homem (esse homem moderno) e “o leva à existência”. Ela é parte integrante de um complexo jogo de sujeição sobre o homem, o instrumento de uma anatomia política. Trata-se do “elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder”. (FOUCAULT, 1987, p. 31) Ela é, portanto, o indício, o produto da ação das forças que constituem o homem moderno e, ao mesmo tempo, um instrumento para o exercício de poder por parte de tais forças.

Dentre esses efeitos do poder que esta alma permite, destaca-se a constituição de um tipo de homem dócil e produtivo, característico do “humanismo moderno”, segundo Foucault. (1987, p. 130) Ou seja, a produção de corpos dóceis e produtivos, que somente chegam a tais características, por serem habitados por essa alma que é “uma peça do domínio exercido pelo poder sobre o corpo”, o que em última instância permite a Foucault inverter ironicamente a velha proposição e afirmar: “a alma, prisão do corpo”. (1987, p. 31-32)

Considerações finais

É certo que existem semelhanças na concepção de alma encontrada nos escritos de Nietzsche e de

Foucault aqui apontados. Em especial, a alma como um produto, cuja constituição e alcance constituem o “campo de caça do psicólogo nato”. Contudo, como se trata de um *campo de caça* e não de uma *presa* específica a ser perseguida, as dessemelhanças destacam-se mais do que as semelhanças. Assim, a coincidência observada na utilização da palavra alma deixa lugar para coisas diferentes quando se investiga o significado que o termo possui em cada uma das duas filosofias.

Também no que se refere ao procedimento de cada um dos dois psicólogos em suas *caçadas*, o que chama a atenção são as diferenças que permitem afirmar que a genealogia não se reaplica como se fosse um “método”, mas se reinventa a cada momento e a cada nova situação. Ela é um instrumento de trabalho, como o próprio Nietzsche o é para Foucault: uma ferramenta. Neste ponto, contudo, tem-se ao certo o aspecto mais importante a ser considerado: o *interesse* do genealogista. Seu olhar para o passado se faz a partir do que pretende desestabilizar no presente. A partir de tal necessidade, ele busca construir uma argumentação histórica que não é propriamente uma história universal, mas uma “*história efetiva*”. (NIETZSCHE, 1993, p. 254)

Donde, a principal semelhança entre ambos: a liberdade em fazer experimentos com a história a partir do interesse em desestabilizar certas configurações de poder do presente. É essa liberdade, e não aquela variedade de resultados dissonantes, em sua grande maioria, que permite a alguém dizer-se genealogista. Foucault não se diz genealogista por ter optado por um suposto “método genealógico”, que permitiria a ele chegar a novas verdades sobre a história que iria corrigir erros de outros historiadores.

Por fim, aquela dose de transgressão exigida do genealogista é da mesma ordem daquela proposta por Zaratustra, para quem, permanecer simplesmente discípulo é uma péssima retribuição a um mestre. Neste sentido, a traição pode ser lida como uma boa forma de retribuir ao mestre. Nesse contexto é possível

entender a expressão de Foucault: “sou simplesmente nietzschiano”, seguida da explicação, segundo a qual isto não implica em uma fidelidade aos textos nietzschianos. (FOUCAULT, 2001b, p. 1523)

Referências

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1981.

CASTRO, E. El *Vocabulario de Michel Foucault*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2004.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Trad. Lígia M. Pondé Vassalo. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1987b.

_____. *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*. 5. ed., Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *História da loucura na idade clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Netto. 2. ed., São Paulo, Perspectiva, 1989.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989b, p. 15 - 37.

_____. *As palavras e as coisas*. Uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma Tannus Muchail. 5. ed., São Paulo, Martins Fontes, 1990.

_____. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001. Vol. I, 2001a.

_____. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001. Vol. II, 2001b.

_____. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 9. ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2003.

_____. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio A. Fonseca e Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV. Nachlassene Schriften 1870-1873*. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Walter de Gruyter, 1988a.

_____. *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Walter de Gruyter, 1988b.

_____. *Nachgelassene Fragmente 1875-1879*. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Walter de Gruyter, 1988c.

_____. *Obras incompletas*. Vol. I e II. Trad. Rubens R. Torres Filho. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. *Além do bem e do Mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Ed. Schwarz Ltda, 1992.

_____. *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. 3. aufl. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Walter de Gruyter, 1993.

_____. *Assim falou Zaratustra*. 7. ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A. 1994.

_____. *Humano, demasiado humano*. São Paulo SP, companhia das letras, 2000.

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Schwartz Ltda, 2001.

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

PASCHOAL, A. E. *A genealogia de Nietzsche*. 2. ed. Curitiba: Champagnat, 2005.