

A amizade na perspectiva de M. Foucault

RESUMO

O presente estudo tem como objetivo apresentar o conceito de amizade em Michel Foucault a partir de sua relação com o poder e a ética. Sendo a amizade uma relação de poder, nossa hipótese é de que ela é a melhor relação do ponto de vista ético, entendendo-se ética como sendo aquela relação em que cada um é convidado a cuidar de si e a estimular o outro para que também cuide de si. Quando vivenciada na perspectiva da ética do cuidado de si, a amizade é capaz de suscitar grandes mudanças nas relações de poder, tornando as pessoas mais livres, menos governadas. Pensar a partir da amizade é lançar o desafio para que novos modos de relacionamentos possam surgir e assim também novas formas de subjetividade e de sociabilidade.

Palavras-chave: Foucault; Governo de si; Governo do outro; Amizade; Ética do cuidado de si.

ABSTRACT

The study here presented has the goal of exhibiting the concept of friendship in Michel Foucault, from its relation to power and ethics. Given that friendship is a relationship of power, our hypothesis is that it is the best relationship from the ethical viewpoint, considering ethics as being that relation in which each one is invited to take care of oneself and to stimulate the other to do the same as well. When lived in the perspective of ethics of the care for self, friendship is capable of stimulating big changes in the relations of power, making people freer, less governed. Thinking from the standpoint of friendship is to issue a challenge so that new kinds of relationship may emerge and thereby also new kinds of subjectivity and sociability.

Keywords: Foucault; Government of self, Government of other; Friendship; Ethics of the care for self.

* Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. E-mail: nilpellizza@gmail.com

Situando o problema

O conceito de amizade, a julgar pelo restrito espaço de que dispõe nos últimos escritos de Michel Foucault, pareceria de pouca relevância quando considerado em relação à vasta obra do autor. Contudo, de nosso ponto de vista trata-se de um conceito essencial, na medida em que a amizade é uma espécie de vórtice, em torno do qual, novos modos de vida podem ser gestados.

Neste sentido, o presente estudo quer mostrar que a amizade pode ser melhor compreendida, se a tomarmos na sua relação com o poder e a ética. Consta-se, no transcurso do pensamento Foucault, um processo no qual o sujeito deixa sua condição de sujeito e vítima do biopoder, para uma condição de sujeito autônomo, capaz de se autoconstituir eticamente. Nossa hipótese é de que a relação de amizade é a melhor relação de poder do ponto de vista ético, isto é, a amizade é uma profunda experiência humana na qual cada um pode cuidar de si e estimular o outro para que também cuide de si. Para desenvolver esta ideia, apresentaremos de maneira breve os aspectos essenciais dos conceitos de poder e da ética do cuidado de si, a fim de que no final possa ficar clara a relação entre amizade, poder e ética e em que medida a amizade é a melhor forma de poder.

Definindo o poder

Foucault se afasta do modo costumeiro da Filosofia Política analisar o poder. No contratualismo, por exemplo, o poder seria um bem que os indivíduos possuem e que, por meio de um contrato, poderia ser cedido a um soberano - na fundação do Estado -, o qual teria como função primeira assegurar algumas garantias mínimas como liberdade, propriedade e a vida. Uma vez usurpadas estas garantias fundamentais, o contrato estaria desfeito, e, conseqüentemente, o soberano perderia sua legitimidade. Neste caso, o critério para se exercer o poder seria o da legitimidade, isto é, estaria legitimado para fazer uso do poder o soberano que respeita as cláusulas contratuais estabelecidas pelos membros fundadores do Estado. Foucault se afasta também da concepção que pensa o poder a partir do esquema Guerra-repressão. Enquanto no poder contratual a opressão ocorria por um abuso eventual do poder - o que por sua vez levava a um rompimento do contrato -, no esquema guerra-repressão ela seria muito mais uma relação de dominação constante (FOUCAULT, 1981, p.174-177). Portanto, ou se luta ou se submete. Como observa Foucault, "a repressão nada mais seria que o emprego, no interior dessa pseudo paz solapada por uma guerra contínua, de uma relação de força perpétua." (FOUCAULT, 1998, p.24).

Foucault não vincula simplesmente o poder às esferas institucionais ou mesmo exclusivamente à figura do Estado, mas o apresenta como um conceito que opera também no cotidiano das pessoas, um poder que passa pelas relações humanas. Sua pergunta então não é tanto o que é o poder, mas como ele funciona, em que consiste a sua engrenagem, como ele atua, quais são suas estratégias e dispositivos. O poder é, essencialmente, uma *relação*, não um conceito estático.

Ele é dinâmico, um *acontecimento* que perpassa todas as esferas da sociedade, desde as microesferas das relações humanas até as altas esferas do Estado. Por isso, mais que definir um conceito Foucault está preocupado com a sua analítica.

Neste sentido, ninguém está fora ou isento do poder, pois ele permeia o conjunto da rede social, desde o mais ínfimo cotidiano até as relações entre os Estados. “Os poderes se exercem em níveis variados e em pontos diferentes da rede social e neste complexo os micropoderes existem integrados ou não ao Estado.” (MACHADO, 1982, p.190). O poder, portanto, não é exclusividade do Estado e nem depende dele. Não é ainda da ordem do consentimento ou transferência de direitos.

Deste modo, o poder não é um direito que alguns detêm impondo-o aos outros, mas uma relação de via de mão dupla, em que ambos os sujeitos procuram influenciar a conduta um do outro. É por isso que o poder é um misto de relações móveis¹ e reversíveis em que nunca poderemos, em definitivo, estabelecer um limite. Tais relações fazem parte de nosso cotidiano enquanto somos pais, filhos, professores, estudantes, amigos, clientes etc. E o poder é algo que acontece em meio a esta trama de relações, ele é exercido de diferentes maneiras, em diferentes níveis. “O poder representa um “papel diretamente produtivo”, “ele vem de baixo”, é multidirecional, funcionando de cima para baixo e também de baixo para cima (DREYFUS & RABINOW, 1995, p. 203)”. Ele é a capacidade de nossa ação incidir sobre a ação dos outros. Como observa Foucault,

Ele é um conjunto de ações sobre ações possíveis; ele opera sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite ele coage ou impede absolutamente, mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou vários sujeitos ativos. (FOUCAULT, 1995b, p.243).

Foucault também diferencia poder e violência. Esta última é uma situação-limite. Onde há violência não existem jogos de poder, mas estados de dominação, os quais cerceiam completamente o espaço da liberdade. O poder é ação sobre a ação do outro, enquanto que a violência é uma ação sobre um corpo, sobre coisas. E numa relação entre pessoas, o outro precisa ser reconhecido até o fim como um sujeito de ação. Por isso que a liberdade é condição *sine qua non* para que haja a possibilidade da recusa.

Não há relações de poder onde as determinações estão saturadas [...] mas apenas quando ele pode se deslocar e, no limite, escapar [...] Não há, portanto, um confronto entre poder e liberdade, numa relação de exclusão [...] mas um jogo mais complexo: neste jogo, a liberdade aparecerá como

¹ Numa de suas entrevistas, em 20 de janeiro de 1984, Foucault cita um exemplo desta mobilidade: “O fato, por exemplo, de eu ser mais velho e de que no início vocês tenham ficado intimidados, pode, no transcorrer da conversa, se inverter, e serei eu que poderei ficar intimidado diante de qualquer um, precisamente porque ele é mais jovem” (FOUCAULT, 1994b, p.720).

condição da existência do poder [...] porém ela aparecerá também como aquilo que só poderá se opor a um exercício de poder que tende, enfim, a determiná-la inteiramente. (FOUCAULT, 1995b, p. 244).

No fundo, Foucault quer nos mostrar que a via do poder não passa nem pelo direito e nem pela violência. Não pode também ser pensado maniqueisticamente, como se fosse um bem ou um mal. Somente onde há espaço para a manifestação livre dos sujeitos é que melhor percebemos a sua dinâmica. O poder é uma relação entre sujeitos livres que têm diante de si um leque de possibilidades de ações. Exercer o poder é sempre a tentativa de governar² o outro, em que se procura estruturar seu eventual campo de ação. Mas é também a possibilidade de recusa. Por isso, relações de poder são essencialmente agonísticas (FOUCAULT, 1995b, p.245), isto é, relações de incitação recíproca e de luta. Mais que uma oposição, trata-se de uma provocação permanente.

Esta influência acontece seja em sentido unilateral - em que apenas uma pessoa exerce o poder sobre a outra - seja em sentido reversível - em que sob alguns aspectos uma pessoa influencia a outra, mas sob outros aspectos ela é influenciada também. Sendo assim, o poder é produtor de realidade, isto é, ele é motivo que induz, facilita, amplia, torna provável uma série de influências capaz de direcionar resultados, comportamentos, modos de ser. A capacidade de exercer influência sobre a ação de outrem não enseja que haja determinismo nas relações de poder. No seu limite, é claro, relações de poder podem tornar-se repressoras e de dominação, porém o que diferencia as primeiras das últimas é a liberdade presente nas relações de poder, este espaço em que o outro tem a chance de dizer não, de manifestar a sua recusa perante a influência de um terceiro.

Embora as relações de poder não se originem do Estado ou mesmo de outras instituições, como bem observa Dreyfus e Rabinow, o poder é produtivo quando suas tecnologias encontram uma localização em instituições específicas como escolas, prisões, hospitais etc. (DREYFUS & RABINOW, 1995, p.203). É o caso, por exemplo, do biopoder - esta forma de poder subjetivante e totalizante. Foucault faz uma ampla análise histórica de suas duas grandes tecnologias que se desenvolveram a partir do século XVII chamadas de poder disciplinar e biopolítica. O poder disciplinar surgiu durante os séculos XVII e XVIII. É um poder centrado no adestramento do corpo do indivíduo, a fim de que haja uma internalização da disciplina, dos ritmos do dia, dos horários etc. Enfim, ele visa criar um indivíduo enquadrado na estrutura social, atua no detalhe, produzindo efeitos individualizantes, tornando este indivíduo útil e dócil. Por sua vez a biopolítica se desenvolve a partir de meados do século XVIII e sua ação incide no controle dos processos

² O conceito de governo foi desenvolvido por Foucault nas últimas obras e trata-se de um conceito central para se pensar o poder. A relação de governo ocorre no âmbito do jogo estratégico em que se procura influenciar a conduta do outro, mais que oprimir e dominar. Por isso, para que alguém governe é preciso que o outro seja livre e aceite ser governado. Quem procura governar o outro não o força a fazer algo, mas o induz, incita. Assim, mantém-se o equilíbrio entre o indutor da conduta e a possibilidade de recusa por parte de quem é induzido. (FOUCAULT, 2011, p.155-6).

vitais da espécie humana. É uma tecnologia centrada nas instituições e no Estado e age diretamente através do controle das populações, por meio de múltiplos saberes de ordem estatísticas, demográficas, sanitárias etc., procurando criar um equilíbrio global (FOUCAULT, 1998, p. 285-315).

Embora as relações que o biopoder preconiza não sejam relações subjetivas, é possível dizer que existe uma intencionalidade presente nelas sem que haja um sujeito-mentor das mesmas. Não são relações subjetivas porque não há um centro do qual elas partem e a partir do qual são pensadas. São intencionais, no sentido de que existe uma lógica de atuação e em diferentes pontos da rede social é possível detectar um mesmo perfil. Como afirmam Dreyfus e Rabinow, “[...] no nível das práticas, há uma orientação produzida por cálculos mesquinhos, confronto de desejos, emaranhado de interesses menores. Estes são moldados e direcionados pelas tecnologias políticas de poder.” (DREYFUS & RABINOW, 1995, p. 206).

A partir dos estudos do biopoder e das práticas históricas percebe-se que ele não está atrelado exclusivamente a uma instituição, uma estrutura, mas é mais uma situação estratégica sem estrategista, que, através de uma rede de tecnologias atuante no cotidiano das pessoas, nos permite constatar ali a presença de um *modus operandi*. Em outras palavras, os jogos do poder são visíveis nos relacionamentos através de intencionalidades escusas, de jogos de interesses, de manipulações variadas, enfim, uma rede de tecnologias através das quais o poder vai acontecendo e mudando comportamentos, influenciando ações. Essa é a intencionalidade sem sujeito, um jogo em que todos jogam mas ninguém é exatamente o mentor, porque as relações são fruto do contexto, das condições históricas em que surgem. Nas palavras de Dreyfus e Rabinow,

Há uma lógica das práticas. Há um impulso em direção a um objetivo estratégico, mas ninguém impulsionando. O objetivo emergiu historicamente, tomando formas particulares e encontrando obstáculos, condições e resistências específicos. Desejo e cálculo foram envolvidos. O efeito global, contudo, escapou às intenções dos atores, assim como de todos. (DREYFUS & RABINOW, 1995, p. 205).

Embora estejamos envolvidos por relações de poder, isto não significa que somos uma vítima de tais relações. Por sinal, este é um dos grandes *insights* que Foucault teve nos últimos escritos e que o leva a mudar a sua concepção de um sujeito sujeitado para um sujeito ético, isto é, de um sujeito enquanto vítima das relações de poder para um sujeito enquanto produtor de si mesmo e de novas relações. Deste modo, o entorno do sujeito pode modificar-se na medida em que ele modifica as relações de poder com os demais. Se até agora o biopoder teve grande influência nas condutas, foi porque estivemos dispostos a fazer o seu jogo. Porém, mudar o jogo depende sempre de nós, na medida em que nos recusamos a jogar conforme suas regras. No fundo, o novo enfoque de Foucault nos leva a perceber que temos mais responsabilidades pelas relações que construímos do que pensamos. O novo dependerá da capacidade do sujeito resistir e modificar as formas de vida que são muitas vezes seculares.

Se o poder, portanto, é uma teia de relações, podemos ir tecendo novas teias, com diferentes texturas e formatos e assim estabelecendo novas formas de poder. E aqui se o poder será melhor ou pior dependerá de como cada sujeito gesta sua relação com os demais. Com isso, as novas práticas do poder podem ser vistas mais como um incitamento de ações sobre um sujeito livre, que propriamente uma prática de sujeição.

A ética do cuidado de si: o *ethos* grego e as práticas de si

Se as relações de poder tentam aprisionar o sujeito e torná-lo sujeitado, por sua vez a ética do cuidado de si trata de mostrar que ele é o responsável por sua autoconstituição, sendo capaz de criar novas relações de poder e ampliar sua liberdade. Por isso, voltando-se para a Grécia antiga, Foucault procura entender como o cuidado de si se desenvolveu entre os gregos, apontando uma série de práticas de si cotidianas que ajudavam o sujeito a aprimorar a relação de autogoverno e de governo do outro.

Foucault tem um conceito peculiar de ética. Ela diz respeito essencialmente à relação do sujeito consigo mesmo, trata da maneira como o indivíduo se constitui enquanto sujeito moral de suas ações (FOUCAULT, 1995a, p. 262). É uma ética³ cuja relação do sujeito consigo vem ontologicamente primeiro.

As práticas de si são uma série de técnicas que faziam parte do cotidiano de vários grupos da época - entre eles estoicos, pitagóricos, epicuristas, Epicteto, Sêneca, - cuja finalidade era o aprimoramento do próprio *ethos*. Para os gregos, o *ethos* dizia respeito à maneira de ser, de se conduzir e também uma maneira de fazer. E esta maneira se traduz nos hábitos, maneira de se portar, caminhar; maneira de encarar os acontecimentos da vida (FOUCAULT, 1994b, p. 714). Assim, a vida ética fazia parte de um longo processo de aprimoramento e lapidação do próprio eu, que Foucault chama de *technè tou biou*. Não se nascia um indivíduo ético, mas tornava-se ético à medida que se incorporavam certas práticas através do hábito cotidiano e gradativo.

Algumas dessas técnicas de aprimoramento de si eram relativas às memórias, abstinências, exames de consciência, meditação, silêncio etc. Além disso, existiam também os livros de anotações – *hypomnemata* - serviam como memória material das coisas lidas, ouvidas e pensadas (FOUCAULT, 1995a, p. 272-273). Havia ainda as correspondências. Quem escreve, não somente tem um cuidado com o outro, mas também cuidado consigo, pois aprende algo novo sobre a problemática apresentada pelo outro e também porque esta nova experiência refletida lhe dará suporte para situações eventuais futuras similares.

³ Num primeiro momento, no período em que vive Sócrates e Platão, havia como que uma submissão da ética à política, no sentido de que cuidar de si era uma condição para melhor conduzir a cidade. Já no período Helenístico, especialmente nos séc. I e II da era cristã, o cuidado de si se transforma numa verdadeira “arte de viver”, uma prática social (GALLO, 2006, p.183).

Num contexto em que as cidades perdem a sua expressão política, - pois nos séculos I e II a política se dá de modo mais amplo com o império - os assuntos relacionados à cidadania são subsumidos pelas práticas de si, as quais cada vez mais vão se tornando uma prática social.

O preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constitui assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber. (FOUCAULT, 1985, p. 53).

Em suma, as práticas de si gregas abrangiam os vários aspectos da vida, tais como o corpo, a alma, os afetos, a sexualidade, as relações sociais. Antes de tudo era preciso ocupar-se consigo mesmo. Um indivíduo que não cuida de si – em todas as dimensões – também não reunirá condições para cuidar ou mesmo se relacionar de maneira saudável com os demais. Como Foucault observa, “[...] o risco de dominar os outros e de exercer sobre eles um poder tirânico se deve ao fato de não se ter o cuidado consigo, tornando-se escravo dos próprios desejos”. (FOUCAULT, 1994b, p. 716). Ou seja, para que se possa ser um bom amigo, um bom discípulo ou mestre, um bom governante é preciso primeiramente aprender a ocupar-se de si mesmo. E aqui percebemos o entrelaçamento entre as relações de poder e o cuidado de si. No fundo, à medida que descuidamos de nós mesmos e do aprimoramento de nosso eu, vamos abrindo espaço para que, na ordem pessoal, os vícios tenham cada vez mais incidência sobre nossas vidas e, na ordem social, as relações de poder se aproximem cada vez mais de estados de dominação.

Cuidado de si e estética da existência

A ética foucaultiana não tem um programa definido. Ela não diz o que é a verdade que cada um deve buscar. Porém não é destituída de parâmetros. Para Foucault, uma postura ética diante de si exige um conhecimento de certas verdades. Conforme ele comenta,

O cuidado de si é, bem entendido, o conhecimento de si [...] mas é também o conhecimento de um certo número de regras de conduta ou de princípios que são, ao mesmo tempo, verdades e prescrições. Cuidar de si é munir-se dessas verdades: este é o caso em que a ética se liga ao jogo da verdade (FOUCAULT, 1994b, p. 713).

O sujeito ético se constitui socialmente por uma série de práticas e com um mínimo de regras que não surgem ao acaso, mas são constituídas pela sociedade ao longo de sua história. Tais práticas de si são uma série de técnicas essencialmente sociais. “[...] essas práticas não são algo que o indivíduo mesmo invente.

São esquemas que ele encontra na cultura e que lhe são propostos, sugeridos e impostos por sua cultura, sociedade ou grupo social.” (FOUCAULT, 1994b, p. 719).

Sendo assim, o cultivo da ética de si envolve um processo de subjetivação dos conteúdos morais presentes na sociedade por parte do sujeito. Neste sentido, uma ação moral é sempre composta por uma via dupla e complementar. Por um lado, uma referência a algum código – certa regra ou princípio aceito socialmente; por outro, uma ascese, que é o trabalho de interiorização, maneira através da qual o indivíduo se relaciona com esta regra e vai construindo interiormente um sentido para ela.

Toda ação moral comporta uma relação com o real onde ela se efetua, e uma relação com um código ao qual ela se refere; mas ela implica também certa relação consigo; esta não é simplesmente “consciência de si”, mas constituição de si como “sujeito moral”, na qual o indivíduo circunscreve a parte de si mesmo que constitui este objeto de prática moral, define sua posição em relação ao preceito que ele se apropria, determina para si certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo, e, para realizar-se, age sobre si procurando conhecer-se, controlar-se, pôr-se à prova, aperfeiçoar-se e a transformar-se. (FOUCAULT, 1994d, p. 558).

Assim sendo, a regra ou o preceito de certa forma ajudam o sujeito no aprimoramento de si mesmo, porque ele precisa questionar-se sobre as circunstâncias de sua aplicação e o sentido deste preceito no seu contexto pessoal, psicológico e social.

Portanto, a ascese pessoal, em unidade com as prescrições da sociedade, possibilita que gradativamente haja um trabalho sobre o si mesmo e o indivíduo se constitua como um sujeito de ação moral. Mas é preciso haver um equilíbrio entre os elementos do código e os elementos da ascese, pois, do contrário, teremos, ou uma moral legalista -focada no aspecto legal/preceitual- ou uma moral individualista - descontextualizada da cultura e dos preceitos sociais.

No fundo, a ética deverá ser uma prática refletida da liberdade (FOUCAULT, 1994b, p. 711). É preciso que cada sujeito, na liberdade que lhe cabe, se autocrie de maneira responsável. Mais que uma teoria, Foucault nos propõe um questionamento sobre a constituição de nós mesmos, sobre a maneira como nos constituímos “sujeitos”.

Meu papel [...] é mostrar às pessoas que elas são bem mais livres do que pensam, que elas supõem verdadeiros e evidentes certos temas fabricados em um momento particular da história, e que esta pretensa evidência pode ser criticada e destruída. (FOUCAULT, 1994e, p. 778).

Nossa essência não está dada, mas se constitui como obra do si mesmo. Para Foucault a vida é ampla nas suas possibilidades, está sujeita à contingência, à variabilidade, à transformação. Por isso não existe algo que seja universalmente necessário na ordem do sujeito, mas todos os processos de subjetivação, bem como as instituições, são produtos de escolhas humanas e, como tal, passíveis de modificações, sujeitos a novos direcionamentos históricos.

Foucault está convencido de que a única maneira de nos libertarmos do que ele chama de “tirania das subjetividades” é através da recusa do que somos para nos tornarmos outros. Construir a si próprio é uma tarefa que envolve arte. É por meio da experiência que vamos construindo nossa subjetividade de maneira estética, dimensão esta que escapa ao determinismo das formas e nos permite trazer à tona o elemento criativo.

O que me surpreende é o fato de que, em nossa sociedade a arte tenha se transformado em algo relacionado apenas a objetos e não a indivíduos ou à vida, que a arte seja algo especializado ou feita por especialistas que são artistas. Entretanto, não poderia a vida de todos transformar-se numa obra de arte? Por que deveria uma lâmpada ou uma casa ser um objeto de arte, e não a nossa vida? (FOUCAULT, 1995a, p. 261).

As escolhas não podem ser feitas aleatoriamente e de forma inconsequente, mas precisam ser pautadas na responsabilidade de seu autor. Uma ética que suprima a responsabilidade do sujeito já nasce fadada ao fracasso. Por isso, a estética da existência não se refere a uma infinidade de possibilidades de escolhas, mas faz parte de um campo em que algumas são possíveis e outras não.

De certa forma Foucault então reduz a ética a uma estética da existência. Mas, não obstante esta se dê no âmbito do si mesmo, o sujeito é sempre um sujeito de relações nas quais estão implicados a liberdade e o poder. É nesse jogo de forças que a estética do si mesmo irá se constituir. Através das práticas de si, o sujeito vai se constituindo, se autoafirmando, criando e recriando a própria existência e modificando as relações de poder. Afinal, como afirma Foucault, a liberdade é a condição ontológica da ética (FOUCAULT, 1994b, p. 712).

Na ética do cuidado de si quanto melhor o sujeito cuidar de si, mais autônomo e seguro de si ele será. Conseqüentemente, será também menos governado pelos demais. Em contrapartida, quando não há um trabalho sobre o si mesmo, teremos um sujeito mais governável pelos outros ou pelos próprios vícios e paixões. Por isso, cuidar de si é o primeiro passo para uma sociedade sem dominação. Afinal, “[...] dentro da perspectiva foucaultiana, resistir não é simplesmente uma negação, mas um processo criativo, um criar e recriar constante” (PEREIRA, 2002, p. 55).

A amizade em Foucault

A temática da amizade tratada por Foucault faz parte do seu último projeto filosófico que ficou inacabado em razão de sua morte em 1984. Não somente por isso, mas dada a natureza do seu conteúdo esta questão permanece aberta e continuamente em construção por aqueles que estão dispostos a se debruçar sobre o assunto. Por isso, assim como a estética da existência ela é tratada por Foucault como um ponto de partida e não uma teoria acabada. Foucault sugere que as relações de amizade são relações abertas, são um espaço da convivência humana que precisa ser criado e recriado gradativamente, com diferentes nuances e tonali-

dades. Pensar a partir da amizade é lançar o desafio para que novas formas de sociabilidade sejam possíveis, novos modos de relacionamentos possam surgir para além do modelo familiar nuclear.

O âmbito no qual Foucault situa a amizade é o da homossexualidade, especialmente pelo fato de que a relação homossexual, para manter-se, precisa de amizades mais do que as relações heterossexuais. Por não ser uma relação institucionalizada, a relação homossexual precisa ser constantemente reinventada. Neste sentido, a amizade torna-se um conceito crítico a um modelo de sociedade que limita as subjetividades ao padrão familiar, dificultando assim que novas formas de relação de desenvolvam. Neste contexto, pensar uma sociedade a partir da ética da amizade, é pensa-la aberta à pluralidade, à diversidade, possibilitando que o ser humano se expresse e se recrie constantemente em suas relações. Nossa suspeita é de que, embora Foucault parta da amizade no contexto das relações homossexuais, ela não se limita aos homossexuais, mas é um convite para que todas as identidades se autoafirmem em suas singularidades e criem novas formas relacionais.

Foucault nos apresenta o modo de vida homossexual como algo questionador, não sob a ótica sexual, mas sob a ótica do afeto nas relações.

Penso que é isto o que torna “perturbadora” a homossexualidade: o modo de vida homossexual muito mais que o ato sexual mesmo. Imaginar um ato sexual que não seja conforme a lei ou a natureza, não é isso que inquieta as pessoas. Mas que indivíduos comecem a se amar: aí está o problema. A instituição é sacudida, intensidades afetivas a atravessam; ao mesmo tempo, a dominam e perturbam. (FOUCAULT, 1994a, p. 164).

Neste sentido, a amizade pode ser vista como uma atualização da estética da existência, na medida em que o modo de vida gay representa o fomento de novas formas de subjetividades, relações,⁴ e, acima de tudo, de afetividade. O modo de vida gay torna-se uma forma de resistência política, uma vez que as práticas de liberdade, que se desenvolvem a partir dos novos tipos de relações homossexuais, vão gradativamente flexibilizando as relações de poder e, conseqüentemente, os modelos relacionais estabelecidos pela sociedade.

Pensar a amizade para Foucault significa ainda pensar uma nova economia dos prazeres de natureza não genital, o que ele chama de “dessexualização do prazer.” (FOUCAULT, 1994c, p. 738). De acordo com sua pesquisa, na história do ocidente o prazer sempre esteve ligado ao sexo, enquanto que na antiga Grécia a amizade só era possível mediante a supressão das relações sexuais. A ética sexual, marcada pela dissimetria e pela penetração, não oferecia espaços para a *philia*, permanecendo constante a sua separação de *Eros*. Foucault pretende a re-

⁴ Foucault nos diz que um modo de vida é um tipo de relação que pode ser compartilhado por indivíduos de idade, status ou atividades sociais diferentes. Poderão ser relações muito intensas e que em nada se pareçam às institucionalizadas na sociedade. Por isso, ser gay não significa identificar-se com os traços sociológicos ou com as máscaras visíveis dos homossexuais, mas definir e desenvolver um modo de vida. (FOUCAULT, 1994a, p.165).

conciliação da dimensão do *Eros* com a *philia*, compreendendo a amizade como uma relação afetiva, intersubjetiva, em que se respeita o prazer do outro. Assim, Foucault encontra no sadomasoquismo uma prática, uma espécie de ascese que possibilitaria múltiplas formas de prazer não-sexual⁵. Ao mesmo tempo, conforme comenta Ortega,

a dessexualização atingível através dessa ascese sadomasoquista atua como um mecanismo de dessujeição, pois a descentralização do prazer genital constitui simultaneamente uma descentralização de uma subjetividade implantada historicamente pelo dispositivo da sexualidade. (ORTEGA, 1999, p. 148).

A relação de amizade passa então pelo prazer⁶ e pode ser constantemente reinventada, assim como a relação ética. Não há um programa definido a seguir, não existem regras pré-definidas. Neste sentido, sua característica primordial é a “experimentação”, justamente porque Foucault compreende a amizade como um “programa vazio”⁷, tendo como base uma ética negativa, isto é, uma ética de si que cada um deverá constituir. É esta, através da ascese, que oferecerá a base, a instrumentação necessária para a criação de relações variáveis e multiformes. A ética prepara o indivíduo para que ele mesmo faça a escolha de sua forma de vida. Por isso, a amizade apresenta-se como um programa vazio, um espaço em que as relações não estão pré-determinadas, cabendo aos sujeitos, através da liberdade e ousadia, reinventar novas formas de existência. (ORTEGA, 2000, p. 88-89). Isto seria o que Foucault chama de uma “ascese homossexual”, isto é, um trabalho que faríamos sobre nós mesmos para inventar uma forma improvável (FOUCAULT, 1994a, p. 165).

Para Foucault, a questão da homossexualidade não tem a ver com questões relacionadas à verdade do sexo, tais como: qual meu desejo secreto? Quem sou eu? Tratar-se-ia muito mais de perguntar-se: que tipo de relações se podem estabelecer e inventar através da homossexualidade. O desejo é sempre um desejo de relação. Por isso, mais que “ser” um homossexual, é preciso “tornar-se” um. Por

⁵ Para Foucault o sadomasoquismo se utiliza de práticas para erotizar várias partes do corpo e obter prazer por meio dessas partes. Com isso, ele procura mostrar que o prazer sexual não é a fonte dos demais prazeres físicos e que o prazer em geral com o corpo pode ser muito mais amplo que o prazer sexual. (FOUCAULT, 1994c, p.738).

⁶ No prefácio da obra de Ortega, Jurandir F. da Costa aponta que em Foucault não há um critério para diferenciar o prazer que escraviza do prazer que libera. E ele acrescenta que este tipo de problema reflete um pouco as imagens de uma vida ideal que Foucault estava ainda esboçando quando veio a falecer. Por isso, a ascese dos prazeres não passaria de uma colagem dos melhores momentos da Grécia, de Roma e das “Califórnia” de hoje. (ORTEGA, 1999, p.17). De nosso ponto de vista, ainda que faça sentido o que afirma Jurandir, o fato é que para ser fiel aos próprios princípios Foucault não poderia estabelecer um critério normativo, justamente porque sua proposta é que os modos de vida e os prazeres a eles ligados são uma invenção dos próprios sujeitos. Ainda que se trate de uma nova cultura, não cabe ao filósofo determinar os parâmetros desta cultura. Por isso, a proposta foucaultiana é mais útil enquanto crítica ao invés de um programa elaborado, mais como uma provocação para suscitar novas formas de ver e sentir. Porém, o risco de sua proposta é o relativismo.

⁷ Foucault pensa que estabelecer um programa para a amizade é algo perigoso, pois, ao ser amparada por normas ou leis, não se é mais permitido inventar. (FOUCAULT, 1994a, p.167).

isso, “os problemas da homossexualidade têm como desenvolvimento último o problema da amizade.” (FOUCAULT, 1994a, p. 163).

A relação de amizade é, por excelência, uma relação de compartilhamento de vida; compartilha-se o tempo, a diversão, a esfera da casa, a comida. Portanto, ela está imersa nesta dimensão do prazer que extrapola qualquer tentativa de reduzi-lo ao prazer do sexo. O desejo é um desejo de relação, um desejo enquanto pulsão para a criação de novas formas de vida. Na sua essência, conforme define Foucault, [...] a amizade é a soma de todas as coisas em relação às quais pode-se obter um prazer mútuo” (FOUCAULT, 1994a, p. 164).

Em sendo uma relação de poder -e por isso fundada na liberdade- a amizade é uma relação agonística em que vigora a luta e a incitação recíproca. Tem a ver assim com o jogo estratégico. Por isso mesmo a amizade torna-se um desafio para quem entra no jogo da relação, porque é um jogo em que as regras não estão dadas, um jogo de experimentação, em que somos desterritorializados da “normalidade” de nossas vidas instituídas e desafiados a romper com o funcionamento harmônico da ordem social. Assim, a ética da amizade, como nos lembra Ortega, “[...] procura jogar dentro das relações de poder com um mínimo de dominação e criar um tipo de relacionamento intenso e móvel que não permita que as relações de poder se transformem em estados de dominação.” (ORTEGA, 2000, p. 89).

Para Foucault, uma sociedade que limita as formas de relacionamentos é mais fácil de ser controlada. Por isso falará de um “novo direito relacional”. Trata-se do direito de se ter todo tipo de relação possível, a fim de que novas formas de sociedades sejam igualmente possíveis. Neste sentido, para Ortega a amizade teria uma dimensão coletiva muito importante e não estaria restrita ao marco da auto- laboração pessoal. Ela permitiria uma subjetivação coletiva, considerando assim as necessidades individuais de forma integrada com os objetivos coletivos (ORTEGA, 1999, p. 171). Portanto, a ética da amizade visa pensar um sujeito de relações livres, gestando uma sociedade renovada, com processos de interações múltiplos. Em outros termos, é preciso que haja espaço na sociedade para que novos tipos de relações possam surgir e se desenvolver livremente, e que a sociedade as reconheça, tal como reconhece as relações matrimoniais e de parentesco.

Amizade como a melhor relação de poder

Por ser o poder uma relação estratégica em que procuramos estruturar o campo de ação do outro, tal relação pressupõe um espaço de liberdade em que o outro pode resistir e até mesmo propor uma ação contrária. Por sua vez, a ética de si é uma relação do indivíduo consigo mesmo na busca do autoaprimoramento através das práticas de si e de uma ascese correspondente. Ela é uma prática refletida da liberdade. Em sendo a amizade uma relação de poder, de incitamento recíproco, nossa hipótese é de que ela é a melhor relação de poder do ponto de vista ético. Isto porque ela é uma grande experiência humana na qual cada um é estimulado a cuidar de si por meio da experiência do encontro com o outro, numa relação agonística, de luta, de confronto, mas, ao mesmo tempo, numa relação em

que cada um dos amigos ganha, porque é marcada pela troca de afetividade, de conhecimentos, extrapolando assim os padrões de relacionamentos institucionalizados de nossa sociedade.

Note-se que a amizade é um tipo de relação de poder de caráter especial, porque traz em seu bojo um aspecto subversivo e transformador. Ela se apresenta como uma força, uma pulsão que opera na ordem individual e coletiva. Ou, diríamos ainda, ela é uma relação a dois, mas com uma capacidade de afetar a esfera político-social, introduzindo novas formas de pensar e viver, novos vínculos afetivos e sociais.

Mas ela é, essencialmente, a melhor relação de poder porque está também estritamente conectada à ética do cuidado de si. O aperfeiçoamento de si mesmo leva a uma relação de estímulo do outro e não de busca pela opressão do outro. À medida que nos conhecemos e aperfeiçoamos nossa ascese, mais seguros estamos de nossa identidade e mais livremente podemos nos relacionar com os amigos e até mesmo ajudá-los em seu crescimento. “Amigo não é aquele que cuida do outro, nem é quem se faz cuidar pelo outro, mas quem estimula o outro a que cuide de si mesmo, enquanto é estimulado pelo amigo a que faça o mesmo consigo.” (ASSMANN; LEIS, 2006, p. 82). Por isso que a amizade gera o crescimento mútuo, porque é uma relação de estímulo, em que cada um pode ser si mesmo sem simulações ou cálculos. É na amizade que a verdade de cada um se revela sem arestas ou artimanhas, assim como a verdade da própria relação, pois cada um dos amigos pode ser ele mesmo diante do outro. Numa relação em que o vínculo fundamental é o afetivo, e por isso não está presa ao peso institucional, cada um está tão livre para permanecer ou sair. Assim, se um dos amigos permanece, na medida em que cuida de si, pode ser estímulo para que o outro faça o mesmo consigo. É claro que podem existir relacionamentos patológicos, casos de forte dependência afetiva. Contudo a amizade é justamente este espaço, pautado na liberdade, para que cada um faça sua ascese com a ajuda do outro e torne-se mais livre afetivamente para mais livremente interagir nesta relação de poder.

Por isso, a relação de amizade pode ser marcada pelo equilíbrio entre a dimensão da afetividade –deixada de lado pelo indiferentismo econômico– e a da razão, tão necessários para a convivência humana. Conforme ressaltam Assmann e Leis, “Se nas relações profissionais se privilegia uma racionalidade instrumental, calculada, e nas relações sexuais prevalece a paixão, a amizade exige algo mais: um equilíbrio entre razão e afeto.” (ASSMANN; LEIS, 2006, p. 78).

Em síntese, precisamos ser livres para viver uma vida prazerosa e para criar a vida que queremos. Assim o fazemos através de uma prática de ascese, um trabalho constante de aprimoramento de nós mesmos e, ao mesmo tempo, estimulando o outro para que cuide de si mesmo. Esta ética nos possibilita interagir e modificar as relações de poder subjetivantes, transformando-as em relações mais livres, em que novas formas de vida e de sociedade possam gradativamente ser experimentadas. Vale lembrar que para Aristóteles a amizade virtuosa é um exercício de liberdade e, como tal, também é útil e traz prazer. Ela é a grande virtude política, que, se vivida de forma plena, dispensa até mesmo a justiça. Por isso, está acima da própria justiça.

Referências bibliográficas

- ASSMANN, S. J.; LEIS, H. R. *Crônicas da polis*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006.
- DREYFUS, H. & RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1995.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 2. ed. Glória: Graal, 1981.
- _____. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. 4 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- _____. De l'amitié comme mode de vie. In: DEFERT, D; EWALD, F (Org). *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994a. p.163-167.
- _____. L'étiqúe de souci de soi comme pratique de la liberte. In: DEFERT, D; EWALD, F (Org). *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994b, p.708-729.
- _____. Michel Foucault, une interview: Sexe, pouvoir et la politique de l'identité. In: DEFERT, D; EWALD, F (Org) *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994c. p.735-746.
- _____. Usage des plaisirs et techniques de soi. In: DEFERT, D; EWALD, F (Org). *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994d, p. 539-561.
- _____. Vérité, pouvoir et soi. In: DEFERT, D; EWALD, F (Org). *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994e. p.777-783.
- _____. Sobre a Genealogia da ética: uma revisão do trabalho. In: DREYFUS, H. & RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica : para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1995a.
- _____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. & RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1995b.
- _____. *Em defesa da Sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. *Do governo dos vivos: curso no Collège de France, (1979-1980)*. 2ª. ed. Trad. Nildo Avelino. São Paulo e Rio de Janeiro: Achiamé, 2011.
- GALLO, S. Cuidar de si e cuidar do outro: implicações éticas para a educação dos últimos escritos de Foucault. In: KOHAN, J. G. W. (Org). *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: autêntica, 2006.
- MACHADO, R. *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Glória: Graal, 1982.
- ORTEGA, F. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Rio do Janeiro, Graal, 1999.
- _____. *Para uma política da amizade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- PEREIRA, S. M. O homem: subjetividade, práticas de liberdade e políticas de identidade. *Revista Destarte*. v. 1, n.1, p. 49-64. 2002.