

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

FOUCAULT: A EXPERIÊNCIA DA AMIZADE

SANDRA MARIA FERNANDES

NATAL
2006

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

SANDRA MARIA FERNANDES

FOUCAULT: A EXPERIÊNCIA DA AMIZADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em ciências sociais do Departamento de ciências sociais do Centro de Ciências humanas letras e artes da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em ciências sociais.

Orientador: Prof. Dr. Alípio de Souza Filho.

NATAL
2006

Catálogo da Publicação na Fonte. Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Biblioteca Setorial Especializada do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Fernandes, Sandra Maria.

Foucault : a experiência da amizade / Sandra Maria Fernandes. – Natal,
RN, 2006.
116 f.

Orientador: Prof. Dr. Alípio de Sousa Filho.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio
Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de
Pós-graduação em Ciências Sociais. Área de Concentração: Cultura e represen-
tações.

1. Amizade – Dissertação. 2. Ética – Dissertação. 3. Estética – Dissertação.
4. Experiência – Dissertação. 5. Cultura e representações – Dissertação. I. Sou-
sa Filho, Alípio de. II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III. Ti-
tulo. IV. Título.

RN/BSE-CCHLA

CDU 177.63(043.3)

PÁGINA DE APROVAÇÃO

A Dissertação FOUCAULT: A EXPERIÊNCIA DA AMIZADE, apresentada por Sandra Maria Fernandes ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, foi aprovada e aceita como requisito para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Prof. Dr. Alexandre Câmara Vale

Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Júnior

Prof. Dr. Alípio de Souza Filho

Natal, Novembro de 2006.

AGRADECIMENTOS

A Alípio com sua atitude *parresiástica* que me acolheu pacientemente nas dificuldades suscitadas por esse trabalho, e que permitiu que essa orientação acadêmica resultasse nos afagos de uma amizade.

A Lúcia, Derócio e Luciana que me provaram que a amizade se irradia pelas vias do parentesco.

Aos amigos que rondam o divino: Mons. Ausônio Tércio e as clarrissas que me mostraram as dificuldades da *Amicitia* cristã;

A Gracinha, Solange Borges, Suzana Brilhante, Celinha, Maria, Wagner, Ana Potiguar, Muirakytan, Bel, Nazi, Adjane, Kênia e Núbia que me fizeram experimentar os mais diversos ângulos da amizade.

A Dona Alzira, Erivânia, Adja e aos demais que compõem a equipe do Programa Sentinela.

E a amizade dos pequenos: My Dora, Amanda, Matteo e Valentina.

A Dôra e Josenildo pela partilha das angústias no decorrer do mestrado.

A Camilo Rosa pela correção gramatical.

A Márcia Karina pelo gosto da amizade recente.

RESUMO

Enaltecida pela filosofia e relegada a segundo plano pela sociologia por tratar-se de assuntos referentes à vida privada, a amizade a partir do anos 70, tem sido objeto de interesse não mais sob o foco da perspectiva clássica da *philia* com sua ênfase na fraternidade, na igualdade, e na equivalência entre amigos. Os estudos de Hannah Arendt, Blanchot, Derrida e Foucault tentam desestabilizar essa visão, redefinindo-a como um relacionamento que dá lugar à alteridade e permite as manifestações das singularidades entre amigos. Seguindo esses pensadores Foucault tenta reabilitá-la no contexto de uma ética e estética da existência que conduz à transformação do sujeito, estilizando sua existência na presença do outro. Com base nessa reabilitação pensaremos a amizade como experiência ética, afetiva, intensa, que visa a autotransformação dos amigos, uma forma de vida que recusa as formas impostas de relacionamento e de subjetividade.

RÉSUMÉ

Exaltée par la philosophie et reléguée à second plan par la sociologie, pour son appartenance à la vie privée, l'amitié devient, à partir des années 70, un thème d'intérêt non plus sous la perspective classique de la *philia*, avec son insistance sur la fraternité, égalité et dans l'équivalence des amis. Les études de Hannah Arendt, Blanchot, Derrida et Foucault déséquilibrent cette vision, et la rédéfinissent en tant qu'un rapport qui donne lieu à l'altérité et permet les manifestations des singularités entre amis. En reprenant ces penseurs, Michel Foucault tente réhabiliter l'amitié en tant qu'une éthique et une esthétique de l'existence qui conduit à la transformation du sujet, stylisant son existence dans la présence de l'autre. Basés sur cette réhabilitation, nous penserons l'amitié comme une expérience éthique et affective intense qui cherche autotransformation des amis, une forme de vie qui refuse les formes imposées de rapports et subjectivités.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 TECENDO A AMIZADE	14
2.1 DA PHILIA A MICITIA CRISTÃ	17
2.2 OS ARAUTOS DAS RUPTURAS	25
2.3 A AMIZADE EM FOUCAULT	35
3 A ÉTICA E ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA	43
3.1 DA ÉTICA	49
3.2 DA ESTÉTICA	67
3.3 DA LIBERDADE	74
4 O PENSAMENTO AGONÍSTICO	78
4.1 PARA UMA NOVA SUBJETIVIDADE E VERDADE	85
4.2 A EXPERIÊNCIA DA AMIZADE	93
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	106
BIBLIOGRAFIA	110

1 INTRODUÇÃO

A problemática da amizade alcança relevância teórica a partir da década de 70. Até esse momento, a literatura filosófica limitava-se a enaltecê-la como “ideal” a ser seguido, como “luxo” da vida moral. E as ciências sociais a relegam por tratar-se de assuntos referentes à esfera da vida íntima, dedicando-se a fenômenos considerados de maior envergadura como: família, domínios, instituições. Contudo, assistimos, na atualidade, a um crescente interesse por pensá-la não mais sob o foco de uma perspectiva clássica da *philia* grega, que prioriza somente os aspectos como fraternidade, reciprocidade, igualdade e equivalência entre os amigos. Esse novo pensamento se inaugurou com Nietzsche e se estendeu a Hanna Arendt, Derrida, Blanchot e a Foucault. Para esses pensadores, a amizade compreende um modo de relacionamento que respeita a alteridade e diverge da fraternidade visto que essa exclui as singularidades e diferenças dos sujeitos, aniquilando suas possibilidades relacionais.

Face à crise e à inanição das relações inter-humanas, cada vez mais ameaçadas por modelos individualistas, produtivistas e por uma lógica de curto prazo, de acordo com a rapidez dos fluxos capitalistas, tentar escapar das chamadas ciladas do amor-fusional e inventar novas modalidades de relacionamentos que acolham e festejem a alteridade e multiplicidade em nós e no outro nos parece uma das tarefas políticas mais urgente, sobretudo, para escapar ao reducionismo das chamadas tiranias da intimidade, própria da crescente privatização das ligações afetivas e sociais. Era o que parecia apontar Foucault na sua idealização de uma busca por uma “nova ética” e ao eleger a amizade como forma de vida para nossa atualidade.

A amizade constitui, assim, um apelo à experimentação de novas formas de vida frente às modalidades rígidas e simplificadas de relacionamentos existentes em nossa sociedade,

representando uma das alternativas possíveis à insegurança ontológica gerada pelas condições da modernidade.

Nossa pesquisa propõe-se a apresentar e discutir a amizade no pensamento de Michel Foucault como experiência de cunho ético e estético.

Esse teórico não realizou nenhuma elaboração sistemática sobre esse fenômeno, mas sublinhou sua importância em entrevistas e artigos publicados na imprensa francesa e internacional, na última década de 80. Considera a temática da amizade como central na antiguidade grega e desenvolvida ao longo dos séculos como uma relação social marcadamente afetiva. E postula que o esvaziamento da amizade e a constituição da homossexualidade são um só e mesmo problema.

Dispõe a problemática da amizade junto à da homossexualidade por acreditar que essa última, por seu caráter minoritário e por introduzir a sexualidade nos seus relacionamentos, detinham condição privilegiada de contrair relações intensas e polimorfos no tecido social, ao passo que recusa toda cultura homossexual baseada na liberação dos desejos e na busca da identidade sexual. Como prova disso, desconfia quanto a identificar *gay* segundo “traços psicológicos” e “máscaras” que lhe dão visibilidade. Por outro lado, aposta na busca que procura definir um modo de vida que possa ser partilhado entre sujeitos de diferentes idades, *status* e atividades sociais, fomentando relações afetivas intensas, as quais não se assemelham a relações já institucionalizadas. Conclui que um modo de vida pode dar origem a uma ética e a uma cultura.

Daí, Foucault lançar-se à análise da estilística da existência greco-romana para sublinhar a possível criação das relações sociais, buscando uma ética que também se faz estética. Ou seja, o que interessa a Foucault na moral antiga e com o que ele parece ter afinidade é o tipo de relação que o homem estabelece consigo próprio, o papel de uma estetização do sujeito moral, que não se

baseia na universalidade de um fundamento nem em uma reflexão sistemática sobre o sujeito como um dado prévio à experiência e à ação. Na moral grega, e privilegia-se o caráter individual da conduta. Logo, a escolha de um modo de vida é questão pessoal e a elaboração, o trabalho sobre a própria vida, se apóia em tecnologias (*techne tou biou, ars vitae*) que não assume caráter normativo, nem se pretende organizar como um código. O trabalho no qual repousa a moral antiga é o trabalho sobre si, a ascética, elevada à categoria de uma matriz constitutiva, de um *ethos*, ou seja, de uma relação do indivíduo consigo próprio, com os outros e a relação com a verdade.

Decorrente dessa afinidade, nasce a proposta de Foucault de basear a moral na escolha pessoal do indivíduo, compreendendo o sujeito como “forma” que cada um deve elaborar, trabalhar e construir segundo os critérios de estilo. Tal síntese se presta como esquema de uma estilística da existência que não está presente nas sociedades como as nossas.

A ênfase no aspecto estético da ética segundo Foucault, se deve a sua aposta em redirecionar a arte, entendida como um conjunto de técnicas de criação que dizia respeito – ao mero âmbito dos objetos para à vida. Trata-se de disponibilizar esse conjunto de técnicas nas mãos de cada indivíduo, para que ele mesmo produza sua vida e gerencie sua liberdade, como um artífice de si mesmo.

A reconstituição da estilística da existência empreendida por Foucault não constitui uma mera análise histórica, pois assume um sentido de “programa” que comporta aspectos éticos e políticos. Vale ressaltar que não se trata de uma mera adoção do modelo antigo como modelo de perfeição a ser seguido. Ao contrário, seu propósito não é de recorrer ao passado, buscando soluções para o tempo presente, e sim um retorno para dar lugar a novos inventos, criação, a novas formas de existência e a uma nova ética. Isso porque Foucault, enquanto diagnosticador do presente, constata que vivemos num mundo relacional estreito, pobre, esquemático em que

existem relações que gozam de maior prestígio (casamento, família) que outras. O autor se indaga: quantas outras relações poderiam existir? E conclui que a sociedade limita a possibilidade de relações porque um mundo relacional rico seria de difícil controle.

Foucault também vê proximidade de problemas entre a experiência moral da antiguidade que se centrava na relação consigo (ética) e a situação atual em que as pessoas parecem não mais acreditar numa ética fundada numa religião, ou num sistema jurídico que intervenha na vida pessoal, moral, privada. E enfatiza que estes, quando recorrem a alguma ética, se deparam com modalidades que se amparam em discursos científicos.

Desse modo, a amizade é a forma de existência que Foucault vislumbra quando busca uma atualização da estilística da existência, apesar de sua análise deter-se exclusivamente no estilo de vida homossexual. Isso ocorre porque seu interesse encaminha-se para uma forma de existência que se alcance mediante trabalho sobre si mesmo e através da sexualidade para se chegar a uma “multiplicidade de relações”.

A pretensão de Foucault é distanciar-se das identidades modernas calcadas na identificação sexual, determinadas pelo “dispositivo sexual” para dar lugar a uma ética da amizade que ele define como uma relação intensa, eletiva e que não dispensa o prazer de si e do outro (amigo). Resta-nos perguntar se é possível, nos dias atuais, uma ética que comporte tais possibilidades sem incorrer nas malhas da bio-política, tematizada na *Vontade de Saber*. E que lugar existe para a amizade enquanto modalidade relacional num mundo marcado por formas prestigiosas de vida em comum, como o casamento, a família e o ideal do amor romântico? É possível uma modalidade de autoconstituição (subjetividade) que escape aos discursos científicos? E o que Foucault define por prazer? Como definir a experiência da amizade? É possível uma experiência da amizade que leve a transformações dos amigos? Ela não dissolveria os laços entre amigos?

É oportuno ter em vista que o nosso teórico apenas sugeriu modalidades de existências sem prescrever um modelo correto, e ainda nos diz que está por se inventar de “A a Z” uma relação que não tem forma: A amizade. Por isso, propomo-nos a apresentar, como objetivo geral, uma noção de amizade enquanto experiência atravessada por aspectos éticos e estéticos.

Nessa perspectiva, estabelecemos como objetivos específicos:

- Explicitar a redefinição da noção de amizade no discurso filosófico Ocidental;
- Apresentar a ética e estética da existência conforme estudada por Foucault;
- Apresentar e discutir a experiência da amizade no contexto da ética e estética da existência.

Para realização de nossa pesquisa, lançaremos mão das produções intelectuais de Foucault que compõem a *História da sexualidade*, sobretudo, nos dois últimos volumes, que se distribuem em: *A Vontade de Saber* (1976), *O uso dos Prazeres* (1984), e *O Cuidado de Si* (1984), para apresentar a ética e a estética da existência dos gregos e romanos, e os cursos ministrados no collège de france, reunidos sob o título de *Hermenêutica do Sujeito* (1983) e *Coraje y Verdad* (1983-84), além de artigos e entrevistas acerca dessa temática, condensadas nas obras *Ditos e Escritos*, juntamente com entrevistas esporádicas concedidas à imprensa *gay* tratando sobre a amizade e o homossexualismo, como laboratórios de seu pensamento ou, como ele gostava de falar, de suas “problematizações”. Por “problematizações” entenda-se não a representação de um objeto pré-existente, nem a criação, por meio do discurso, de um objeto que não existe, mas o “conjunto de práticas discursivas ou não-discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e a constitui como objeto para o pensamento” (FOUCAULT, 2004a, p.242). Trata-se de um exercício crítico do pensamento que se opõe à idéia de uma pesquisa

metódica da “solução”, já que a tarefa da filosofia não consiste em encontrar a solução, se entendermos solução enquanto ação de substituir uma resposta por outra, mas “problematizar”, não reformar, instaurar uma distância crítica, desprender-se, retomar os problemas. Cabe ao filósofo, não a busca da verdade, do ser, mas seguindo a trilha nietzscheana, fazer um diagnóstico dos atuais processos, forças e movimentos da história.

Devido a essa postura epistemológica, julgamos bastante fecundo o pensamento de Foucault para pensar nossa época, a fim de que possamos, talvez, um dia, nos constituir de outro modo, acolhendo e produzindo novas formas de relacionar verdade, saber e poder, novas formas de subjetividade que tenham condições de relativizar a carga da verdade arrancada sob a forma de provas, exames, da norma, da vigilância em buscar por meio da ciência a essência de nossas verdades mais íntimas.

A importância de nossa pesquisa reside no fato de que não existem amplos estudos sobre a problemática que liga a amizade ao conceito de experiência na obra de Foucault o que nos leva a propor contribuições nesse sentido. E também buscamos contribuir no fomento de reflexões sobre novas práticas e discursos em relação à construção de subjetividades e novas modalidades de vida para o nosso presente.

A escrita de nosso trabalho se dividirá em 03 capítulos: O primeiro mostrará a constituição do discurso clássico da *philia* greco-romano e cristão e a redefinição do conceito de amizade por pensadores como Nietzsche, Arendt, Derrida, Blanchot e Foucault; o segundo apresentará a ética e estética da existência e o trabalho da liberdade; o terceiro apresentará o pensamento agonístico de Foucault, evidenciando a possibilidade de uma nova subjetividade e verdade para o nosso tempo; definiremos a noção de experiência tomada por Foucault de empréstimo a pensadores como: Blanchot, Klossowski e Bataille e, por fim, a experiência da amizade no contexto da ética e estética da existência.

2 TECENDO A AMIZADE

Os estudos da amizade sofrem renovado interesse a partir dos anos 70, conforme nos diz Ortega (2000) e Quintiliano (2005). Até então, a amizade era objeto de celebração e de culto no âmbito da filosofia, enquanto virtude moral. Do lado da sociologia, a amizade era desqualificada como objeto de análise, sobretudo, quando comparada a fenômenos considerados mais “sólidos”, que permitiam descrever a sociedade, tais como domínio, família, instituições e outros.

Esse cenário mudou. Novos estudos despontaram, como prova do renovado interesse pelo estudo da amizade no mundo. Dentre eles, figuram o de Rezende (2002), em seu livro intitulado *os Significados da Amizade*, que faz um balanço de diversos estudos sociológicos e antropológicos (franceses, ingleses, americanos, espanhóis e brasileiros) e conclui que estes se dividem em dois grupos, a saber: o primeiro, parte de uma definição pré-estabelecida da amizade, para mostrar como a relação é afetada por variáveis sociológicas, como idade, gênero, fases da vida, classe social etc. A amizade apresenta-se como relação pessoal e privada, caracterizando-se pela autonomia dos indivíduos que detêm ampla liberdade para buscá-la e abandoná-la ao sabor de sua vontade. É também vista como um refúgio das obrigações da vida pública. Em termos de normas, estas seriam estabelecidas e negociadas entre amigos, e não ditadas por terceiros, firmando assim seus aspectos pessoais e privados. O afeto estaria frequentemente presente, contrariando toda e qualquer manifestação de instrumentalidade na amizade. Para os autores que integram esse grupo, amizade é sinônimo de expressividade - dos sentimentos e da individualidade.

Como se trata de uma relação expressiva, a amizade necessitaria, para estes autores, da mutualidade e da isonomia, distanciando-se da assimetria típica das relações clientelistas e de parentesco.

Segundo esse grupo, as representações e os significados das amizades são considerados fixos e suas análises relegadas a segundo plano. O interesse dessa investigação é quanto à sua origem, seus contrastes com outras relações e suas variações de acordo com outros autores.

Já no segundo grupo, o interesse em relação ao estudo da amizade recai em algumas noções históricas e culturalmente situadas. Tal visão opera uma desconstrução quanto a uma concepção particular de pessoa – ou seja – a de um indivíduo autônomo que escolhe suas amizades e estabelece as normas da relação, como típica das sociedades modernas ocidentais. Nesse caso, a relação estaria isenta de qualquer determinação externa e só experimentaria o que as duas partes implicadas negociassem. Seria uma relação entre dois seres únicos, insubstituíveis, baseados nas revelações das verdades íntimas, características do pensamento romântico, cuja interioridade definiria a identidade, devendo ser expressa nas relações. Os autores também criticam a noção de desigualdade entendida como diferenças materiais e de *status* social que poriam em xeque as relações voluntárias baseadas nas trocas de afetos. No passado, certas formas de amizade se amparavam justamente na diferença de condições materiais, de modo que os amigos poderiam ajudar um ao outro em recursos substancialmente distintos, porém equivalentes em valor prático e moral. Portanto, o instrumentalismo está associado a uma visão moderna da amizade que tem valor em si mesma e para a qual a igualdade seria condição universal.

Os desdobramentos dessa visão é que há de se separar o afeto do interesse instrumental, sob pena de que a amizade, enquanto relação expressiva transforme-se em relação instrumental. Com isso, temos a duplicidade entre esferas de relações públicas e privadas, que, antes do século XVIII, não eram dissociadas, ou seja, ao se tratar da amizade podia-se falar tanto em termos de uma preocupação com a felicidade individual quanto de um imaginário político. Dessa forma, esse segundo grupo agrega suas preocupações à desconstrução do ideal de amizade no ocidente moderno, como também busca a relativização cultural dos significados da amizade.

Em relação aos novos estudos filosóficos ou sócio-filosóficos que seguem a vertente do recrudescimento da temática da amizade, Ortega (2000) alude aos esforços analíticos de Michel Foucault, Blanchot, Jaques Derrida e Hannah Arendt que operam uma ruptura com a perspectiva clássica da *philia-amicitia* da antiguidade pagã e cristã greco-romana, com sua valorização predominante dos aspectos compensatórios da amizade, como: igualdade, simetria, fraternidade, idéias de família. Nessa perspectiva, endossamos a proposta de Ortega, que defende a necessidade de se introduzir um pensamento capaz de reabilitar a amizade no cerne das relações sociais: “[...] A amizade representa, hoje em dia, uma possibilidade de utilizar o espaço aberto pela perda dos vínculos orgânicos, de experimentar a multiplicidade: de formas de vida possíveis” (2000, p. 86).

Diante de tal diversidade de visões acerca da amizade, resta-nos perguntar o que é a amizade, o que é um amigo, como se construíram pensamentos tão díspares sobre ele. E, como nossa abordagem busca pensar a amizade segundo a ótica foucaultiana, a partir de uma dinâmica que se contrapõe ao cânone clássico platônico, aristotélico-ciceroniano e cristão, com intuito de explicitar seu caráter de relação experimental, criativa e suas potencialidades transgressoras, passaremos a apresentar a noção da *philia/amicitia* greco-romana que se gestou no tempo, e a ruptura operada pelo filósofo Nietzsche, inaugurando novas possibilidades de se pensar a amizade como espaço relacional.

2.1 DA PHILIA À AMICITIA CRISTÃ

A reflexão sobre a *philia* na obra de Platão se situa no contexto político. Para Jager, a teoria da amizade de Platão constitui “O nervo de um modo de considerar o Estado, no qual vê, primordialmente, uma força educadora” (1989, p. 495).

O propósito de Platão, baseado na prática da educação socrática, era didático, visando a formar o verdadeiro cidadão: seu objetivo era preparar homens para o exercício da política de acordo com a idéia que o filósofo possuía da cidade justa-possível somente quando os filósofos se tornassem reis ou os reis filósofos. A ordem e a justiça que deveriam imperar na cidade Ideal teriam por modelo o cosmos e o mundo eterno das formas, e, nesse caso, caberia a amizade ensinar o verdadeiro amor e as virtudes dessas realidades eternas.

Na visão platônica, assistimos à polarização da amizade (*philia*) e do amor (*eros*). Para Quintiliano (2005), essa separação estabelece que, em Eros, repouse uma atividade da alma justa, enquanto do lado da *philia* verifica-se sua condição de possibilidade.

A distinção entre o amor e a amizade marcará toda a história da amizade no ocidente. Tal distinção consiste numa estratégia de Platão para despojar, por intermédio de uma sublimação, *eros* de seus elementos sexuais para alçar a condição de *philia*. Trata-se de uma maneira que esse filósofo encontra para justificar moralmente o *eros paidikon* (amor dos rapazes) na forma de *philia*.

Para efeitos de esclarecimento no tocante à solução platônica para justificar a presença de *eros* entre os rapazes, recorreremos a Foucault, o qual nos diz que a erótica tradicional grega não exige (1985b, p. 179).

[...] para se constituir e definir suas regras, a existência de uma relação do tipo do *eros* (mesmo se é muito possível que esse vínculo exista entre os esposos). Em troca, quando se trata de definir o que deve ser, para atingir a mais bela e a mais perfeita forma, a relação de um homem com um rapaz, e quando se trata de determinar qual uso, no interior de sua relação, eles podem fazer de seus prazeres, então a referência ao *eros* torna-se necessária; a problematização de sua relação diz respeito a uma “Erótica”. É porque entre dois cônjuges, o *status* ligado ao estado de casamento, a gestão do *oikos*, a manutenção da descendência podem fundamentar os princípios de conduta, definir suas regras e fixar as formas da temperança exigida. Em compensação, entre um homem e um rapaz, que estão em posição de independência recíproca, e entre os quais não existe constrição institucional, mas um jogo aberto (com preferências, escolha, liberdade de

movimento, desfecho incerto) o princípio de regulação das condutas deve ser buscando na própria relação, na natureza do movimento que os leva um para o outro, e da afeição que os liga reciprocamente. A problematização, portanto, se fará na forma de uma reflexão sobre a própria relação: interrogação ao mesmo tempo teórica sobre o amor e prescritiva sobre a maneira de amar.

Dessa forma, a ausência de *eros* na conjugalidade, nos vínculos maritais, além da separação estrita dos sexos fez com que a *pólis* concentrasse toda a paixão e ternura do lado das relações entre os homens. Mas isso faz surgir uma nova dificuldade em relação ao *eros* dos rapazes decorrente do isomorfismo entre as relações sexuais e o comportamento social, impedindo que o rapaz (*erómeno*) que se portava passivamente na relação sexual, objeto de prazer do homem adulto (*erastes*) pudesse vir a alcançar a condição de cidadão, pois somente mulheres e rapazes poderiam ser objeto de prazer. Daí a dessexualização de *eros* operada por Platão para garantir o potencial educacional e o ideal ético e político do amor entre os rapazes contidos na *philia*.

Todo o corpo teórico platônico que trata da temática de Amizade, *Lísis*, *o Banquete* e *o Fedro* se deixa atravessar por essa “indiferenciação” entre o conceito de Amor e Amizade enquanto *eros* sublimado.

Na perspectiva platônica, a amizade se desenvolve segundo “relações horizontais”, através das quais dois indivíduos dividem uma base de equivalência, mesmo na presença de uma certa assimetria de posições entre eles. E aos laços de amizade é conferida uma positividade por não abrigar a presença de uma falta do outro, enquanto, do lado do amor, a relação com o outro se define muito mais por sua ausência e pela inacessibilidade de alcançá-lo, uma vez que ele se subtrai aos esforços de uma posse direta. Da parte da amizade, ao contrário, por ser associada à

idéia de realização, não leva à procura de uma satisfação de uma falta, sendo, por isso, desprezada.

A negatividade que Platão empresta ao amor (*eros*), ao reconhecê-lo pela presença da falta, não consiste num valor pejorativo. Pelo contrário, é graças às marcas da falta, da carência e da reparação que se define o amor é o que torna possível a busca pelo Deus Verdadeiro, pelo amor Verdadeiro, da Verdade e do bem. Daí o amor ser tão valorizado no corpo teórico platônico, enquanto a amizade é preterida por não conduzir a um preenchimento de uma falta.

O desdobramento desse raciocínio platônico será a depreciação do prazer, vinculado à esfera do prazer físico e ao enaltecimento do amor verdadeiro que se funda num ideal de renúncia e de sublimação dos desejos sensuais.

Em Platão, o amor verdadeiro e as falsas amizades se distinguem pela quantidade de esforço que cada um oferece a seu amado. Isso diz respeito à quantidade de demanda que o amante estabelece para alcançar a reciprocidade de sentimentos. Logo, quanto menos esforços ele fizer no sentido de sublimar seus afetos, maior será considerado o seu amor pelo amado.

Esse raciocínio também abrange a amizade política. A *philia* pressupõe igualdade, mas a *Sophrosyne* (Sabedoria) introduz a igualdade segundo o mérito. Dessa forma, para que a injustiça não se aloje, cabe a cada um diminuir seus próprios méritos. Por isso, Fraisse (1974) afirma que a amizade implica a ausência de rivalidade no usufruto dos bens, e, baseada na razão, se interpõe como obstáculo à falta de temperança e à demagogia.

O livro oitavo e o nono da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, são dedicados à amizade.

A concepção de amizade, em Aristóteles, encontra-se associada à idéia de proporcionalidade e reciprocidade: “Em todas as espécies de amizade entre pessoas diferente é o principio de proporcionalidade (...) que igualiza as partes e preserva a amizade na forma de políticas” (ARISTÓTELES, 1985, p. 172).

Na *Ética a Nicômaco*, a organização do discurso de Aristóteles sobre a amizade concebe-a sobre o primado da universalização, da igualdade, da equivalência e da estabilidade. O amigo é um “outro eu”, uma espécie de *alter ego* que detém o sentimento de sua própria existência.

Em relação ao binômio platônico de *eros/philia*, no qual o primeiro era força motriz que conduzia à segunda, Aristóteles trata de dissociá-las, pois, para ele, o amor é uma emoção que perturba a alma, e a razão pela qual os amantes parecem sempre ridículos na sua pretensão de serem correspondidos em seus afetos. Se, em Platão, *eros* era um elemento ativo, capaz de conduzir à *philia*, uma condição da alma, afeto estático, a resposta mais tema que se poderia dar ao amado, em Aristóteles, torna-se uma atividade que se confunde com a própria atividade filosófica, enquanto o amor é um impulso não-filosófico. Vejamos o que Aristóteles diz sobre isso:

parece que o amor é uma emoção e a amizade é uma disposição de caráter; de fato, pode-se sentir amor também por coisas inanimadas, mas o amor recíproco pressupõe escolha e a escolha tem origem numa disposição de caráter; além disto, desejamos bem às pessoas que amamos pelo que elas são, e não em decorrência de um sentimento, mas de uma disposição de caráter (1985, p.158-59).

Em Aristóteles, *eros* é um afeto entre outros. O papel que o filósofo concede a *eros* é próximo ao papel que desempenha o desejo (*eptymia*) no *Fedro* de Platão, ou seja, é a parte mais baixa da alma, indomável, que só visa os prazeres físicos, necessitando da intervenção das faculdades superiores para impedi-la de monopolizar a alma.

A *philia* assume caráter de um hábito, é a expressão de uma atitude moral e intelectual que tem como objetivo a reciprocidade entre os amigos e se baseia numa decisão livre da vontade em que cada um deseja o bem para o outro. Em Platão, somente o uso sublimado de *eros*

alcançará a *philia*, existindo, portanto, o “*eros* sexual”, considerado um “mau” *eros*, que direcionava seus interesses aos prazeres carnavais.

A dissociação de *eros* e *philia* realizada por Aristóteles, a fim de evitar o mau uso de *eros*, acaba esvaziando-o de seus componentes morais e pedagógicos característicos do pensamento platônico. Essa desafetivação marcará definitivamente a história da amizade no ocidente. Com isso, a *philia* ganha contorno cada vez mais racional em detrimento do afetivo.

Aristóteles divide hierarquicamente a amizade em três tipos: na virtude, no agradável e no interesse. A primeira é denominada “amizade perfeita” (*teleia philia*), e os outros são considerados imperfeitos, acidentais e instrumentais. A “amizade perfeita” é compreendida como uma “benevolência recíproca” em que o amigo é amado por si mesmo, e não um meio para se alcançar um fim, como se vê nas outras duas modalidades de amizade.

A “amizade perfeita” tem ainda como características a raridade e a constância no tempo. Mesmo sendo pouco freqüente, ela se presta como modelo, norma para se avaliar outros tipos de amizade.

Comparada no modelo *eros/philia* platônico, a separação de *eros* possibilita a Aristóteles afirmar que a amizade é uma “virtude”, estreitando, assim, a ligação com a discussão da busca pela vida boa (*eudaimonia*), posto que a virtude é condição *sine qua non* para alcançar a felicidade. Os amigos apóiam a boa ação não só na condição de companheiros, como também na posição de objeto de ação virtuosa. A razão do amigo como um “outro eu” é quem fundamenta o vínculo entre *philia*, virtude e felicidade. Na base do amor, endereçado ao amigo, é que está o amor de si. Para o estagirita, isso significa que a consequência de si só se dá através do outro. Logo, é preciso estar atento ao pensamento e à atividade do outro, para se ter consciência do próprio pensamento e da própria atividade.

Para se alcançar a consciência de si é imprescindível a convivência com os outros, que não é um mero estar juntos, mas uma partilha de intenções, de palavras, a procura pelo conhecimento, a busca pelos benefícios mútuos. A prática da amizade requer uma vida em comum para que os amigos se aprofundem na sua amizade e se tomem virtuosos.

Dessa forma, em Aristóteles, a comunidade (*koinonia*) é a base de toda a amizade, a qual se estende a diferentes formas de relações humanas, incluindo parentesco, hospitalidade, vínculos entre cidadãos na *pólis*. A amizade é concebida a partir de um ideal de vida em comum perfeita, segundo uma *pólis* autárquica. Esse tipo de vida ideal é denominado amizade civil ou política, que por sua vez, se define pela concórdia entre os bons e os que procuram a justiça. É através da constituição do Estado que se determina o valor moral da amizade civil.

Aristóteles, além de estabelecer o vínculo entre a amizade e a política, acrescenta a relação entre a amizade e a família, atribuindo a esta última a origem da amizade, da política e da justiça.

Para esse filósofo, a família (*oikos*) se inscreve na esfera privada, regida pela marca da necessidade, da violência, contrapondo-se à esfera pública, espaço da liberdade e da ação. Desse modo, vemos, de um lado, a amizade se politizar ao ser vinculada à justiça e à política, e de outro se despolitizar ao se ligar à esfera doméstica.

Esse gesto aristotélico de traduzir a esfera política em termos familiares e domésticos corresponde muito mais a uma percepção filosófica da amizade do que propriamente política, pois, no convívio da *pólis*, a amizade era fundamentalmente pública. Portanto, tratá-la segundo o modelo familiar concorre para sua despolitização.

Na teoria da amizade em Cícero estão presentes um apelo à medida, à reciprocidade, à estabilidade, à simetria, idéias contidas na *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles.

Ao situar Cícero no contexto da *amicitia* romana, Ortega (2000) sublinha que este latinista aprofundou a distância entre a prática da amizade e a reflexão teórica social da amizade na sua obra *Lélio ou da amizade* (44 a.c.). O desdobramento disso são discursos sobre a amizade de carácter personalizado, dirigido aos amigos mortos (epitáfio), como se vê em Santo Agostinho e Montaigne.

A amizade, para Cícero, é engendrada. É sustentada pela virtude do indivíduo de quem o amigo é um “outro igual”. Esse *topos* não só foi utilizado por Aristóteles como é recuperado por Montaigne, no seu ensaio sobre a “amizade”, dedicado a seu amigo Étienne de La Boétie, demonstrando o aspecto fusional desta relação, sintetizada na célebre formulação: “porque era ele, porque era eu”.

Os amigos se reconhecem na amizade a partir da expressão “amizade verdadeira e perfeita” que representa uma tentativa de realização do ideal de amizade nos moldes Aristotélicos. E a proposta de Cícero é que, para se atingir a “amizade perfeita e verdadeira”, os mais amigos devem atingir um tal imbricamento de suas imagens, a ponto de atingirem uma conversão dos seus opostos:

[...] Assim, quem contempla um amigo verdadeiro contempla como que uma imagem de si mesmo. Eis por que os ausentes se fazem presentes, os pobres se tornam ricos, os fracos ganham robustez e, o que é mais difícil de dizer, os mortos recobram vida: de tanto inspirarem estima, recordação e saudade a seus amigos. Assim, uns parecem ter encontrado felicidade na morte, outros vivem uma vida digna de louvor. (CÍCERO, 2001, p.33).

Essa afirmação corrobora a importância dada por Cícero à retórica do epitáfio, do canto fúnebre, que representa o compromisso de amar o amigo para além da vida ou da morte com intuito de conservá-lo na memória.

Com Santo Agostinho, assistimos à continuação dos grandes discursos da amizade que segue de Platão passando por Aristóteles e Cícero.

No seu livro *Confissões*, Santo Agostinho trata das amizades de sua época de juventude utilizando-se de uma linguagem sensual, em conformidade com o *eros* platônico, enquanto caminho que conduz à perfeição moral e intelectual. No livro IV das *Confissões* relata o convívio com seus amigos, segundo os moldes da *Amicitia* pagã.

havia neles outros prazeres que me seduziam ainda o coração: conversar e rir, prestar obséquios com amabilidade uns com os outros, ler em comum livros deleitosos, gracejar, honrar-se mutuamente, discordar de tempos a tempos, sem ódio, como cada um consigo mesmo, e, por meio desta discórdia raríssima, afirmar a contínua harmonia, ensinar ou aprender reciprocamente qualquer coisa, ter saudades dos ausentes e receber com alegria os recém vindos. Estes e semelhantes sinais, procedendo do coração dos que amam e dos que pagam amor com amor, manifestam-se no rosto, na língua, nos olhos em mil gestos cheios de prazer, como se fossem acendalhas; inflamam-se os corações e de muitos destes se vem a formar um só. (1996, p.108)

A retórica do epitáfio de cunho ciceroniano também se encontra no discurso agostiniano, quando este lamenta a perda do amigo morto, referindo-se a este último como sua “outra metade”, seu “*alter ego*”:

eis meu coração, ó meu Deus, ei-lo por dentro! Reparai nestas evocações do passado, ó esperança minha, que me limpais da imundície destas afeições, dirigindo para vós os meus olhos e arrancando do laço os meus pés’. Admirava-me de viverem os outros mortais, quando tinha morrido aquele que eu amava, como se ele não houvesse de morrer! E, sendo eu outro ele, mais me admirava de ainda viver, estando ele morto. (1996, p.106).

Derrida, ao analisar o discurso de louvor do amigo morto em Agostinho, afirma tratar-se de uma estratégia, de uma “conseqüência astuciosa”, pois seu intuito é desqualificar as amizades particulares, com seu caráter transitório e passageiro para dar lugar à amizade verdadeira em

Deus. Daí, Agostinho expressar que os verdadeiros amigos são aqueles que direcionam seu amor a Deus, pois “Feliz o que vos ama, feliz o que ama o amigo em vós, e o inimigo por amor de vós. Só não perde nenhum amigo aquele a quem todos são queridos naquele que nunca perdemos” (1996, p.180). Assistimos com isso a tradição de *amicitia* romana se transformar, e em seu lugar nascer a *amicitia cristã*.

Agostinho também condenará, nas amizades, os aspectos carnais (“criminosos amores”), quando sua alma encontrava-se ávida de “roçar objetos sensíveis”. Para ele, tais aspectos só contribuía para macular as amizades.

Durante sua estada em Milão e no *Cassiciaco*, após sua conversão, Santo Agostinho persevera numa noção de amizade de cunho ciceroniano e funda, por sua vez, uma sociedade de amigos eminentemente masculina (*Cassiciaco*), movidos pelo espírito do antigo ideal do *Otium Liberali*, com intuito de empreender discussões filosóficas. Ou seja, o diálogo filosófico tende a fomentar o convívio comunitário. Tal empresa, aos moldes de Aristóteles, preconizava que a busca pela verdade não é um mero retiro solipsista, uma procura comum, como recomenda também o ideal de outras escolas filosóficas da Antigüidade que o antecederam.

Próximo ao término de sua vida, Agostinho apregoa a substituição da *amicitia* pelas *Caritas* cristã ou *ágape*. O que implica conceber a amizade como o amor segundo a vida ideal em comunidade. A amizade verdadeira só se realiza em Deus.

A *Caritas* cristã assume o significado não só do amor ao próximo sem restrições, impessoal, de amor à totalidade, amor comunitário sem dar lugar ao amor singular.

Dessa forma, vê-se a passagem de uma estrutura relacional dual Eu-você para uma tríplice Eu-vocês-e-Deus. Com a noção de *Caritas* cristã se aprofunda a despersonalização e a desafetivação na amizade. Esta última passa a ser objeto de suspeita, sinônimo de egoísmo, e de desvio do amor a Deus.

2.2 OS ARAUTOS DAS RUPTURAS

Nos estudos da amizade segundo o modelo de *philia–Amicitia*, da antiguidade greco-romana, com seu sistema de hierarquias, coações, tarefas e obrigações, algumas constantes despontam, como: O espaço politicamente androcêntrico, reciprocidade, simetria, fraternidade, adesão à idéia de família e neutralização do componente erótico.

Observamos, nesse contexto, um tipo de amizade horizontalizada, institucionalizada, sem dar nenhuma margem a experimentações, nem tampouco fomenta novas reflexões em torno dessa problemática. Nas últimas décadas que antecedem ao século XXI, tal conjuntura mudou para pensar a amizade, graças, aos esforços analíticos de Foucault, Blanchot, Arendt, Derrida e outros. Tais esforços tiveram na figura do filósofo Nietzsche um precursor, ao realizar as reflexões mais radicais contra o cânone da amizade clássica, ao romper com o vocativo Aristotélico, que se irradiou por todo o ocidente “amigos, não há amigos”. Para Nietzsche, representante de uma nova modalidade de filósofos, intitulados por ele de “filósofos do futuro”, imbuídos de espírito livre serão capazes de romper com o pensamento metafísico que dotou a amizade greco-cristã de valores imutáveis, eternos e essencialistas. Por isso, Nietzsche nos diz que é necessário se desvencilhar “do mau gosto de querer estar de acordo com muitos”. (1997, p.47), do chamado “gosto democrático”, “nivelador” para dar lugar a uma nova reflexão sobre a amizade. E, a partir daí, empenha-se em criticar a noção de amizade fundamentada em igualdade, simetria, concordância entre amigos. Uma nova noção de amizade passa a vigorar quando Nietzsche chama a atenção para a amizade, na sua obra, enquanto “terreno inseguro”, atravessado por manifestações de hostilidades, ruptura, silêncios, devido às discordâncias e às variações de humores entre amigos. Na sua visão, reconhecer este terreno é se permitir pensar o amigo não como aquele a quem devotamos nossa mais incondicional adesão, mas aquele que nos conduz à

incitação mútua e nos lança ao desafio constante para nos transformarmos e reconhecermos nossas diferenças. Daí, apostar na mudança da canônica da amizade, considerando que “talvez chegue um dia, para cada um a hora feliz em que dirá: “inimigos, não há inimigos”. (NIETZSCHE, 2000, p.218).

Os pontos de vista nietzscheanos privilegiaram uma visão de amizade acompanhada por tensões, divergências, que permitissem o exercício do agonismo, sem incorrer na anulação das diferenças.

Nietzsche também postula, no seu Assim falou Zaratustra, que “deve-se, no amigo, ter o melhor inimigo” (2005, p.18), pois, para ele, os “bons amigos”, aqueles que sempre concordam, nunca criticam e só fortalecem a identidade, impedem o desenvolvimento de uma sensibilidade para as diferenças e para a alteridade. Esses bons amigos são uns “indolentes” e acreditam terem como amigos “direito à indolência” (NIETZSCHE, 1992, p.35). E propõe que se conceda a estes amigos um “espaço” onde se processe toda “incompreensão”. E recomenda “rir” e afastar-se destes inteiramente.

A concepção da Amizade, em Nietzsche, ao contrário da aristotélica, não tem como propósito exclusivo fortalecer a identidade, mas sim, constituir-se como uma ascese que implica autotransformação e aperfeiçoamento.

Adotar a perspectiva nietzscheana da amizade não significa concebê-la apenas como lugar de conflitos, de rupturas e de inimizades. Mas, sobretudo, pensá-la contrariando a noção corrente de amizade que se fundamenta segundo princípios homogeneizadores e compensatórios, como: igualdade, reciprocidade, simetria, transparência, indiferenciação egóica, encontro, verdade entre amigos. A relação de amizade poderia desenvolver e comportar questionamentos mútuos, a crítica de opiniões, de idéias, crenças e gostos, proporcionando, através desse

agonismo, a experiência da diferença, as possibilidades de mudanças e a exibição das singularidades entre os amigos.

Nietzsche também incorpora a experiência da amizade à distância, o exercício da solidão. Para ele, somente o sujeito que se exercita no cultivo de si mesmo, entregue à própria solidão, no sentido que Foucault refere-se ao cuidado de si, detém a melhor condição para relacionar-se com os amigos. É graças à “perspectiva distante” que se pode melhor ver os “amigos de modo mais nítido e belo de que quando estou com ele” (2004, p. 246). Na ótica nietzscheana, é necessário ter cuidado na amizade com o excesso de intimidade que não concede aos outros sua própria solidão, desrespeitando esse outro nas suas peculiaridades.

Nosso filósofo também distingue o amor da amizade. Refere-se ao primeiro como urgente e exclusivista, porque quer a posse incondicional da pessoa amada em termos físicos e anímicos, enquanto a amizade é uma espécie de amor em que a ânsia que duas pessoas têm uma em relação a outra não conduz à indiferenciação, à fusão intimista, mas assume valor de um novo desejo, e de uma “nova cobiça”, e se pergunta “quem conhece tal amor?” E reconhece que seu “verdadeiro nome é amizade”.

A amizade, em Nietzsche, aponta para uma experiência da ordem do impossível, do improvável de acontecer, pois comporta momento de incertezas, de desejos, de ação e do “talvez”. Como considera Derrida acerca do modalizador “talvez” introduzido por Nietzsche “[...] talvez o impossível seja a única ocasião possível para alguma novidade, de qualquer filosofia da novidade. Talvez, talvez em verdade, o talvez nomeie essa possibilidade. Talvez a amizade, se é que ela exista, deve dar legitimidade ao que parece impossível” (1998, p.54). A amizade, segundo essa perspectiva, longe de levar à paralisação dos laços amicais, mostra-se instável e dinâmica, aberta ao que está por vir, ao novo, à criação e à experimentação de novas formas de amizade.

A “boa amizade”, para Nietzsche, pressupõe a desproporção e requer a quebra da reciprocidade e igualdade do ideário clássico, bem como a interrupção entre o “eu e o tu”.

Nietzsche, ao romper com a tradição semântica do que até então se denomina de amizade, abre possibilidades inusitadas para pensá-la, destoando do que era considerado possível, habitual e comum nessa modalidade relacional. A introdução de categorias de distância, silêncio, incompreensão, retração e antagonismos entre amigos, instaura uma nova ordem, revelando sua força criativa e seu empenho enquanto “espírito livre” de “transvalorar todos os valores”, que compreende a supressão do solo a partir do qual todos os valores foram criados. Mas é necessário frisar que “transvalorar” também significa criar novos valores. A exemplo dos legisladores, Nietzsche pretende criar novas tábuas de valores, pois é nessa perspectiva que espera realizar sua obra similar dos iconoclastas: derrubando ídolos, alicerces e fundamentos. É desse ponto de vista que Nietzsche direciona sua crítica à metafísica, à religião e à moral.

As reflexões empreendidas pelo filósofo francês Jacques Derrida, reunidas sob o título *Políticas de la Amistad* (1998-99), consistem numa tentativa de desmascarar os discursos filosóficos da amizade, postulada pela tradição metafísica que a vincula a idéias de proximidade, reciprocidade e familiaridade.

Derrida contesta esses discursos como meras “ficções fraternais” e preconiza uma política da amizade para além da reciprocidade e da identidade. Ele demonstra, ao desmascarar as concepções de familiaridade, na qual se sustentam os discursos da amizade e que tratam de associá-la à figura do amigo-irmão, à virtude, à justiça, à razão moral e política, como se insinuam no mesmo corpo da amizade idéias de estranhamento, de distância, de diferença, de alteridade. Por isso, se indaga inúmeras vezes o que significa a palavra irmão e nos convida a ultrapassar o modelo dicotômico, homológico e redutor do amigo-irmão, instaurado nos estudos da amizade no ocidente.

porque o amigo seria como um irmão? Sonhemos com uma amizade que se situe para além dessa proximidade do duplo congênere. Além do parentesco, tanto o mais natural, como o menos natural, quando aquele deixa a sua assinatura, desde sua origem, sobre o nome, como sobre o duplo espelho de um tal par. Perguntemo-nos o que seria a política de um tal ‘além do princípio da fraternidade’ ” (DERRIDA, 1998, p.12, tradução nossa).

Derrida, ao reconhecer no exercício da amizade concepções de distância, de alteridade, de não-reciprocidade, não só estabelece uma ruptura em relação ao modelo clássico de *Philia*, como deixa entrever uma abertura para que se vislumbre a amizade como espaço para inaugurar modalidades relacionais. Afinal, como nos diz Derrida, à sombra de Nietzsche,

somos em primeiro lugar (...) amigos, amigos da solidão e os convidamos a partilhar o que não se partilha, a solidão. Amigos completamente diferentes, amigos inacessíveis (...) sem medida comum, sem proximidade, sem *oikeiotes* (DERRIDA, 1998, p.12, tradução nossa)

A proposta de Derrida consiste em denunciar as grandes continuidades históricas que sustentam o discurso da amizade com base no ideal universalista, que apregoa a igualdade de todos os homens. Para ele, trata-se de discursos “falaciosos” por excluir, sobretudo, qualquer idéia de inimizade e de hostilidade em seu seio, ao passo que abriga de forma dissimulada estratégias que apontam para interesses particulares, nacionais, religiosos, ideológicos, econômicos, revelando um forte potencial excludente. O filósofo também propõe que categorias de amigo/inimigo, verdadeiro/falso, benevolência/maldade sejam repensadas por habitarem o âmago da fraternidade.

Seguindo a trilha aberta por Nietzsche, Derrida intenta uma resposta às expectativas de firmeza, estabilidade, fraternidade do modelo aristotélico-platônico com categorias que acenam para a incerteza, insegurança, distância, instabilidade, do improvável, do “talvez”. E a amizade

que abriga em seu cerne o “talvez” poderá ser pensada como um “terreno inseguro”, onde vicejam as incertezas, as inconstâncias e a imprevisibilidade. Quanto aos amigos do “talvez”, estes se negariam a dar uma substância, uma essência como base a amizade.

Os questionamentos formulados por Derrida em relação ao modelo clássico da amizade estabelecem uma forte interlocução com o pensamento da filósofa alemã Hannah Arendt que nas suas obras *As origens do totalitarismo* (1968), *A condição Humana* (1968) e *Homens em tempos sombrios* (1968), também refletiu sobre a constância da despolitização no discurso da filosofia ocidental. Para Arendt, esse fenômeno se inaugurou na Grécia antiga com Platão e Aristóteles, ao definirem a esfera pública a partir de critérios peculiares à esfera doméstica (*oikeiotes*), marcada pela necessidade e não pela liberdade que condiciona a ação política. Tal iniciativa concorreria para neutralizar o gesto político, que funda, por sua vez, o imprevisto, o novo, rompendo com a ordem inexorável da necessidade. Essa tradição de hostilidade ao político atinge suas últimas conseqüências, no antipoliticismo dos sistemas totalitários, suprimindo radicalmente a liberdade do indivíduo com base na violência, e na emergência das sociedades democráticas, em que a política transforma-se em administração burocrática das necessidades sociais. Se no primeiro caso, a liberdade é aniquilada pelo terror, no caso das democracias representativas, fundadas nos partidos políticos, ela se restringe ao mínimo, mediante o crescimento do espaço público, enquanto mercado de trocas econômicas com o propósito de manter as necessidades vitais da sociedade.

A despeito de tal diagnóstico arendtiano parecer “sombrio” acerca da modernidade, em cujo centro encontram-se suas análises críticas dirigidas aos sistemas totalitários e à sociedade de massa, a autora nunca cessou da tarefa de pensar e repensar a política. Ao contrário, também direcionou suas reflexões para fenômenos revolucionários modernos e contemporâneos, nas quais vislumbrou uma possível superação das catástrofes do nosso tempo presente. Apesar de tais

eventos terem sido sufocados antes de cumprirem a instituição de uma política centrada na liberdade de ação e de acordo com a pluralidade dos agentes.

Como bem observou Duarte (2002) acerca das análises feitas por Arendt dos fenômenos revolucionários que se repetem desde o século XVIII até o presente, ela “enxergou uma instância privilegiada de repetição de política em suas determinações democráticas originárias, greco-romanas” (2002, p.56). Tais manifestações modernas se encontram aquém da experiência de hiperpolitização dos sistemas totalitários e além da despolitização das democracias liberais, pois transcendem aquelas formas de organização da coisa pública nas quais sucumbem ao terror gerado pelo Estado, ou simplesmente se enfraquecem mediante a rotina da administração dos interesses particulares.

Pensar o político, para Hannah Arendt, compreende uma tentativa de pensar o acontecimento que constitui a interrupção das regularidades das leis da necessidade, introduzindo contingência, novidade, e, “talvez”, diferença e experimentação no tocante não só a formas de pensamentos, quanto a inaugurar modalidades relacionais voltadas para o mundo, como: hospitalidade, respeito, amizade, cortesia. Também se caracteriza por uma crítica não só às metáforas, como às imagens produzidas pela filosofia para se imaginar o político e, sobretudo, pela vontade de agir e de ultrapassar limites.

É preciso ressaltar, ainda, a proximidade do pensamento de Arendt e Nietzsche ao buscarem inspiração no espírito agonístico da *pólis* grega quando problematizaram criticamente acerca da política no presente, equacionando a liberdade da ação corajosa, tomando os critérios do bem e do mal, do certo e do errado, alcançando seu potencial inovador, criativo, imprevisível ao estabelecer novos valores e critérios de avaliação. Observa-se que ambos também compartilham de uma concepção aristocrática do eu, segundo o qual não há distinção entre um ato e o ator, entre quem desempenha e o que se desempenha, inexistindo um eu ou uma

subjetividade essencializada subjacente ao próprio agir. Em Arendt, somente a ação e o discurso revelam a identidade do agente, por isso ela nos diz que:

Através deles (ação e discurso) os homens podem distinguir-se, ao invés de permanecerem apenas diferentes; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros não como meros objetos físicos, mas enquanto homens (2001, p.189).

Outro ponto a considerar em termos de aproximação entre estes dois filósofos é quanto ao conceito de liberdade, pois para ambos liberdade não é uma propriedade interior preexistente a cada indivíduo, mas se constitui através das ações conjuntas no espaço público, sem com isso confundir-se com a defesa de interesses privados.

Ao proferir o discurso por ocasião do recebimento do prêmio Lessing, em 1959, Arendt, estabeleceu uma diferença crucial entre fraternidade e amizade. A amizade é um fenômeno eminentemente político, enquanto a fraternidade constitui uma forma de comunidade igualitária, homogênea, redutora da alteridade, das singularidades, sobretudo, daquelas que estão na condição de irmãos:

O privilégio sob a forma de fraternidade (...) é obtido a alto preço; freqüentemente vem acompanhada de uma perda tão radical do mundo, por uma atrofia tão imensa de todos os órgãos com que reagimos a ele – começando desde o senso comum que nos orientamos no mundo comum a nós e os outros, e indo até o senso de beleza ou gosto estético com que amamos o mundo -, que em casos extremos, onde o caráter pária persiste durante séculos, podemos falar de uma real ausência de mundanidade - ai! - é sempre uma forma de barbarismo. (ARENDR, 1987, p.21)

A amizade, por estar voltada para a esfera pública, encontra-se atravessada pelos aspectos agonísticos, de conflitos, da diferença, da alteridade presentes nas relações humanas e expressa mais a humanidade do que a fraternidade. Na leitura de Arendt, “a humanidade se exemplifica

não na fraternidade, mas na amizade” (1987, p.31). Por isso, a amizade é um espaço que incita a produção da pluralidade, da multiplicidade relacional voltada para o mundo, para a esfera pública.

A problemática da amizade também se revela objeto de interesse de Maurice Blanchot. É nas reflexões dedicadas a sua amizade por Georges Bataille que o mesmo é levado a pensar filosoficamente a amizade.

Não há em Blanchot uma distinção entre amizade e fraternidade, mas o autor formula uma idéia de comunidade que se aproxima das concepções de Derrida e Arendt.

Blanchot concebe a “comunidade” como espaço onde transcorrem as relações assimétricas entre os indivíduos, espaço onde tem lugar a emergência da diferença entre o eu e o tu, ultrapassando o modelo homológico clássico que elide a alteridade.

[...] Se a relação do homem com o homem deve ser a relação do mesmo com o mesmo, introduzindo o outro como irreduzível e, na sua igualdade, sempre em dessimetria com relação àquele que o considera, é um outro modo de relação que se impõe uma outra forma de sociedade que ousaremos denominar ‘comunidade’. (BLANCHOT, 2005, p.43, tradução nossa.)

A noção de “comunidade” distancia-se de idéias universalistas contidas nos discursos de fraternidade. Em Blanchot, a comunidade é associada à idéia de uma “solidão partilhada”, que não implica uma vontade comum e partilhada por alguns. Trata-se de um compartilhamento de uma separação dada pelas singularidades dos implicados. Portanto, segundo esta perspectiva, a comunidade abriga em seu coração a própria idéia de uma impossibilidade comunal, pois ela se funda sobre o absoluto da separação que, para afirmar-se, necessita romper-se para tornar-se relação.

A formulação de comunidade em Blanchot consegue convergir com o pensamento de Derrida e Arendt, quanto a desenvolver uma concepção de amizade enquanto abertura para a criação, a experimentação e o acontecimento. Ao escrever o epitáfio de seu amigo morto, Bataille, Blanchot explicita as bases de sua noção de amizade nos seguintes termos:

a amizade, uma relação sem dependência, sem episódio na qual entra, contudo, toda a simplicidade da vida, passa pelo reconhecimento do estranhamento comum que não permite falar de nossos amigos, mas somente falar-lhes, não nos permite torná-las temas de nossas conversas (ou de artigos), mas no movimento de uma compreensão na qual, falando conosco, ele se mantém, mesmo com a maior familiaridade, à distância infinita, essa separação fundamental a partir do qual o que separa torna-se relações. (BLANCHOT, 1971, p. 328, tradução nossa.)

A leitura Blanchotiana, ao introduzir a separação, dissemetria, heterologia despoja os conceitos de amizade e comunidade de toda nostalgia comunal para conferir-lhe a condição paradoxal da heterogeneidade, da pluralidade, da distância e da agonística.

2.3 A AMIZADE EM FOUCAULT

Foucault não realizou nenhum estudo sistemático sobre a problemática da Amizade. Mas sublinhou sua importância em entrevistas na imprensa internacional, e sobretudo, direcionada à imprensa *gay*, nos idos de 80, e em artigos esporádicos. Enfatiza, numa entrevista concedida a Gallagher, em 1982, para o *The Advocate*, seu interesse pela problemática da amizade enquanto relação social que se desenvolveu a partir da antiguidade “no interior da qual os indivíduos dispõem de uma certa liberdade, de uma certa forma de escolha (limitada claramente), que lhes permitia também viver relações afetivas muito intensas” (FOUCAULT, 1982, p.6). E acrescenta que o “esvaziamento” da amizade como relação social e a constituição da homossexualidade

como problema sócio-político-médico fazem parte do mesmo processo. Isso por que Foucault preconiza que, a partir do século XVIII, a homossexualidade torna-se um problema jurídico, médico e isso se deve ao “esvaziamento” da amizade. Segundo ele, a amizade:

enquanto ela era socialmente aceita, não era observado que os homens mantivessem entre eles relações sexuais. Não se poderia simplesmente dizer que eles não as tinham, mas que elas não tinham importância. Isso não tinha nenhuma implicação social, as coisas eram culturalmente aceitas. Que eles fizessem amor ou que eles se abraçassem não tinha a menor importância [...] Uma vez desaparecida a amizade enquanto relação culturalmente aceita, a questão é colocada: o que fazem, então, dois homens juntos? É neste momento que o problema apareceu. (1982, p.7).

Foucault demonstra como uma relação tão valorizada, na antiguidade (greco-romana), passa a sofrer uma desvalorização, uma retração ao longo do tempo, sobretudo, quando da emergência de novas estruturas políticas como o exército, escolas, a burocracia, as universidades, que não poderiam funcionar nos dias de hoje “[...] diante de amizades tão intensas e recorrem a diversas estratégias para controlá-las e extingui-las”. E complementa que os códigos dessas instituições não comportam relações de “intensidades múltiplas, de cores variáveis, dos movimentos imperceptíveis, de formas que se modificam” (1982, p.2), pois elas instauram uma espécie de “curto circuito” e de quebra introduzem o amor, onde deveria existir somente a lei ou o hábito.

A problemática da amizade surge junto a da homossexualidade em Foucault, por este acreditar que essa última ofereceria oportunidades históricas de “reabrir virtualidades relacionais e afetivas” (1981, p.3), ao passo que recusa toda cultura homossexual calcada sobre a liberação do desejo e a busca da própria identidade sexual. Como prova disso, desconfia quanto a identificar homossexuais a partir de “traços psicológicos” e das “máscaras” que lhe dão visibilidade.

ser *gay* é, creio, não se identificar aos traços psicológicos e as máscaras invisíveis do homossexual, mas busca definir um modo de vida. (...) um modo de vida que pode ser partilhado por indivíduos de idade, *status* e atividades sociais diferentes. Pode dar lugar a relações intensas que não se parecem com nenhuma daquelas que são institucionalizadas. (1981, p.2).

Quanto ao aspecto da homossexualidade junto à perspectiva médico-jurídica, Foucault lembra que essa noção, gestada no século XIX, fez a sua aparição na medicina sob a forma do hermafrodita, ou seja, de alguém cujo instinto sexual seria de alguma forma desdobrado, fazendo dele um homem e uma mulher simultaneamente. E descreve que, no século XX, houve uma reapropriação dessa noção pelas lutas homossexuais na teoria do “terceiro sexo”, considerando que mesmo lhe parecendo uma estratégia legítima, equivalia a admitir a noção imutável de uma identidade homossexual.

E reconhece na tentativa dos movimentos sociais dos anos 60 a procura por ultrapassar o “dispositivo da sexualidade” juntamente com a literatura homossexual. Mas afirma que ambas falharam nesse intento. A primeira por cristalizar a noção de “identidade homossexual e a segunda por endossar o discurso sobre homossexuais como “doentes do instinto”, na construção de uma literatura ao pretender responder tais acusações em forma de desafio: “[...] se somos assim nós mesmos diremos melhor que vocês” (FOUCAULT, 1985d, p.234). Os principais representantes dessa corrente seriam Gide e Wilde.

Por mais importante que tenham sido as lutas homossexuais em torno da identidade e da liberação sexual, estas permaneceram circunscritas a um problema sócio-político e, nos diz Foucault, é preciso dar um “passo adiante”. O autor defende a criação de novas formas de vida, de relações, de amizade na sociedade, a arte, a cultura de novas formas que se instaurassem por meio de escolhas, ética, estética e políticas.

A recusa de Foucault em relação ao primado da identidade enquanto verdade e núcleo irredutível do sujeito visa destituí-la de seu caráter ético universal para dar espaço a um “jogo relacional”, a um procedimento que amplie o prazer sexual e que possa suscitar novas amizades. Seu propósito concorre no sentido de que as relações identitárias se transformem em relações que permitam a diferenciação, a criação e a inovação entre os sujeitos. E a sexualidade, no pensamento desse filósofo, não assume caráter de fatalidade:

ela (...) faz parte da liberdade em nosso usufruto deste mundo. A sexualidade é algo que nós mesmos criamos (...) é nossa própria criação, ou melhor, ela não é a descoberta de um aspecto secreto de nosso desejo.(...) devemos compreender que, com nossos desejos, através deles, se instauram novas formas de amor e novas formas de criação. O sexo não é uma fatalidade; ele é uma possibilidade de aceder a uma vida criativa. (1982, p.1).

Nesse ponto converge o pensamento de Foucault de uma história da sexualidade, de uma genealogia do sujeito, e sua vontade política de criar novas modalidades relacionais. Daí a crítica a perspectivas biológicas, naturalizantes que giram em torno da noção de sexualidade. Seu intento é contrapor-lhe com a criação de “modos de vida” que escapem à armadilha da identidade e do desejo. Trata-se de perguntar que relações são possíveis, através da homossexualidade, de serem estabelecidas, moduladas, pois para ele o problema que se impõe é usar da sexualidade para se chegar a uma “multiplicidade de relações”.

Foucault também estabeleceu uma comparação entre as relações heterossexuais institucionalizadas com o caráter aberto das relações homossexuais, em que os homens se encontram:

uns frente aos outros sem armas, sem palavras convencionais, sem nada que os tranquilizem sobre o movimento que leva um para o outro. Terão que inventar

de A a Z uma relação sem forma que é a amizade. Isto é, a soma de todas as coisas por meio das quais um e outro podem se dar prazer. (1981, p.2).

O contexto em que Foucault situa a problemática da amizade no seu pensamento é nas análises da estilística da existência da antiguidade clássica greco-romana.

A reconstrução da moral greco-romana proposta por Foucault no *Uso dos Prazeres* (1984) e o *Cuidado de Si* (1984), consiste em sublinhar a possível criação das relações sociais, buscando uma ética que também se faz estética. Ou seja, o que interessa a Foucault na moral antiga e com o que ele parece ter afinidade é o tipo de relação que o homem estabelece consigo próprio, o papel de uma estetização do sujeito moral, que não se baseia na universalidade de um fundamento nem em uma reflexão sistemática sobre o sujeito como um dado prévio à experiência e à ação. Na moral grega, privilegia-se o caráter individual da conduta. Logo, a escolha de um modo de vida é questão pessoal e a elaboração, o trabalho sobre a própria vida, se apóia em tecnologias (*techne tou biou, ars vitae*) que não assume caráter normativo, nem se pretende organizar como um código. O trabalho no qual repousa a moral antiga é o trabalho sobre si, a ascética, elevada à categoria de uma matriz constitutiva, de um *ethos*, ou seja, de uma relação do indivíduo consigo próprio, com os outros e a relação com a verdade.

Decorrente dessa afinidade, nasce a proposta de Foucault de basear a moral na escolha pessoal do indivíduo, compreendendo o sujeito como “forma” que cada um deve elaborar, trabalhar e construir segundo os critérios de estilo. Tal síntese se presta como esquema de uma estilística da existência que não está presente nas sociedades como as nossas.

A ênfase no aspecto estético da ética, segundo Foucault, se deve a sua aposta em redirecionar a arte, entendida como um conjunto de técnicas de criação, que dizia respeito – a mero âmbito dos objetos ao da vida. Trata-se de disponibilizar esse conjunto de técnicas nas

mãos de cada indivíduo, para que ele mesmo produza sua vida e gerencie sua liberdade, como um artífice de si mesmo.

A proposta de Foucault se distancia de um esteticismo inconseqüente, pois a escolha pessoal da própria forma de vida, baseada na estética da existência, não se produz num espaço vazio, mas no âmbito da experiência que, por sua vez, gera um formato no qual algumas escolhas são possíveis e outras não. Ou seja, não é uma escolha deliberada, que ignora os movimentos das relações sociais.

Os gregos, como bem assinala Foucault, ao tentarem dar um estilo à própria vida, utilizaram técnicas para estilizar a conduta, aplicavam um constante trabalho sobre si mesmo, e faziam desse trabalho objeto de reflexão, o que envolvia os outros e a verdade. Mas a constituição do sujeito, a escolha do estilo, se realizava segundo marcos determinados por certos princípios e acompanhados de limites que se impunham como condição. Estes princípios e limites por não serem eternos, não poderiam ser mudados de qualquer forma e por qualquer motivo.

Dessa forma, uma estética da existência, abriria possibilidades não só de escolhas pessoais, como convidaria a pensar a vida como obra de arte. Propõe uma ética de estilo, o que se encontra possibilitado e limitado pelos domínios do saber e construções normativas que constituem o indivíduo como sujeito/objeto de determinados conhecimentos e poderes. Portanto, a escolha é possível desde que se leve em conta o sistema, os jogos de verdade e os dispositivos de poder.

A análise da estética da existência, longe de constituir uma mera análise histórica, assume seu caráter de programa-ético/estético e político.

As últimas obras de Foucault têm como propósito “atualizar” a noção de filosofia enquanto ascese, conforme nos diz no prefácio do *Uso dos prazeres* (1984), onde esse “ensaio” que é

necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação - é o corpo vivo da filosofia, pelo menos se ela for o que era outrora, ou seja, uma ascese.(1985b, p.13).

Embora este trabalho seja construído no âmbito da história, Foucault esclarece que não foi realizado com olhos de historiador. Eles constituem uma “pragmática”, um “protocolo de exercício”, do exercício da autotransformação. O que importa a Foucault é problematizar o sujeito no mundo em que ele vive.

A pretensa atualização da estética da existência não pode ser entendida como uma mera incorporação do modelo da ética greco-romana. Foucault demonstra acerca disso reticências quanto a buscar neste modelo uma “alternativa” para o tempo presente.

Ele diz que a antiguidade, aos seus olhos, é um “profundo erro” e que a ética dos prazeres dos gregos lhe soa bastante “desagradável” por “estar ligado a uma sociedade viril, à dessimetria, a exclusão do outro, obsessão com a penetração, e uma certa ameaça de ser destituído de sua própria energia” (FOUCAULT, 1995, p.258). Também se mostra enfático quanto a esclarecer que seu propósito de voltar-se para a antiguidade greco-romana, não era realizar a “história das soluções”, pois não se deve buscar as soluções de um problema na solução de outras pessoas, num dado contexto histórico.

A Antiguidade clássica greco-romana impressiona Foucault, por este ver nela certas similaridades de problemas com o nosso presente:

[...] que na ética grega estavam preocupados com a sua conduta moral, sua ética, sua relações consigo mesma e com os outros mais do que com problemas religiosos (...) o segundo aspecto é que a ética não se relaciona a nenhum sistema social institucional – nem sequer a nenhum aspecto legal. Por exemplo, as leis contra as más condutas sociais eram poucas e não certamente impostas. O terceiro ponto é que a sua preocupação, seu tema, era construir um tipo de ética que fosse uma estética da existência. (1995, p.255).

E se indaga até que ponto nosso problema hoje em dia não é, de certo modo, algo similar, já que a maioria das pessoas não acredita mais que a ética esteja fundada na religião, e nem deseja um sistema legal para intervir em nossa moral, pessoal e privada. E lembra dos movimentos sociais (feminismo, homossexualismo) que procuram uma ética como princípio e não conseguem encontrar uma senão com base no conhecimento científico do que é o “eu”, do que é o desejo, e do que é o inconsciente.

A ética como forma de vida ganha em atualidade. E a amizade é a forma de vida que Foucault elege quando de uma possível atualização da estética da existência, a despeito de deter-se com maior atenção nas práticas homossexuais. E o fato de ter se referido a determinadas formas de amizade, não quer dizer que tais modalidades devem ser seguidas como verdadeiras e corretas. Por outro lado, deixa bem claro sua recusa em propiciar um “programa” a ser seguido para representar novas modalidades relacionais, pois

uma das grandes constatações que temos feito desde a primeira guerra é essa do fracasso de todos os programas sociais e políticos. .Percebemos que as coisas não se produzem nunca como os programas políticos querem descrever; e que os programas tem sempre ou quase sempre, conduzido seja a abusos, seja a uma dominação política por parte de um grupo, quer sejam técnicos, burocratas ou outros (...). (FOUCAULT, 1982, p.7).

E louva como exemplo a ser seguido as experiências dos movimentos sociais das décadas de 60 e 70 em que certos modelos institucionais são realizados sem programas que lhe dêm

suporte. E ressalva que não ter programa como sustentáculo não pressupõe cegueira de pensamento e falta de reflexão. Pois não ter programa lhe parece útil, original e criativo “se isso não quer dizer não ter reflexão real sobre o que acontece não se preocupar com o que é impossível”. Para ele, desde que se apresente um programa, ele faz a lei e, por isso, é uma proibição para invenções. O programa deve ser vazio, pois é preciso “cavar para reconhecer como as coisas foram historicamente contingentes, por tal ou qual razão inteligíveis, mas não necessárias” (FOUCAULT,1981, p.4).

3 A ÉTICA E A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA

A temática da ética e estética da existência está estreitamente interligada nas últimas produções intelectuais de Michel Foucault. Ela faz sua aparição no conjunto da obra intitulada *História da sexualidade*, sobretudo, nos dois últimos volumes, que se distribuem em: *A Vontade de Saber* (1976), *O Uso dos Prazeres* (1984), e *O Cuidado de Si* (1984) e uma quarta, que nunca veio a público, denominada *Aveux de La Chair* (as confissões da carne). Essas obras estabeleceram e apresentaram o direcionamento deste autor quanto a mostrar como o homem moderno se constitui como sujeito do desejo em que as modalidades, os elementos da história variam de época para época.

Convém ressaltar que o processo de elaboração das obras que compõem a *História da Sexualidade*, sofreu consideráveis mudanças, nas quais, entre a publicação da primeira-*Vontade de Saber* - e os dois últimos volumes (8 anos), foram transformados pelos acasos de uma “lógica de descoberta” em que tanto as hesitações como os erros, arrependimentos, vão desempenhando seu papel, além de serem ultrapassados por novas indagações e novas descobertas.

No intervalo dessas publicações, Foucault altera radicalmente o plano inicial previsto para a história da sexualidade. E, se até então, suas pesquisas abrangiam curtos períodos históricos, como: um percurso que segue desde o final do Renascimento (séc. XVI) até nossa modernidade (séc.XIX e XX), com destaque para a chamada idade clássica (séc.XVII e XVIII), a fim de evidenciar as transformações que marcaram a passagem do final da idade clássica à modernidade, visando compreender nosso presente. Com a produção da trilogia da *História da Sexualidade* também previu um percurso histórico semelhante. Mas devido à questão que se colocara na época, quanto a saber por que tínhamos feito da sexualidade uma experiência moral, levou-o a

recuar no tempo em busca de um “nascimento de uma moral”, detendo-se na antiguidade grega e greco-romana, nos últimos séculos antes de cristo e nos primeiros séculos da era cristã.

A alteração cronológica também se fez acompanhar de mudanças teóricas e deslocamentos de temas. E o foco de suas investigações passa a ser o sujeito, não como um mero “objeto” de um domínio de saber, mas como sujeito ético capaz de constituir a si mesmo e aos outros enquanto sujeito do desejo. Trata-se de saber como nas sociedades ocidentais constitui-se uma “experiência”, de maneira que os indivíduos são levados a se reconhecerem como sujeito de uma sexualidade que se abre para diversos campos do conhecimento e que se articula segundo um sistema de regras e coerções. O projeto era construir uma história da sexualidade enquanto experiência que se constitui uma correlação entre campos de saber, tipos de normatividades e formas de subjetividades.

O conceito de experiência anteriormente utilizado na *História da Loucura*, em que se tratava de uma “experiência da loucura”, reaparece na Introdução do *Uso dos Prazeres*, como sinônimo de transformação, melhor explicitada na concepção de Ortega (1997, p.43), ao definir a experiência como “transformações que deve experimentar o sujeito para alcançar outra forma de ser”. Com esse conceito Foucault pôde relacionar os três aspectos da genealogia¹ acima referida.

Nesse enfoque, a perspectiva que Foucault privilegia nas suas investigações é aproximar dados da antiguidade de problemas que constituem nossa atualidade, mantendo acesa a característica da genealogia de entender o presente.

Como bem esclarece Deleuze acerca da reorientação cronológica na obra de Foucault, em função do que chamam de modos de subjetivações, não se trata de reintroduzir o sujeito, ou de

¹ Genealogia: trata-se de uma pesquisa histórica que se opõe ao desdobramento meta-histórico das significações ideais, à unicidade da narrativa histórica, a busca da origem e que procura restituir os acontecimentos da história na sua singularidade.

retornar ao sujeito. Trata-se de dar lugar à criação, à invenção, de estabelecer “uma linha de ruptura”, e uma nova exploração em que se procura mudar as relações precedentes com o saber e o poder. Na expressão desse autor, é uma “nova radicalização”. Segundo Deleuze, o pensamento para Foucault não era uma mera teoria, e sim, uma questão de vida, de existência. As formações históricas só o interessavam porque assinalam de “onde nós somos, o que nos cerca, aquilo com o que estamos em vias de romper para encontrar nossas relações que nos expressam” (DELEUZE, 1998, p.131). Portanto, o que o interessa não são os gregos e sim nossa relação com a subjetividade, como nos constituímos como sujeito. Indiscutivelmente, é preciso interrogar os gregos, por que eles inventaram a noção de modo de vida, um novo estilo. E complementa: houve experiências gregas, cristãs, “mas não são os gregos, nem os cristãos que farão experiências por nós hoje” (DELEUZE, 1998, p.131).

Dando prosseguimento à ordem das mudanças apontadas por Foucault no tópico “introdução” do *Uso dos Prazeres* sob o nome de “modificações”, ele afirma que seu propósito foi escrever a “história das relações que o pensamento mantém com a verdade” (1984b, p.75), e por isso em todas as suas produções intelectuais tem como pensamento de fundo a seguinte indagação:

Através de quais jogos de verdade o homem se dá seu ser próprio a pensar quando se percebe como louco, quando se olha como doente, quando reflete sobre si como ser vivo, ser falante e ser trabalhador, quando se julga e se pune como criminoso? Através de quais jogos de verdade o ser humano se reconheceu como sujeito do desejo? (1985b, p.12)

E um segundo pensamento comum que perpassa todos os temas abordados é que todos eles se direcionam a problematizações. Eis um trecho em que Foucault cuida em explicitar tais “problematizações”.

Em *História da Loucura*, tratava-se de saber como e por que a loucura, em um dado momento, fora problematizada através de uma certa prática institucional e de um certo aparato de conhecimento. al e um certo aparelho de conhecimento. Do mesma forma , *Vigiar e Punir*, tratava-se de analisar as mudanças na problematização das relações entre delinquência e castigo através de práticas penais e das instituições penitenciárias no fim do século XVIII e no início do século XIX. Como se problematiza a atividade sexual? (2004a, p.242)

Os dois pensamentos, por sua vez - o propósito de fazer a história das relações entre pensamento e verdade e o ângulo das problematizações - articulam-se entre si, já que por problematizações deve-se compreender “o conjunto de práticas discursivas ou não-discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e a constitui como objeto para o pensamento” (FOUCAULT, 2004a, p.242).

A partir desses pensamentos comuns apontados se pode reunir os três momentos da trajetória intelectual de Michel Foucault num mesmo conjunto, sem contudo, negar-lhes suas diferenças e que ele se exprimiu como sendo de três ordens de problematizações: “o da verdade, o do poder e o da conduta Individual” (FOUCAULT, 2004a, p.253).

A despeito das várias mudanças em seu projeto da História da sexualidade, ao chegar à organização final deste, descreve todos os deslocamentos, os riscos, as razões que o conduziram, explicando:

Quanto ao motivo que me impulsionou foi muito simples (...).é a curiosidade – em todo o caso, a única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer , mas a que permite separar-se de si mesmo.De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira , e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece? Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou refletir. Talvez me digam que esses jogos consigo mesmo têm que permanecer nos bastidores; e que no máximo eles fazem parte desses trabalhos de preparação que desaparecem por si sós a partir do momento em que produzem seu efeito. Mas o que é filosofar hoje em dia -

quero dizer, a atividade filosófica - senão o trabalho crítico do pensamento sobre seu próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? (1985b, p.13)

No tocante à atividade filosófica, Foucault é contundente ao considerar “ridícula” a insistência de um discurso filosófico que se pretenda lançar do exterior como uma “lei para os outros”, ditando-lhes, onde está a verdade, como encontrá-la, ou simplesmente quando procura mostrar-se através de uma “positividade ingênua”.

A filosofia nos moldes foucaultianos se caracteriza muito mais por tentativas de pensar e repensar os problemas filosóficos a partir do que ele denomina de “ética do intelectual”. Ou seja, a figura que Foucault elege para representar sua filosofia não se encontra no modelo do cientista, do legislador, do sábio, do artista, do sacerdote ou do moralista, e sim, do incansável trabalho do intelectual, que longe de pretender determinar qual deve ser a política dos outros, procura, através das análises empreendidas nas suas áreas específicas de interesse, indagar, sacudir, afastar as evidências, os hábitos e as familiaridades aceitas na ordem do pensamento e da ação. E ainda, retomar a avaliação das regras e instituições, e, diante dessas novas “problematizações”, ofertar contribuições na formação da vontade política na qual ele tem seu papel de cidadão a desempenhar.

Em razão desse modelo de intelectual, o estilo de filosofia traçada por Foucault não se limita ao espaço acadêmico e nem é exclusiva de profissionais filósofos. Sua finalidade, enfatiza Foucault, consiste em ocasionar formas de pensamento acerca de novas modalidades de experiências em torno dos quais existem “controvérsias e protestos”.

A função política dos intelectuais, lembra Foucault, também está referida ao problema da produção da verdade. Esclarece que a ação do intelectual que ele pode exercer entre a verdade e o poder confere uma força completamente diferente a seu impacto sobre a sociedade. Afinal, o

problema político do intelectual “não é criticar os conteúdos ideológicos vinculados à ciência ou agir de modo que sua prática científica se faça acompanhar de uma ideologia justa” (FOUCAULT, apud GROS, 2004, p.43). Trata-se de saber se é possível constituir uma nova política da verdade. O problema não é transformar a consciência das pessoas, mas mudar o regime político, econômico, institucional da produção de verdade. Em resumo, é por considerar a verdade como um produto, resultado de um jogo de forças, e que, conseqüentemente não existe nem uma natureza, nem uma essência da verdade refletindo no mundo, que o intelectual não pode ser senão “específico”.

Por isso, podemos definir o trabalho desse tipo de intelectual nem tanto a partir de sua crítica endereçada ao presente, mas muito mais fruto de sua insistência em evidenciar a contingência do presente, em desconstruí-lo como resultado de um processo histórico. Um trabalho que exclui qualquer prefiguração do futuro:

Eu diria que o trabalho do intelectual é certamente, em um sentido, dizer o que existe, fazendo-o aparecer como podendo não ser, ou não podendo não ser como ele é. Eis por que me parece, o recurso à história (...) tem por função mostrar que o que é jamais foi, ou seja, é sempre na confluência dos encontros, dos acasos, no curso da história frágil, precária, que são formadas as coisas que nos dão a impressão de serem as mais evidentes. (FOUCAULT, 2000, p. 325).

E complementa que com aquilo que a razão apresenta como sendo necessária, podemos fazer uma história e encontrarmos as redes de contingência de onde essa surgiu. Isso não significa dizer que tais formas de racionalidade tenham uma base irracional; simplesmente quer dizer que elas repousam no solo das práticas históricas humanas, e já que essas coisas foram feitas, desde que se saiba como foram feitas, podem ser desfeitas.

Evidentemente que essa configuração que toma a figura do intelectual, gera controvérsias e suspeitas, sobretudo, no tocante à relação que ele estabelece com a sociedade e

quanto às formas de ação. Mas desde que ele renuncie a se considerar como a “consciência universal” da sociedade e se empenhe em debater, refletir sobre alguns problemas “específicos”, resta saber qual será o impacto que tomará sua crítica acerca da sociedade e que tipo de relação se estabelecerá entre seu trabalho teórico e sua prática de vida.

Foucault, ao formular o papel que o intelectual desempenha na cena política, visa impedir qualquer possibilidade ingênua de concebê-lo como aquele capaz de propor um princípio global de explicação do real, e conseqüentemente ofertar uma visão de conjunto da sociedade. Foucault, enquanto intelectual, afirma descrer que um intelectual possa a partir de suas pesquisas livrescas, acadêmicas e eruditas, instituir as verdadeiras questões acerca da sociedade em que vive.

Segundo Foucault, é a responsabilidade de cada um que está engajada na mudança e na crítica da sociedade. Portanto, a função do intelectual que se confunde com a própria vida da filosofia é ajudar a formular corretamente os problemas. Se, por sua vez, o intelectual, não se revela competente para julgar quais são os problemas com os quais ele deve se ocupar, é porque tais as questões só podem emanar de indivíduos diretamente implicados nelas.

3.1 DA ÉTICA

Toda a obra de Foucault é atravessada por um estilo que o levou às grandes problemáticas: a do saber, a do poder, e a da moral. Como bem observa Rajchman, acerca de Foucault, seu estilo cético permitiu duvidar do poder enquanto força vinda de “cima para baixo”, e localizada num único ponto; o Estado, o da ética ancorada em valores universais que nos fazem constituir uma moral incapaz de ultrapassar o “bem e o mal”. De igual maneira, o ceticismo que

lhe permitiu questionar as três problemáticas também procurou questionar a problemática da verdade, do dizer-a-verdade.

E as indagações que se sucedem é de como estabelecer a Verdade do que dizem ser verdadeiro no nosso saber, nos nossos relacionamentos de força e na conduta de nós mesmos? Quais são as verdades no “jogo de verdade” da doença mental, da criminalidade ou do sexo? E no tocante à ética fora dos “idealismos morais do nosso bem, não poderemos inventar nenhuma verdade sobre nós mesmos, nenhuma outra paixão pela verdade, nenhum outro jogo da verdade senão o psicanalítico?” (RAJCHMAN, 1993, p.103)

A problemática da verdade, na sexualidade, ou na ética-erótica foucaultiana desponha do amor e da amizade, da relação entre ela e as formas de reflexividade do indivíduo sobre si mesmo. Nas palavras de Rajchman, trata-se de saber como se poderia dizer hoje

a verdade do amor e da amizade, sem a concepção oitocentista de nossa sexualidade e de suas perversões (...) e sem a hermenêutica do eu freudiano que nos diz que o desejo se inscreve naquilo que dizemos ou fazemos e que, portanto, precisamos das longas horas de análise para interpretá-lo? (1993, p.104).

No entendimento desse autor, o problema de Foucault em relação à verdade, foi um problema sobre o amor e a amizade, ou seja, de uma nova erótica aquela da antiguidade grega, onde o sujeito se constitui não pelo desejo, mas pela temperança autodomínio e comedimento do próprio desejo em prol tanto da *philia* (amizade) quanto da sabedoria (filosofia).

No intuito de resolver tal problema, Foucault procurou mostrar que a questão do “desejo” introduzido pela ética freudiana, não era universal, mas histórica, uma invenção singular e contingente, logo não necessária. Tal empresa exigiu de Foucault “recentrar todo o meu estudo na genealogia do homem desejante, desde a Antiguidade clássica até os primeiros séculos do

cristianismo” (1985b, p.16). È que para entender como o “indivíduo podia experimentar-se como sujeito de uma sexualidade” era preciso determinar como, durante séculos, o homem ocidental fora levado a se reconhecer como “sujeito do desejo”.

A “revolução ética” realizada por Freud concebia o desejo como imperativo em que deveríamos render fidelidade e franqueza ao mesmo. Ou seja, fomos levados a crer que existe um desejo “não-civilizado”, abrigado no nosso mais recôndito íntimo e que para continuarmos sendo francos, verdadeiros, deveríamos liberá-lo, explicitá-lo num “jogo de verdade” em que alguns parecem mais hábeis que outros ao enunciá-lo.

Extraída a verdade, constitui-se no mesmo ato pensar-se como sujeito. É dessa forma que temos uma genealogia do desejo e do sujeito desejante conduzido pela análise das práticas que levam o indivíduo a se descobrir e a descobrir no desejo a verdade do seu ser.

Essa visão expressa o quanto fomos habituados a pensar segundo a ótica iluminista de que liberar o sujeito e seus desejos, livrá-los da repressão, instauraria uma política e uma ética da liberdade. Foucault, na contracorrente desse pensamento, atribuiu a esses discursos a produção de uma subjetividade que favorece a sujeição a uma única forma de verdade, a científica. Com a pretensão de ser liberadora e guardiã de nossa individualidade, os discursos dos chamados radicais “psico” construíram uma visão de subjetividade que, para se reconhecer, necessita de um saber que tem como fonte a palavra do outro. E a pergunta que se impõe é, precisamos, para nos construir como sujeito, de um saber que produz e é produzido pelo poder normalizador?

Foucault aposta que não. Podemos, talvez, nos construir sem precisar da caução institucional, ou aval político, administrativo, científico, técnico e especializado, como veremos adiante, se enfrentarmos os efeitos de verdade dessa modalidade de subjetivação.

Podemos perguntar, então, ao modo foucaultiano: pode a filosofia pensar o homem? A toda filosofia que se pretende crítica, trabalho de reflexão do pensamento sobre o pensamento, a

tarefa é pensar no “vazio do homem desaparecido”, todo pensamento que questiona o ser do homem e a constituição do sujeito, torna-se, de partida, crítico. E o seu contrário, pensar o sujeito como categoria fixa, fundador de si e do conhecimento de si, se prestam apenas a ser suporte para aquelas filosofias antropologizantes (fenomenologia, positivismo, marxismo) que concebem o homem e seu destino, que pensam que o empírico pode fazer o papel de transcendental. Em Foucault, a verdade sobre o homem é instaurada por práticas, epistêmicas, disciplinares, que objetivam o homem e por práticas que o subjetivam, sujeitando-o a sua verdade, a de sua sexualidade.

Para o ser humano poder se pensar como sujeito, as ciências ditas confessionais, bem se prestaram ao propósito de chegar à verdade de cada um. O problema é que esta verdade tem a capacidade de subjugar, sujeitar pelo poder da norma. Além de precisarmos nos submeter à medicalização, à psicanalização, para nos reconhecermos em nossos atos. É como se delegássemos a um saber competente a missão de conhecermos a nós mesmos.

Tecnologia do saber/poder, portanto de dominação, e tecnologias do eu, produzem indivíduos e grupos governáveis. Mas produzem também os focos de resistência pelos quais grupos de indivíduos podem transformar-se. São modos de construir a si mesmo como sujeito ético por meios de atos de liberdade, o que alguém sujeitado a códigos e regras de moral prontas e acabadas não conseguem. Ao lado da dominação maciça da economia, da política, e dos meios de comunicação, há o fator disciplinar, isto é, instrumentos tanto da objetivação, como da subjetivação das disciplinas e do biopoder, que tem como alvo e produto o sujeito individualizado e sujeitado. É preciso livrar-se dessas relações, novas relações de poder poderão surgir e novamente será preciso denunciá-las, controlá-las por atos de liberdades, como nos disse Foucault em seus últimos escritos norteados pela ética. E o que significa atos éticos? A prática refletida da liberdade.

Daí o recomeço do trabalho ético em uma “nova erótica”, para compreender de que maneira o indivíduo moderno podia fazer a experiência dele mesmo enquanto sujeito de uma sexualidade, e para isso, seria indispensável distinguir previamente a maneira pela qual o homem ocidental fora levado a se reconhecer como “sujeito do desejo”.

Foucault, ao retornar à antiguidade percebeu que o problema da verdade não estava totalmente voltado para o desejo. A importância deste deu-se precisamente no cristianismo, quando o sexo começou a ser vinculado a uma misteriosa codificação dos impulsos secretos que, para decifrá-lo, requeria toda uma “hermenêutica do eu”. Dessa forma, a maior contribuição do cristianismo não residia no estabelecimento de códigos com seus atos permitidos ou proibidos, mas no tipo de experiência que se tinha de si mesmo na atividade ética e erótica.

Ao refletir acerca dos discursos éticos da antiguidade, Foucault deparou-se com um outro problema de verdade: o da busca de auto-domínio, através de práticas e de técnicas de si, do uso dos prazeres, o chamado *chresis aphrodisia*. Para o grego, o importante na saúde, no lar ou na corte amorosa era ter autocontrole, posto que a atividade excessiva poria em risco o autodomínio daqueles que estavam aptos a comandarem. Logo, consistia num perigo para o *ethos* ou a conduta apropriada do homem livre. Portanto, o *ethos* do antigo homem civil era diferente do *ethos* do “homem introvertido” do cristianismo e do problema que Santo Agostinho lança de que o sexo está contaminado pela Queda e é o modelo do pecado em geral. Em *O Uso dos Prazeres*, essa questão foi colocada da seguinte forma:

de que maneira, por que e sob que forma a atividade sexual foi constituída como campo moral? Por que este cuidado ético tão insistente, apesar de variável em suas formas e em sua intensidade? Por que essa problematização? (FOUCAULT, 1985b, p.14)

E Foucault nos diz que trata da formação de si através das técnicas de vida e não do recalque pelo interdito e pela lei. Trata-se de mostrar não como o sexo foi mantido à distância, mas como se organizou essa grande história que liga o “sujeito ao sexo”. Problematizar a verdade é problematizar o relacionamento ético do indivíduo consigo próprio, é “analisar não os comportamentos, nem as idéias, não as sociedades, nem suas ideologias, mas as problematizações através dos quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado, e as práticas a partir dos quais essas problematizações se formam, a ética pensada por Foucault é a ética das problematizações na direção de uma verdade onde a liberdade de pensar diferente se conjuga com a diferença dos outros. É o que Deleuze chama de “ética do desenganchar”, a da subjetividade que deriva do poder e do saber, mas que não depende deles.

Teoria e prática no fazer ético dão-se as mãos, que é também um fazer político, que é uma questão política que não se apresenta como um erro, ilusão, nem como consciência alienada ou ideologia, mas como a própria verdade.

O dizer-a-verdade se encontra, assim, numa elaboração de si por si mesmo, numa problematização que está em constante reproblemática e que se mostra através do gesto, da cultura e do valor, e um modo de ser ético (fazendo-se estético) no qual o dizer é o cuidado de si e o cuidar-se o dizer verdadeiro.

Os gregos, no seu fazer ético, não só questionaram a verdade, como o poder, o saber, a ética, nos quais buscaram uma estilização da vida que se apresentava acompanhada de muitas dificuldades na prática sexual.

A moral grega elaborada por homens e mulheres era direcionada apenas para o homem; era uma moral viril. A mulher aparece na condição de objeto, ou como parceiras, as quais convém educar e vigiar, caso esteja sobre o poder do homem, ou abster-se caso esteja sobre o outro domínio (pai, marido, tutor). A própria sociedade contém o elemento ativo que congrega

homens livres e adultos e o elemento passivo reúne mulheres, escravos e rapazes. A moralidade está contida no excesso (inversão de papéis), o indivíduo não sofre interdição codificada nem limite entre o que deve e o que pode fazer ou deixar de fazer. Ele deve observar determinadas condições para fazer uso conveniente dos prazeres, mas caso se exceda, nem por isso constitui uma transgressão ou comportamento patológico. O *status* do indivíduo também é um elemento importante, uma vez que a falta moral será tanto mais grave quanto mais destacada for a posição pessoal do indivíduo na sociedade. Esta ética não define um corpo de conduta e um domínio de regras válidas para todos. Não que as interdições não existissem e pesassem sobre todos, nem que normalização não se fizesse presente, mas que era necessário, com a autoridade, poder e liberdade própria ao indivíduo, praticar os prazeres não condenáveis, e ao mesmo tempo apresentar certa austeridade. Esta se dava na dietética, na econômica, na erótica e na busca de verdade, temas analisados por Foucault.

Foucault nos diz, quanto a esses temas da austeridade sexual, que eles não são como “uma tradução ou comentário de proibição profundas e essenciais, mas como elaboração e estilização de uma atividade no exercício de seu poder e na prática de sua liberdade” (1985b, p.25).

É preciso compreender que a cada tema compreende um feixe de “relações concretas”, ou seja, no caso da dietética, há relações com o corpo, com a saúde e todo um jogo de vida morte que aí circula. Na economia, relação com o outro sexo, com a esposa como parceira privilegiada e que se dá no jogo entre a instituição familiar e o vínculo criado por ela. Na Erótica, relação com o seu próprio sexo, com a questão dos parceiros a escolher e com o problema do ajustamento entre papéis sociais e sexuais, e na relação com a verdade, que dará as condições espirituais que permitem ter acesso à sabedoria. A moral do homem grego utiliza-se da liberdade no uso das regras e de imposições de regras no uso da liberdade.

Vê-se que quando a liberdade se colocava em ação, no processo de estilização da vida, a mesma foi objeto de problematização intensa da prática sexual.

E Foucault busca responder como isso se dava, estabelecendo uma distinção entre ética e moral, e irá estruturá-la, para análise, em quatro categorias.

Segundo Rajchman (1993), moral refere-se ao código prescritivo que se é obrigado a seguir, sob pena de incorrer em punição interna ou externa, enquanto o ético trata-se do tipo de pessoa que se aspira a ser, ao tipo de vida que se é incitado a levar, ou ao estado moral especial que se quer atingir. Já Gilles Deleuze (1998) distingue moral, como um conjunto de regras coercitivas e especiais para julgar ações e intenções com base em valores transcendentais como “certo ou errado”, “bem” ou “mal”, e a ética compreende um conjunto de regras facultativas que avalia o que fazemos, dizemos, em função do modo de existência.

Em Foucault, o termo moral se revela ambíguo como um conjunto de regras e valores prescritivos como família, igreja, instituições educativas, etc. E, concomitantemente, é um comportamento real dos indivíduos em relação às regras e valores propostos. Essa moral é “sinônimo” de “moralidades de comportamento”, de “ação moral”. Quanto à primeira, diz respeito ao âmbito do código moral. Portanto, a moral mostra-se ambígua: a moral como regra de conduta e como condutas possíveis em relação à(s) regra(s). Quanto à ética, esta sugere o “conduzir-se”, isto é, de que maneira posso e devo constituir-me como sujeito moral? De que modo devo agir perante mim para aceder a uma posição ética verdadeira?

Foucault esclarece melhor sua posição, quando de uma entrevista concedida a Rabinow e H. Dreyfuss:

Ao nos referirmos à história das morais, acho que devemos distinguir, em geral, os atos e o código moral. Os atos (condutas) são o verdadeiro comportamento das pessoas em relação ao código moral (prescrições) a elas imposto. Creio que

devemos fazer uma distinção entre o código que determina os atos permitidos ou proibidos e aquele que determina o valor positivo ou negativo dos diferentes comportamentos possíveis – não é permitido fazer sexo com ninguém ,exceto com a própria esposa , eis um elemento do código.E há um outro lado das prescrições morais, que a maioria das vezes não está isolado como tal,mas que é ,acredito, muito importante: o tipo de relação que se deve ter consigo mesmo , *rapport à soi*, que eu chamo de ética e que determina a maneira pela qual o indivíduo deve se constituir a si mesmo como o sujeito moral de suas próprias ações”. (1995, p.262 - 63).

Na citação acima, vê-se, que, ao mesmo tempo que se fez uma distinção entre moral e ética, as fronteiras que as dividem parecem cada vez mais tênues.

É como se esses dois termos se mostrassem inseparáveis, ou seja, ser moral, estar praticando determinada ação valorativa e de acordo com a lei, é também ser ético, pois se está praticando uma ação moral consigo próprio como autoconstituição. Desse modo, “a ação moral é indissociável dessas formas de atividades sobre si, formas essas que não são menos diferentes de uma moral a outra do que os sistemas de valores, de regras e de interdições”. (FOUCAULT, 1985b, p.29).

Quanto ao fazer-se ético, pode se dar de várias formas. Essa variação Foucault liga a quatro aspectos para análise de sua ética: a determinação da substância ética, o modo de sujeição, o trabalho ético e a teleologia.

A determinação da substância ética - compreende a maneira pela qual o indivíduo define qual parte dele mesmo necessita ser levada em consideração para a formulação do código moral. É a matéria a ser ocupada pela ética e que sofre variações na história. Para os gregos, era a *aphrodisia* (atos de Afrodite): amar alguém e não tocá-lo era um ato valorizado. Já na era cristã, o problema não era mais como atuar diante do prazer e do desejo, e, sim, que tipo de desejo deveria se ter na atividade sexual.

O segundo aspecto, determinado pelo modo de subjetivação, diz respeito ao modo como as pessoas são consideradas, provocadas a reconhecerem suas obrigações morais.

Foucault simplifica:

praticar a felicidade conjugal e se submeter ao preceito que a impõe por reconhecer-se como parte do grupo social que a aceita, e que a proclama abertamente, e que dela conserva o hábito silencioso; porém pode-se também praticá-la por considerar-se herdeiro de uma tradição espiritual, a qual se tem a responsabilidade de preservar ou de fazer reviver: como também se pode exercer essa fidelidade respondendo a um apelo, propondo-se como exemplo ou buscando dar à vida pessoal uma forma que corresponda a critérios de beleza, de esplendor, nobreza ou perfeição. (1985b, p.27).

É político e estético, e condicionado ao pertencimento a uma comunidade humana, com suas regras, valores e formas de vida.

Essa modalidade de sujeição estabelece um elo entre o código moral e o si, determinando como, esse código tem suporte no próprio indivíduo. Foucault pretende demonstrar como, em diferentes povos e momentos históricos, os indivíduos podem ser sujeitados pelas mesmas regras, de diferentes maneiras. Deleuze mostra que este modo de sujeição opera por uma duplicidade; isto é, a submissão ao outro em conformidade com o código e a submissão a si, o afeto que cada um tem a sua própria identidade, pela consciência e conhecimento que se tem de si - de um lado, a sujeição ao outro, de outro, a sujeição a si.

O terceiro aspecto – o trabalho ético – corresponde a toda prática de si efetuada no sentido de não só dar conformidade entre um comportamento e uma regra, mas também de modificar a si próprio em “sujeito moral de sua própria conduta”. Se procuro a fidelidade conjugal, devo manter uma vigilância constante sobre meu desejo, meu atos, e devo também assimilar as “regras” da fidelidade e aplicá-las com exatidão. Enfim, me transformando juntamente com a minha cultura moral.

A teleologia – é o trabalho último da ética, ou seja, a procura do ser a que aspiramos ao nos sujeitarmos frente à moral. E a pergunta que a atravessa é se queremos nos tornar puros, livres, imortais ou mestres de nós mesmos?

Foucault acreditava numa certa interrelação entre os quatro aspectos da ética, mas também pensava que havia uma certa independência entre eles.

Esses quatro aspectos se modificam, de forma dramática, da Grécia clássica, passando pelo período romano, até a era cristã, ressaltando que as mudanças não se encontram nos códigos, mas na relação consigo, na própria ética.

São estes os “modos de subjetivação” que conduziram Foucault a refletir sobre o comportamento dos gregos.

Dando continuidade a essa problematização, nos textos gregos e latinos dos dois primeiros séculos da nossa era (século I e II d.c), Foucault observa, no segundo volume da *História da Sexualidade, O Cuidado de Si*, que, nesse período, a partir dos textos de Soranus e de Rufo de Éfeso, de Musonius, Sêneca, Plutarco, Epicteto e Marco Aurélio, a existência de uma austeridade sexual na reflexão moral que não toma a forma de um estreitamento do código que define os atos proibidos, mas a de uma intensificação sobre a atenção que convém ter para consigo

[...] é a modalidade, a plenitude, a permanência, a exatidão da vigilância que é solicitada; é a inquietação com todos os distúrbios do corpo e da alma que é preciso evitar por meio de um regime austero; é a importância de se respeitar a si mesmo, não simplesmente em seu próprio *status*, mas em seu próprio ser racional, suportando a privação dos prazeres ou limitando o seu uso ao casamento ou a procriação”. (FOUCAULT, 1985c, p.46-47).

E chama atenção para o fato de que os cristãos tomam dessa moral “empréstimos maciços” (explícitos ou não) dessa modalidade de autoridade. Na tentativa de explicar a

acentuação dessa austeridade, frente aos prazeres, “a insistência do seu abuso para o corpo e para a alma, valorização do casamento e das obrigações conjugais, desafeição com relação as significações espirituais atribuídas ao amor pelos rapazes” (FOUCAULT, 1985c, p.45). Foucault atribui a estes esforços de moralização realizada “mais ou menos” pelo poder político sob o principado de Augusto, em que se assistiu medidas legislativas protegendo o casamento, a família, regulando a concubinação, o adultério e que se fizeram acompanhar também de um movimento de idéias que pretendia um retorno dos valores da antiguidade grega em detrimento de relaxamento dos costumes referentes ao tempo presente. Mas Foucault ressalta que seria inexato atribuir a essas idéias um esforço de uma “evolução multissecular” que conduziria a um regime em que a liberdade sexual seria limitada pelas leis, pelas instituições sejam elas civis ou religiosas. Afinal, essas tentativas políticas eram esporádicas, tinham objetivos limitados e poucos efeitos para dar conta de uma austeridade sexual. Esse rigorismo era muito mais obra dos filósofos e moralistas da época, que não procuraram criar uma legislação coercitiva de comportamentos sexuais e, sim, incitavam os indivíduos a uma maior austeridade nesse âmbito, na busca de uma vida diferente da “maioria”.

O tema do cuidado já aparecia em textos de Xenofante e se caracterizava como algo amplamente definido na cultura grega. Porém, o princípio do cuidado de si como um modo de conhecimento, uma prática social, e a elaboração de um saber foi “consagrado” por Sócrates e que a filosofia posteriormente retornou, acabando por situá-lo no cerne da “arte da existência que ele pretende ser”. Esse tema, tendo ultrapassado o seu quadro de origem, e se desligando de suas significações filosóficas primeiras atingiu as formas de uma cultura de si. É preciso entender que esse princípio ampliou-se no seu sentido e tornou-se imperativo que circula em inúmeras doutrinas filosóficas diferentes e

[...] tomou uma forma de atitude, de uma maneira de se comportar, empregou forma de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constituiu assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e ate mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber. (FOUCAULT, 1985c, p.50).

Foucault, ao desenvolver seus estudos sobre a ética, descreve a cultura de si, de acordo com quatro modalidades. Inicialmente, mostra como a filosofia grega antiga se detém sobre o tema do cuidado de si, a partir de Sócrates, passando por Platão e pelos estóicos (Sêneca e Marco Aurélio). Na segunda modalidade, percebe-se que o cuidado de si não significa uma vaga preocupação, mas um conjunto de ocupações, de exercícios, de práticas, de atividades diversas e conclui que o tempo dedicado ao cuidado de si

[...] não é vazio (...) existem os cuidados com o corpo, os regimes de saúde, os exercícios físicos sem excesso, a satisfação, tão medida quando possível, das necessidades. Existem as meditações, as leituras, as anotações de que se toma sobre livros ou conversações ouvidas, e que mais tarde serão relidas, a rememoração das verdades que já se sabe, mas que convém apropriar-se ainda melhor. (FOUCAULT, 1985c, p. 56-57).

Longe de ser uma ocupação solitária, designa uma prática social, que se dá através das escolas filosóficas, ou também, recorrendo ao apoio dado a um parente ou amigo.

Na terceira modalidade, o cuidado de si encontra-se em estreita correlação com o pensamento e a prática médica, o que favoreceu a aproximação entre a filosofia e a medicina (prática e teórica). Em decorrência disso, Sêneca, ao endereçar uma carta ao seu amigo Lucilio, diz: “Eu te reivindico, és minha obra” e acrescenta: “Exorto alguém que decididamente já está a caminho e que por sua, exorta-me” (SÊNECA apud FOUCAULT, 1985c, p.59), e, a partir da carta seguinte, o próprio Sêneca refere-se à recompensa da perfeita amizade em que cada um se

presta ao outro como o “Socorro permanente”. Em decorrência, há uma certa objetivação de cada um como doente:

A prática de si implica que o sujeito se constitua face a si próprio, não como um simples indivíduo imperfeito, ignorante e que tem necessidade de ser corrigido, formando e instituído, mas sim como indivíduo que sofre de certos males e que deve fazê-los cuidar, seja por si mesmo, ou por alguém que para isso tem competência. (FOUCAULT, 1985c, p. 62-63)

Em relação à quarta modalidade, toda uma série de técnicas se agregaram ao cuidado de si, objetivando o autoconhecimento: exercícios, provas de abstinência (para inferir o grau de virtude), o exame de consciência, que pode verificar a adequação dos fins a que o sujeito se propõe e os meios empregados para obtê-los), exame dos pensamentos de acordo com uma lógica de inspeção que permite um acompanhamento permanente das representações. Por isso Foucault adverte:

velar permanentemente pelas próprias representações, ou verificar as marcas assim como se autentica uma moeda, não é interrogar-se (como fará mais tarde na espiritualidade cristã) sobre a origem profunda da idéia que surge; não é tentar decifrar um sentido oculto sob a representação aparente; é aferir a relação entre si mesmo e o que é representado, a fim de só aceitar na relação consigo aquilo que pode depender da escolha livre e razoável do sujeito. (1985c, p.69)

Foucault explica que a organização dessas técnicas concorrem para um objetivo único: a conversão a si, essa é a quinta modalidade do cuidado de si .

Ao tratar o tema da conversão, Foucault alerta que não devemos tomá-la como uma noção constituída e bem definida que encontramos no cerne da cultura helenística. E esclarece que a conversão nessa cultura não se move no eixo de uma oposição entre este mundo e o outro como a conversão platônica (*epistrophê*), nem tampouco pouco como a conversão cristã em que é preciso um acontecimento único, súbito, histórico e metahistórico que, por sua vez, transforma o modo

de ser do sujeito. Não se trata de uma “passagem de um tipo de ser a outro, de morte a vida, da mortalidade à imortalidade, da obscuridade à luz, do reino de demônio ao de Deus” (FOUCAULT, 2004b, p.260).

Essa conversão implica um processo longo, contínuo, que Foucault chama de auto-subjetivação em que o indivíduo fixa a si como objeto para estabelecer uma relação plena de si para consigo.

A conversão deve ser compreendida, primeiramente, como uma modificação de atividade; o que não significa que necessariamente se interrompa qualquer modalidade de ocupação para dedicar-se inteiramente e com exclusividade a si próprio. Mas nas atividades que o indivíduo se detém, “Convém manter em mente que o fim principal a ser proposto para si próprio deve ser buscado no próprio sujeito, na relação de si para consigo” (FOUCAULT, 1985c, p.69)

Foucault, ao analisar essa temática, diz que devemos reter, para acrescentar um novo conteúdo a esse velho imperativo do cuidado de si - a conversão. E considera que devemos fixar algumas expressões na idéia de um movimento real do sujeito em relação a si mesmo, Não se trata moralmente de prestar atenção a si, de dirigir o olhar a si. Trata-se de um deslocamento do sujeito em relação a si: o sujeito deve dirigir-se a alguma coisa que é ele próprio. Portanto, devemos reter uma idéia de uma conversão em termos de: deslocamento, trajetória, esforço, movimento. E também acrescenta o tema do retorno que lhe parece ambíguo e importante na idéia de conversão. E se pergunta o “que é retornar? (...) que dobra é esta que devemos operar relativamente a algo que contudo não nos é dado, senão prometido ao termo de nossa vida?” (FOUCAULT, 2004b, p.302).

Essa conversão implica um deslocamento do olhar, pois trata-se de uma

trajetória graças à qual, escapando de todas as dependências e de todas as sujeições, acaba-se por voltar-se para si mesmo, como um porto abrigado das tempestades ou como uma cidadela protegida por suas inúmeras muralhas”.(FOUCAULT, 1985c , p. 69).

Foucault permeia a concepção de conversão de metáforas de navegação como se essa forma abrigasse uma “odisséia de si mesmo”, vejamos:

Primeiramente, afirma que na idéia de navegação há o “porto” ponto de chegada porque ponto de saída, lugar de origem, da pátria. O que leva a pensar que essa trajetória em direção a si terá sempre algo de “odisséico”. E atribui uma outra idéia a essa metáfora: é que, se há uma ansiedade, um desejo de retorno a um porto seguro, estável, é porque a trajetória se fez cheia de riscos e perigos, que podem comprometer o itinerário e até mesmo “extraviar” o sujeito de sua empreitada.

E considera, ainda, que se essa trajetória formada pelas adversidades nos conduz a um lugar de salvação, porto seguro, é graças a um saber, a uma técnica, a uma arte. Saber complexo que reúne a um só tempo teoria e prática. Saber conjectural, próximo à idéia de “pilotagem”.

A idéia de pilotagem sinônimo da arte, técnica-teoria e prática, necessária à existência, é encontrada regulamente na literatura grega, helenística e romana, primeiramente, como técnica referida à medicina (curar); segundo, governo político (dirigir os outros); terceiro, a direção e o governo de si mesmo (governar a si mesmo).

Enfim, Foucault, considera que a história desta metáfora alcança até o século XVI, quando se define uma nova arte de governar, centralizada em torno da noção de Estado. Em resumo, vemos como nesta prática de si neste momento de transição histórica da era pagã aos primórdios da era cristã, o “eu” surge como meta, o fim de uma trajetória perigosa, ansiada, que é a própria “perigosa trajetória da vida”.

Na tentativa de compreender a importância histórica da figura prescritiva do retorno a si, sobretudo, no tocante a sua singularização na cultura ocidental, Foucault frisa dois aspectos a considerar: primeiro, a espiritualidade cristã rejeita a temática do retorno a si, posto que a “renúncia a si”, como princípio fundamental, consiste num momento que nos permitirá aceder `a vida, `a salvação, à verdade, logo, só salva-se quem renuncia. E, em segundo lugar, lembra que o tema do retorno a si foi recorrente na cultura moderna a partir do século XVI, e que foi reconstituído por “migalhas”, nunca alcançando um modo organizado e contínuo, a exemplo da antiguidade helenística e romana, embora reconheça, neste século XVI, a existência de uma ética e estética de si explicitamente referida a autores latinos e gregos. E prosseguindo, no seu intento, acredita que também pode retornar à história do pensamento no século XIX, como uma tentativa para reconstruir uma ética e uma estética do eu, e toma como exemplo as iniciativas de Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, Baudelaire, tentativas essas inteiramente diversas uma das outras, mas todas elas polarizadas pela questão: É possível reconstruir uma estética e uma ética do eu? A que preço e em que condição?

Foucault assinala que, ao assistir a todos esses empenhos para reconstruir uma ética do eu, sem contudo lhe dar um conteúdo, chega a suspeitar de uma certa impossibilidade de “construir hoje uma ética do eu, quando talvez seja essa uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência do poder político, senão na relação de si para consigo”. (2004b, p.306).

Essa conversão é pensada através do modelo jurídico de posse, essa relação consigo diz respeito a uma ética de domínio que depende do próprio sujeito: pertence a si, ser seu. Essa forma política e jurídica de relação consigo combina o prazer de ter acesso a si próprio, com a vigilância permanente de tudo que possa perturbá-lo. Como nos diz Foucault, “a experiência de si que se

forma nessa posse não é simplesmente a de uma força dominada, ou de uma soberania exercida sobre uma força prestes a se revoltar; é a de um prazer que se tem consigo mesmo” (1985c, p.70)

Como já foi dito, a temática específica do cuidado de si conhece seu tempo áureo nos primeiros séculos do império Romano, tornando-se uma verdadeira cultura, trabalhando tanto com o conjunto de relações privadas quanto com as públicas. Mas, depois de seis séculos de filosofia e de reflexão moral, o tema sofrera uma retratação sob a prescrição cristã da renúncia de si.

ver-se-á que esse tema do cuidado de si atravessou verdadeiramente todo o pensamento moral. É interessante ver que, pelo contrário, em nossas sociedades, a partir de um certo momento – e é muito difícil saber quando isso aconteceu – o cuidado de si se tornou alguma coisa um tanto suspeita. Ocupar-se de si, foi a partir de um certo momento, denunciado de boa vontade como uma forma de amor a si mesmo. (FOUCAULT, 2004a, p.268).

A partir da ascensão do cristianismo podemos afirmar que a ética se distribuirá na quadrimétrica foucaultiana da seguinte maneira: a substância passa a ser o desejo, a teleologia, a pureza, a imortalidade, no ascetismo, o auto-exame torna a forma de autodecifração; e o modo de sujeição passa a ser a lei divina.

A categoria do cuidado de si não desapareceu com o cristianismo, porém se modifica, sendo mais encontrada em relação à saúde. Como categoria fundamental da ética foucaultina, o cuidado de si se coloca especialmente nas técnicas de si e nas mais variadas formas como essas técnicas vão produzindo uma atualidade da ética.

A análise das formas de governabilidade é de crucial importância na obra de Foucault, sobretudo, no tocante às formulações que fez sobre a tecnologia de si, as diversas formas através dos quais nos relacionamos com nós mesmos e que contribuem também com a forma que assume

nossa subjetividade, como ela é experienciada e como governamos nosso pensamento e nossa conduta.

As técnicas de si são definidas por Foucault como práticas que

permitem aos indivíduos efetuarem, sozinhos ou com ajuda de outros, um certo número de operações sobre seus corpos e suas almas, seus pensamentos, suas condutas, seu modo de ser, de transformarem-se a fim de atender um certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de importância. (1982, p.2).

Buscando traçar os vários modos através dos quais as pessoas definem um saber sobre si, o autor analisa os “jogos de verdade” específicos de determinadas ciências, que através de determinadas tecnologias, contribuem para o conhecimento de si mesmo, como “matrizes de razão prática”, ou seja, como operam, e produzem efeitos. Essas são as características do poder, pois uma vez que tais tecnologias não atuam separadamente, cada um implica uma determinada aprendizagem e algumas transformações. É isso que Foucault concebe como positividade do poder, que “produz saber e ação sobre ações possíveis”. E governabilidade significa encontro entre as tecnologias de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si.

Foi através dessa pesquisa que Foucault problematizou questões como poder, sobre sexualidade, “atravessadas por multiplicidade de força, pelo investimento dos sujeitos nos poderes, pela distinção dos tipos de lutas contra a exploração, a dominação, o assujeitamento, o papel das disciplinas e controles” (EIZIRIK, 2002, p.114). Foi também assim que Foucault chegou às noções de estéticas e estilos de existência, que introduziu e formulou através dos primeiros séculos da antiguidade tardia, observando as relações consigo e o trabalho de si próprio, como uma prática permanente dos cuidados que se tem com os outros e consigo mesmo.

3.2 DA ESTÉTICA

A passagem de uma genealogia do poder para ética e estética de existência permitiu a Foucault “desafogar”, ou como nos diz Deleuze:

a partir de a *Vontade de Saber*, Foucault tem cada vez mais o sentimento de estar se fechando nas relações de poder. E por mais que invoque pontos de resistência como contra posição aos focos de poder; de onde vêm essas resistências? Foucault se pergunta: como transpor a linha de força? Ou será que estamos condenados a um face a face com o poder, seja detendo-o, seja estando submetidos a ele? (1998, p.122-23).

Se o poder são relações, dispositivos, estes se dão em todo e qualquer lugar, a qualquer momento, entre indivíduos, instituições, saberes e até mesmo no embate do sujeito consigo mesmo – o poder sempre procura objetivar os sujeitos individuais em uma sociedade.

A saída deste fechamento de relações – “um pouco de possível se não eu sufoco” surgiu a partir da reflexão de Foucault do texto de *Kant – Was is aufklärung ?* (esclarecimento). Neste, Foucault percebeu a importância da questão e a remeteu a constante atualização do indivíduo no seu tempo, sempre em busca da diferença como meio para se escapar às relações de poder, como do poder dos mesmos, poder que individualiza. Com o poder distribuído microfisicamente na vida, conclui-se:

que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização a que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividades através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos. (FOUCAULT, 1995, p. 239).

Aqui, ao ultrapassarmos uma objetivação do sujeito implementada pelas relações de poder visando encontrar outras formas, processos de subjetivação, Foucault dirige-se

aos gregos, pois é nestes, com a *techné tou biou*, a arte da vida, do viver bem, enquanto desprendimento de tudo e de si, que mostrou que “não se trata mais de formas determinadas, nem de regras coercitivas, como no poder: trata-se de regras facultativas que produzem a existência como obra de arte, regras ao mesmo tempo éticas e estéticas que constituem modos de existência ou estilos de vida” (DELEUZE, 1998, p.123). A partir desta ética e estética da existência, Foucault parece tornar a respiração possível.

Trata-se de uma curvatura da “linha de força” sobre si mesma, força se relacionando consigo mesmo, o que Deleuze chama de Dobra. Eis a novidade dos gregos, ao inventarem “o homem livre”, pois este está sempre desprendendo-se de si e remetendo-se a possibilidades vivenciais. Estas “artes da existência” são:

práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores éticos e estéticos e responda a certos critérios de estilo” (FOUCAULT, 1985b, p. 15).

Ética que se confunde com a própria estética, possibilitando o sujeito livrar-se da duplicidade aludida por Deleuze acima. Se a dobra é uma prega, o dobrar-se é o desenganchar, o despregar-se de si a cada momento. Ou seja, dobrar o sujeito tem como efeito desdobrá-lo em “infinitos vãos”, seja do poder, seja do saber a que se é submetido.

Os gregos dobravam-se porque tinham uma *techné* de vida, toda uma preocupação, na prática sexual, com a atividade/passividade e a austeridade que se tinha e que se transformou na *techné* de si.

Foucault também mostrou como se produziu, na era greco-romana, uma cultura de si, onde a *techné tou biou*, se ancorou na relação a si a partir de si. Foi como se o ensinamento

socrático - conhece-te a ti mesmo - alcançasse sua plenitude prática na antiguidade tardia. E a lição decorrente dessa máxima foi que nenhuma vida vale a pena ser vivida se não for devidamente examinada, objeto de atenção. No caso do ato sexual, este é praticado e simultaneamente avaliado na sua relação constante com a própria conduta.

Na medicina greco-romana, o regime dos *aphrodisia* (prazeres, amores), foi apresentado como a “forma de uma natureza presente para o pensamento, sua verdade habitando a conduta como sua constante prescrição”. (FOUCAULT, 1985c, p. 132). Assim, em comparação com os temas preocupantes da ética sexual grega clássica (Dietética, Econômica e Erótica) temos mudanças com a arte da existência cada vez mais voltada para o cuidado de si. Na problematização com a saúde, assistimos a uma atenção redobrada entre o ato sexual e o corpo; na problematização do casamento, somada à relação com a mulher surge uma valorização o vínculo conjugal, não mais justificada somente pelo o *Status*, mas em função de uma relação recíproca. Por último, na problematização do ato sexual com os rapazes, a necessidade de abstinência passa a ser vista menos como forma de amor dotado de valor espiritual e mais como imperfeição na relação amorosa.

Todas essas mudanças também se fizeram acompanhar por técnicas que sofreram variações na história. O processo de subjetivação, numa determinada cultura, segue-se a criação de determinadas práticas que podem tomar as mais diferentes formas no curso da história. As práticas ou técnicas de si, abstinência, exame de consciência, a prática de escrita, interpretação de sonhos são procedimentos que existem em todas as civilizações. Isto é, “[...] pressupostos ou prescrições aos indivíduos para fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la em função de determinados fins, e isso graças à relação de domínio de si sobre si ou do conhecimento de si por si”. (FOUCAULT, 1997, p.104)

Assistimos, então, para onde tais práticas direcionavam os gregos: uma estilização da existência em todas as suas ações éticas. Mas sobrevém uma indagação se essa maneira de estilizar a vida com base nas relações consigo não contribuiu para o estabelecimento de uma individualidade? Existiria aí um retorno ao sujeito identitário? Nem a ética grega, na elaboração de uma cultura de si, nem Foucault nas suas reflexões sobre a subjetivação defenderam tal visão. O próprio Foucault é enfático quando justifica que no período imperial não houve um desenvolvimento do individualismo crescente e sim “um fenômeno de um bem longo alcance histórico, mas que conheceu nesse momento seu apogeu: o desenvolvimento daquilo que se poderia chamar uma cultura de si”.(1985c, p.45).

Respondendo a essa questão, Foucault demonstra que, no decorrer da história, é preciso distinguir três coisas: a) a atitude individualista, na qual se vê o valor absoluto do indivíduo em sua singularidade e o grau de sua independência referente a um grupo social ou instituição aos quais pertence; b) a valorização da vida privada, que compreende a importância dada as relações familiares, às formas de atividade doméstica e aos interesses patrimoniais; c) a intensidade das relações consigo, que são às formas nas quais os indivíduos tomam a si mesmos como objeto de conhecimento e campo de ação, para transformarem-se, corrigirem-se, purificarem-se e salvarem-se.

Dessa forma, na ética e estética da existência, em Foucault, em nenhum sentido se presencia um retorno a um sujeito único, fechado em si mesmo. Procura-se, sim, dar forma a uma transformação da vida no processo do viver bem, pois um processo de subjetivação

isto é, uma produção de modo de existência, não pode se confundir com um sujeito, a menos que se destitua este de toda interioridade e mesmo de toda identidade. A subjetivação sequer tem a ver com a ‘pessoa’: é uma individuação, particular ou coletiva, que caracteriza um acontecimento (uma hora do dia, um rio, um vento, uma vida (...)) é um modo intensivo e não um sujeito

peçoal.É uma dimensão específica sem a qual não se poderia ultrapassar o saber nem resistir ao poder. (DELEUZE, 1998, p.123-124).

O sujeito, nesse processo, está sempre escapando de si próprio, ele se desprende, e se liberta a cada momento.

Nada aqui tem caráter de unidade, interioridade, nem de universalidade. Trata-se de um processo de subjetivação, no sentido da relação de força consigo mesma. Exatamente porque não há um sujeito prévio, a subjetividade deve ser produzida. Vergar a força, como fizeram os gregos é, portanto, produzir novas formas de existência.

Em Foucault, o sujeito aqui invocado, em suas últimas obras, é um sujeito cujo modo de ser é histórico e se encontra numa modalidade determinada por uma ligação a si e pensada como um dos três aspectos da experiência.

Mas é preciso tornar claro que Foucault não se detém somente em procurar entender o sujeito na experiência que este estabeleceu com sua sexualidade. Pois ele busca compreender a constituição do sujeito ético na direção de uma liberdade.

Sua aposta em deslocar a arte da esfera dos especialistas e restrita somente ao universo dos objetos para as mãos de cada indivíduo, tornando possível que este produza sua própria vida e administre sua liberdade, é realizada não só tendo por base a moral grega clássica, como o texto dedicado ao pensamento do filósofo Kant – *Kant was ist Aufklärung?* – já referido anteriormente. Foucault observou que Kant, ao interrogar-se sobre a natureza de sua época, introduziu uma nova preocupação filosófica: a interrogação sobre o tempo presente, a preocupação com a atualidade. Ele define a *Aufklärung* (esclarecimento) de uma maneira negativa, como uma solução, uma saída que caracterizaria um processo que nos libertaria do chamado estado de menoridade. Entenda-se por condição de menoridade um “certo estado de

nossa vontade que nos faz aceitar a autoridade de algum outro para nos conduzir nos domínios em que convém fazer uso da razão”. (FOUCAULT, 2000, p.337).

A *Aufklärung*, para Foucault, tomando por base este texto, antes de designar uma etapa histórica, implica uma atitude racional, ética e política, uma atitude de modernidade¹ na qual são exigidos o diagnóstico do tempo presente e a consecução da tarefa infinita de libertação aqui melhor definida como a passagem que permite alcançar a maioridade. Ou seja, uma vida desvencilhada de guias, tutores e autoridades que controlariam a consciência, a esfera subjetiva e o mundo social. O que importa na ótica foucaultiana é a decisão que afeta o estilo de vida de cada indivíduo, na qual estejam implicadas as relações que este estabelece consigo e com os outros. Portanto, assumir, radicalmente, o princípio governante da modernidade significa, a partir dessa visão, colocar nas mãos de cada indivíduo a possibilidade deste vir a ser o artista, o artesão de seu próprio *ethos*. E como essa atmosfera de modernidade, segundo Kant, se inaugurou com o trabalho crítico, isto é, com uma reflexão sobre os limites do conhecimento e da ação. O estabelecimento da crítica, na perspectiva de Foucault, significa prosseguir trabalhando e refletindo sobre os limites, mas não com o intuito de legitimar sua condição de estrutura transcendental, dada *a priori*, invariável, mas buscando revelar sua historicidade, sua contingência para tornar possível a transformação.

Para Nascimento (2005), três características “fortes” do pensamento de Foucault se destacam na releitura desse texto de Kant.

Primeiramente, mostra a imanência do que concebemos como transcendental. Para Foucault, tanto o conhecimento, quanto a ação, encontram suas condições de desenvolvimento

¹ A definição de atitude de modernidade é: “por atitude, quero dizer um modo de relação que concerne á atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns: enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta com uma tarefa”. (FOUCAULT, 2000, p.342)

nos sistemas de ordenamentos (dispositivos e epistemes), que são historicamente contingentes e superáveis. Estes sistemas organizam o espaço do saber e do poder, são eles que podem responder às indagações do que podemos saber e fazer numa dada época histórica.

A segunda característica permite substituir o fundamento pela experiência. O que obriga à investigação foucaultiana, a se perguntar não pelo fundamento, mas pela forma histórico-crítica que tem como objeto a descrição das diferentes experiências, e as distintas relações entre domínios de saber, tipos de normatividade, formas de subjetivação. Logo, essa forma de investigação indica que nem os limites do conhecimento, nem as distinções normativas e as posições que o sujeito adota respondem a um dado fundamento. Todas elas têm caráter de acontecimento histórico.

A terceira característica visa pôr o sujeito no espaço da experiência, não como uma norma constituída, mas como uma forma inacabada. O sujeito, em Foucault, não é uma substância fixa, idêntica a si mesma, mas uma forma constituída com e pelas experiências históricas. O sujeito se constitui não só na experiência, como através de práticas e tecnologias (de saber, de poder, de si).

A estética da existência encontra sua possibilidade em um triplo deslocamento: uma vez que os limites do conhecimento e da ação não têm uma base transcendental, nem seguem ditames de algum fundamento; e se o sujeito é uma construção, só nos resta uma consequência prática: “temos que criar a nós mesmos como uma obra de arte”. A concepção de Foucault de uma estética da existência não se produz ignorando os movimentos da cultura, da sociedade e dos grupos sociais, nem trata-se de um esteticismo vazio e inconsequente, e sim, uma produção no âmbito da experiência que aponta para a possibilidade de determinadas escolhas se efetivarem ou não.

Tal constatação torna a estética num modo de ver a ética segundo a crítica e a experimentação. Enquanto crítica, a estética da existência encontra suporte no fato de que

domínios de saber e os dispositivos de poder que condicionam a experiência e definem a margem da possibilidade de acordo com época não são nem necessários nem imutáveis. Isso significa que os limites impostos se evidenciam como tantos outros lugares de transgressões e de ultrapassagem. A experiência histórica, por sua vez, permite explicitar que os limites e os fundamentos sofrem mudanças.

No tocante à experimentação, a estética da existência põe à prova não só os limites impostos à experiência, como a condição de sujeito que os próprios limites configuram. A crítica permanente de nosso tempo histórico e do nosso próprio eu se apresenta como uma conjunção de um deslocamento de limites e de práticas de si. Ao destacar a prática da ética (o *ethos* como uma prática), prática de liberdade, o sujeito passa a ser enfim objeto de trabalho. Por isso, Foucault observa que não há necessidade de uma conversão a exemplo dos gregos para que a liberdade tome a forma de um *ethos*², e sim, “todo um trabalho de si sobre si mesmo”.

3.3 DA LIBERDADE

Pode-se dizer, então, que a liberdade se situa no centro da estética da existência. E a crítica, como um componente desta, tem como atividade levar o mais longe possível o trabalho da liberdade. No que diz respeito à ética, a liberdade é de um só golpe condição e objeto, pois a liberdade definida por Foucault “é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade”. (2004a, p.267).

A liberdade, em Foucault, contraria as concepções estabelecidas e reinantes de uma liberdade enquanto um direito que se perde e se conquista. Para ele, a liberdade é uma invenção,

² Ethos-“o ethos era a maneira de ser e a maneira de fazer, visível para os outros.O êthos de alguém se traduz pelos seus hábitos, por seu porte,por sua maneira de caminhar , pela calma com que responde a todos os acontecimentos”. (Foucault, 2004a, p.270)

um processo que reúne reflexão, prática e atitude. E o objeto ao qual se dirigem a reflexão, a prática e a atitude é o sujeito. Ou seja, nós mesmos, enquanto sujeitos historicamente determinados, em parte por relações de poder/saber, mas ao mesmo tempo objeto de mudanças, capazes de enfraquecer, de ultrapassar as fronteiras, os limites que nos constituem por meio de um trabalho sobre nós mesmos. Trata-se de um exercício prático-crítico, o que, ao modo de Foucault, podemos chamar de uma estética da existência. O que se pode dizer do sujeito referido por um marco moral, epistemológico e político é que ele se constitui de acordo com determinados limites contingentes, que em sua contingência enunciam suas possibilidades de transformação. Daí Foucault ser tão crítico em relação aos refúgios identitários de toda ordem e de buscar sempre desmontar as armadilhas forjadas pelos fundamentos. Para ele, desprender-se de si já constitui um exercício capaz de minar os limites e de deslocar fundamentos.

O pensamento de Foucault culmina num *ethos*, que se revela num misto de atitude e exercício. Compreende um modo de relação com respeito à atualidade, a escolha voluntária de um modo de ser ou tipo de relação que se estabelece consigo mesmo. Esse *ethos* filosófico que se caracteriza pela “crítica do que dizemos, pensamos e fazemos, através de ontologia histórica de nós mesmos” (FOUCAULT, 2000, p.347). De um lado, este *ethos* filosófico se caracteriza por uma atitude limite e de outro, por uma atitude experimental.

A atitude-limite implica saber o que há de contingente, singular e arbitrário, naquilo que nos tem sido apresentado como universal, necessário e obrigatório. E consiste em “transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de uma ultrapassagem possível” (FOUCAULT, 2000, p.347). Para isso é necessário analisar não as estruturas formais de valor universal, e sim, os acontecimentos históricos que nos levaram a nos “constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos” (FOUCAULT, 2000, p.347). Através dessa análise se poderá deduzir a contingência que “tanto

nos faz ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos”. (FOUCAULT, 2000, p.348).

A segunda atitude referida por Foucault é denominada de atitude experimental. Esta complementa a crítica dos limites com um trabalho de transformação prática, de forma precisa e constante, da contingência que nos constitui através de um exame “histórico-prático dos limites a que podemos transpor, portanto, como o nosso trabalho sobre nós mesmos como seres livres.”(FOUCAULT, 2000, p.348).

O trabalho de Foucault, nos diz ele, ainda nesse texto sobre Kant, se inicia por um estudo dos domínios ou eixos nos quais o sujeito se constitui, o poder, o saber e a ética. Ou seja, as relações com os outros, com a verdade e consigo mesmo. E, nesses domínios, tanto se exercem práticas de domínios quanto de liberdade. E os estudos dessas práticas – a ontologia histórica de nós mesmos - ela nos indica “como fomos constituídos como sujeitos de nosso saber, como nos constituímos como sujeitos que exercem ou sofrem as relações de poder, como nos constituímos como sujeitos morais de nossas ações”. (FOUCAULT, 2000, p.350). Essa ontologia, segundo Foucault, nem é uma teoria, nem uma doutrina, nem tampouco, um corpo permanente de saber que se acumula, ela é uma “atitude, um *ethos*, uma via filosófica em que a “crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua ultrapassagem possível”(FOUCAULT, 2000, p.351).

Para a filosofia entendida como *ethos*, a liberdade é posta como condição, objeto e objetivo. Para essa filosofia, compreendida como prática, o presente é sempre contingência que nos configura e que se apresenta como transgressão dos limites, e para a filosofia enquanto trabalho ascético do indivíduo sobre ele mesmo, que transforma as suas relações com os outros e com a verdade, num exercício de liberdade que permite ultrapassar os limites da contingência ,

um exercício em que o sujeito descola de si, se liberta, convencido de que o presente acena para possibilidades inusitadas de liberdades e de recriação do nosso futuro.

A subjetividade contemporânea é forjada nas malhas da diferença e da simultaneidade, da velocidade que atravessa o tempo e o espaço, num movimento incessante e diverso. O que parece lhe insuflar vida é a curiosidade e as inquietações decorrentes desta. E a crítica também marca presença nesse cenário, mas não aquela crítica que assume o papel de julgar, destituir, de denunciar, destruir e calar. A crítica aqui vislumbrada bem pode ser a sonhada por Foucault, quando nos convida a endossar seu apelo visionário, ao formular a crítica do seguinte modo:

não posso me impedir de pensar uma crítica que não procuraria julgar, mas procuraria fazer existir uma obra, um livro, uma frase, uma idéia; ela acenderia os fogos, olharia a grama crescer, escutaria o vento e tentaria apreender o vôo da espuma para semeá-la. Ela multiplicaria não os julgamentos, mas os sinais de existência; ela os provocaria, os tiraria do seu sono. Às vezes, ela os inventaria? Tanto melhor, tanto melhor. A crítica por sentença me faz dormir. Eu adoraria uma crítica por lampejos imaginativos. Ela não seria soberana, nem vestida de vermelho. Ela traria a fulguração das tempestades possíveis. (FOUCAULT, 2000, p. 302).

Uma experiência nunca é verdadeira ou falsa, é sempre algo que podemos configurar. Portanto, ela só existe depois de realizada. E está sempre em constante tensão entre a transformação possível, a relação que estabelecemos com nós mesmos, com o nosso meio cultural e com nosso saber. Aprender a conviver com o jogo da verdade e da ficção, procurando conhecer seus meandros e como elas nos constituem e nos separam de nós mesmos, poderá se constituir não só numa experiência enriquecedora, como inusitada.

Todos os deslocamentos da subjetividade, operados por Foucault, não podem ser vistos apenas como aspectos do possível, eles também abrigam no seu cerne a ordem do impossível, do irrealizável, daqueles que se têm de se consagrar a uma luta, a um combate, para serem

enfrentadas, e também, muitas vezes, precisam ser destruídas para que outras possam ter lugar. Eis aí um processo de dar existência.

4 O PENSAMENTO AGONÍSTICO

Indiscutivelmente, trabalhar com o pensamento de Foucault é um ato perigoso, pois ao voltar-se para análises dos discursos e das práticas que constituiriam o sujeito contemporâneo, atravessamos as redes de poderes que o “fabricaram”, pelos efeitos de poder que dele decorreram, produzindo formas estabelecidas e autorizadas de ações sobre os outros. O que nos leva a concluir que as investigações acerca das formas de subjetivação estão distribuídas por toda sua obra.

Nessa, a dívida para com o pensamento de Nietzsche é admitida no artigo *Genealogia e Poder* (1976), como em diversas entrevistas publicadas (FOUCAULT, 2005, 47-62, 1983, 313-328), nas quais deixa claro que essa leitura feita após as obras de Blanchot, Bataille e Klossowski tornaram permeáveis as fronteiras entre o filosófico e não-filosófico, e conduziram-no a uma ruptura com o pensamento acadêmico de extração metafísica. E foi graças a tal entendimento renovado da filosofia que Foucault passou a concebê-la como ensaio, experimento com o pensamento em busca de algo que seja efetivo. Isso não deve ser compreendido como se pudesse existir uma distância ou intermediário entre o autor e o experimento. No que resta à filosofia algum domínio de efetividade, esta se configura na medida em que o objeto de experimento passa pelo próprio pensador. É nesse sentido que cada novo experimento arrasta consigo o sacrifício do eu, o deslocar-se de si, a desconstituição de evidências e de seguranças laboriosamente construídas.

Em Nietzsche, a disciplina constituía a encarnação da própria vontade de poder e as artes de si permitiam o desenvolvimento de forças que auxiliariam na constituição de um estilo que pudesse confrontar-se com o impacto perseverante das forças de sujeição.

Desse modo, a tarefa de auto-invenção jamais estaria completa, pois o fluxo vertiginoso do tempo cuidaria em introduzir mudanças que necessitam ser integradas. Já em Foucault, a relação para consigo era, de igual maneira, um trabalho de arte, praticado através da liberdade. Mas uma diferença se faz presente entre os dois: em Nietzsche, essa liberdade era praticada em relação a si mesmo; para Foucault, essa liberdade tinha de ser praticada em termos pessoais e políticos.

O pensamento agônico, em Nietzsche, deixa marcas profundas na obra de Foucault. O primeiro filósofo valoriza a contestação agonística como uma luta permanente e incansável. E defende que a abertura à contestação deve ser mantida, e Foucault se apropria desse conceito, conduzindo-o para o *ethos* político, desenvolvendo uma “ética da resistência permanente”. Como Nietzsche, também acreditava que uma superação seria impossível, mas sim se construir numa prática, num exercício da liberdade. A lição que Foucault aprende de Nietzsche é que não podemos acalantar uma existência no mundo sem a presença do poder, mas o que pode nos fortalecer é entrar na luta.

É justamente a dimensão dessa agonística que tentaremos ressaltar para tornar possível não só a autonomia como a liberdade dos indivíduos e de segmentos da sociedade, tendo diante de si as formas de disciplinamento, de sujeição e as possibilidades virtuais de resistências, de liberação.

Ao tratar da “disciplinarização”, Foucault não concebe os indivíduos como meros autômatos que aceitam passivamente todas as determinações do poder. O que ele enfatiza é que a sociedade procurou um ajustamento cada vez mais controlado – cada vez mais racional,

econômico – entre as atividades produtivas, as redes de comunicação e o jogo das relações de poder. Se só houvesse a escravização, a submissão seria o fim da história. Para esse autor, o fato de existir uma disciplinarização, em ter sido necessário desenvolver mecanismo de controle e de vigilância permanente, demonstra que os sujeitos lutam. Dessa luta, decorrem, como consequência, o fato de que nenhum poder é absoluto e permanente: ele é, ao contrário, transitório, circular, o que deixa entrever suas fissuras, onde é possível a substituição da docilidade pela meta contínua e infindável da libertação dos corpos. O exercício do poder não é um fato bruto, um dado institucional, nem se trata de uma estrutura que se mantém ou se quebra; ao contrário, ele se elabora, transforma-se, organiza-se, dota-se de procedimento mais ou menos ajustados.

Por isso, pensando as relações entre o sujeito e o poder, Foucault (1995) propõe analisar as formas de resistência, ver onde elas se inscrevem, descobrir seus pontos de aplicação e os métodos que elas utilizam. Sua análise se detém nas relações de poder através do afrontamento de estratégias. Com o intuito de compreender em que consistem as relações de poder é necessário analisar as formas de resistência, as lutas que põem em questão o estatuto do indivíduo e que, segundo Foucault, se bifurca em: de um lado, elas afirmam o direito à diferença e sublinham tudo que pode tornar os indivíduos verdadeiramente individuais; por outro lado, combatem tudo o que pode isolar o indivíduo, desligá-lo dos outros, cindir a vida comunitária. Tais lutas não são exatamente contra ou a favor do indivíduo, mas seu propósito é se opor àquilo que se pode denominar “governo pela individualização” ou normalização, que é o correspondente contemporâneo do poder pastoral outrora desempenhado pela instituição cristã.

Para Foucault, o verdadeiro campo de luta é aquele que possibilita o exercício pleno de liberdade. Daí, Foucault conceber as diversas modalidades de luta em jogo na atualidade, como: a luta contra a dominação (étnicas, religiosa, social); contra as formas de exploração (que separa o

indivíduo do que ele produz); contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete aos outros (lutas contra a rejeição, contra as formas de subjetivação e submissão).

Estas últimas são consideradas por Foucault como lutas de primeira grandeza e mantêm relações de circularidade com as duas lutas anteriores. São essas lutas que giram em torno da individualização que, aos olhos de Foucault, trazem questionamentos, métodos e objetivos inovadores e que têm seus efeitos na esfera pública; tais lutas, são efetivamente potentes e, por isso, capazes de enfrentar as tecnologias do poder desenvolvidas na sociedade, e que têm no Estado contemporâneo um dos seus representantes.

Essas lutas de resistência são perpetradas contra o aparato, técnicas e procedimentos que direcionam e controlam a vida das pessoas, seus estilos de existência, suas maneiras de sentir, pensar. A utilização dessas técnicas e saberes, usando a otimização do poder, tem como objetivo conhecer e controlar a vida subjetiva de cada indivíduo submetido aos seus campos de ação, de modo que Foucault explica que a técnica característica do poder moderno é dispor de técnicas de individualização e de procedimentos totalizadores: através da ação pastoral, desenvolve-se uma estratégia individualizante, característica de toda uma série de poderes múltiplos (da família, da medicina, da psiquiatria, da educação, etc). O resultado desse processo de controle nada mais é do que o sujeito assujeitado a normas e padrões de constituição de sua subjetividade, e auto-identificado por regras previamente perpetradas de condutas. Por isso, para Foucault, o problema ético, político, social e filosófico que se impõe na modernidade não é o de livrar o indivíduo do Estado e de suas instituições, mas o de libertá-lo da representação de individualização criada pelo poder globalizador.

Diante dessa realidade normalizadora das técnicas de conhecimento e do controle das subjetividades, Foucault considera que as lutas de resistência em torno do estatuto da individuação, no tempo presente, pode ser sintetizada na seguinte consideração: “talvez o

objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos” (1995, p. 239). De tal maneira que o problema não se reduz ao Estado e nem as suas instituições, mas na própria esfera subjetiva, onde eles têm uma influência produtiva de aniquilação da condição livre. O que se impõe é tanto produzir, criar, experimentar novos modos de subjetividades, estilo de vida, novos vínculos e laços comunitários para além das formas de vida empobrecidas e individualizadas, implantadas pelas modernas técnicas e relações de poder.

As lutas de resistência, no caso particular da individuação, são lutas pela autonomia e pela emancipação. Exigem, por sua vez, um trabalho constante e sem tréguas contra as técnicas de individuação e normalização. Isso implica uma agonística de ordem subjetiva, de valor ético e político. Trata-se de um trabalho de transformação, o qual Foucault denomina de “atitude de modernidade”, amparado nas reflexões de Kant, nas quais se exige um diagnóstico do tempo presente e a infinita tarefa de libertação dos que controlam a consciência, a esfera subjetiva e o mundo social.

O que se pretende, a partir das lutas de resistência, é atingir a governabilidade, isto é, o autogoverno dos indivíduos livres e autônomos. E essa autonomia na esfera pública é conquistada pela recriação e reinvenção constantes de novas formas de sociabilidade e novos estilos de existência. Supomos que a amizade possibilitaria a superação das tensões entre o indivíduo e a sociedade, criando um espaço capaz de considerar as solicitações coletivas e individuais. O projeto de uma ética de amizade busca a emergência de lugares de produção de subjetividades, demonstrando que as formas possíveis de vida em nossa sociedade não se restringem, nem se esgotam nas formas instituídas de sociabilidades como o casamento, os laços de parentescos e outros.

O pensamento de Foucault, seguindo os rastros de Nietzsche, é agonístico. A palavra *agon* em sua acepção etimológica, significa luta, combate. Para Foucault, o pensamento de igual

maneira é luta, combate. São inúmeras as alusões que este faz em sua obra ao agonismo, sobretudo, em relação ao seu instrumental metodológico – a genealogia, que opera deslocamentos e mudanças de perspectivas ao analisar os acontecimentos, as leis, os regulamentos, os discursos, as práticas, mostrando como esses são construídos nas lutas de força, mergulhados em códigos e estilos que fazem parte da cultura e que se formam dentro de campos de possíveis histórias e de jogos de verdade.

É preciso frisar que a luta a que se alude aqui não tem a pretensão de uma busca de felicidade, completude ou harmonia, nem tampouco, se busca alcançar uma autonomia através da plena possibilidade da autoconsciência e de autodescoberta. O pensamento agonístico implica dualidade e combate, que em Foucault faz sua aparição na problematização das relações do sujeito, verdade e constituição da experiência e num pensamento que sempre se revela tenso, inquieto e acompanhado de dúvidas e hesitações que abrangem o saber e o não-saber.

No âmbito das lutas, dos combates, é bem verdade que é difícil situar um vencedor, e nunca se tem a certeza do caminho a se trilhar, e o que o impulsiona parece ser sempre o espírito de aventura, a curiosidade pelo novo, o desejo de assumir riscos, e, sobretudo, a coragem de enfrentá-los. Daí ser necessário lembrar que, ao empreender tal combate, outros significados retirados da etimologia da palavra *agon*, podem manifestar-se, como: agonia, angústia, inquietação, medo, sofrimento e até mesmo a morte pode ter lugar.

Luta passa, então, a significar, de um lado, sofrimento e, de outro, aniquilação, morte, que tanto pode ser das certezas conquistadas, do lugar seguro que se almeja ter, do objetivo alcançado e até mesmo do papel do poder.

Dessa forma, o pensamento intelectual de Foucault deixa-nos a lição de que trabalhar com o pensamento não só consiste num ato arriscado, perigoso, como pode dar margens a novas possibilidades de aprendizagem e a novas formas de subjetividade.

Em entrevista concedida a Didier Eribon, em 1981, ao jornal *Liberation*, denominada “*Então é importante pensar?*”, Foucault tematiza a importância do pensamento conjugada aos perigos que tal empresa comporta. Recomenda que é “preciso se libertar da sacralização do social como única instância do real, e parar de considerar como etérea essa coisa essencial da vida humana e das relações humanas, quero dizer, o pensamento”. E acrescenta que sempre há pensamento onde supomos sua inexistência, mesmo nos gestos mudos, nos comportamentos cotidianos.

Considera, ainda, que é através da crítica que o pensamento se modifica e mostra que as coisas que supomos evidentes nada têm de essencial e necessário. Fazer a crítica é “tornar difícil os gestos fáceis demais” nestas condições, a crítica é indispensável para se atingir a transformação

pois uma transformação que permaneça no mesmo modo de pensamento, uma transformação que seria apenas uma certa maneira de melhor ajustar o pensamento à realidade das coisas, seria apenas uma transformação superficial. Por outro lado, a partir do momento em que se começa a não mais poder pensar as coisas como se pensa, a transformação se torna, ao mesmo tempo muito urgente, muito difícil e ainda assim possível. (FOUCAULT, 1981, p.2)

Na acepção de Foucault, não há separação entre o tempo da crítica e o da transformação. Também não existem aqueles que fazem a crítica e os que transformam. O trabalho de transformação profunda só pode ser feito ao “ar livre” e sempre incitado por uma “crítica permanente”.

Essa é a agonística foucaultiana em ação – a do combate e da luta permanente – na qual o interesse a se alcançar não é a verdade, nem a certeza, e sim, intentar um processo de busca permanente, visando pensar diferente do que se pensa, distanciar-se de si mesmo sem procurar

legitimar o já sabido, as evidências, mas conduzir a inquietação e a curiosidade àquele que deseja conhecer.

Trabalhando com esses conceitos, de agonismos, de jogos consigo mesmo, regimes de verdades e constituição de experiências, onde o que está em xeque não é saber quem detém o conhecimento, o poder, mas do deslocamento constante a procura de uma separação de si, de uma transformação, de um distanciamento que por sua vez, leva ao extravio daquele que conhece, estamos nos aproximando do que julgamos importante para a postura dos amigos, que pensam e agem conforme a delimitação de seu tempo e espaço histórico. E também nos faz refletir sobre até que ponto é possível pensar e imaginar amigos inquietos, curiosos a respeito de si mesmos e dos outros, que sabem ou supõem saber, das estratégias que utilizam, dos efeitos que produzem e das redes de poderes que estão inseridos e sendo produzidos? Como nos deixa entrever o pensamento foucaultiano, a amizade pode se revelar uma experiência onde o jogo agonístico e estratégico possa ter lugar sem incorrer na dominação de um sobre o outro, nem redunde em sujeitos dóceis somente rendidos a modalidades compensatórias de amizade, mas votados à construção de um modo de vida que abarque confrontos, antagonismos, rupturas e desigualdades.

4.1 PARA UMA NOVA SUBJETIVIDADE E VERDADE

Os gregos se voltaram inteiramente a cuidar de seus prazeres, por meio de regras, dietas acompanhadas de moderação e temperança. Nós, modernos, tratamos de eleger o sexo matriz do nosso autoconhecimento, ao colocá-lo em discurso para extorsão de nossa verdade mais recôndita.

Para nos constituirmos, Foucault nos mostra, ao longo de suas pesquisas, que sempre nos deixamos atravessar por mecanismos de poder e de uma vontade de verdade. Nessa ética, a

constituição de si como sujeito, sujeitos de seus atos também passa pela vontade de verdade.

Mas na sociedade moderna, esse saber de si para si, a busca incessante de sua verdade, orienta-se pela vontade de verdade sobre o sexo.

Resta-nos indagar se é possível entender o sexo não referido à lei, ou seja, distanciado dessa vontade de saber. E qual a possibilidade de criarmos uma ética fora do dispositivo sexual.

Na história da sexualidade, Foucault nos ensina que a noção que dispomos de nós mesmos é histórica. É que a noção de si produz-se de modo diverso em diferentes sociedades, o que nos conduz a pensar que poderíamos nos constituir de outra forma como sujeitos de nossos atos, como sujeitos éticos.

Na atualidade, somos aprisionados por uma relação de si para consigo, sujeita à normalização pelos saberes científicos (medicina, psiquiatria, psicanálise, pedagogia). Isso nos obriga a nos perguntar se é possível constituir uma ética fora do “conhece-te a ti mesmo ou te excluo?” Com certeza, teremos que nos pensar de forma diferente daquela que vimos nos pensando desde a pastoral da carne, a qual origina práticas confessionais, até chegar à psicanálise.

Foucault também nos chama a atenção para o quanto estamos enredados na trama da relação verdade/saber/poder e como a verdade só é concebível no interior dessa trama. Só nos resta inventarmos outras modalidades de subjetividades para nos relacionarmos de forma inusitada com a triangulação vontade/saber/poder. Para enfrentar tal realidade é necessário primeiro denunciar a existência dessa triangulação; segundo, a constituição de uma subjetividade que negue a injunção da confissão e da verdade instaurada que afirma que saber sobre sexo só nos traz vantagens. A própria cultura grega mostra como a problematização ética representa um cuidado com os prazeres, de modo adequado e temperante. Foucault também lembra que outras culturas privilegiam uma arte erótica em detrimento de uma ciência voltada para o sexual. Em outras palavras, no ocidente “não se ensina a fazer amor, a obter o prazer, a dar prazer aos outros,

a maximizar, a intensificar seu próprio prazer pelo prazer dos outros (...) não há discurso ou iniciação outra a essa arte erótica senão a clandestina e puramente interindividual” (FOUCAULT, 2004a, p.61). E o que assistimos em nossa contemporaneidade é que o domínio ético perdeu a autonomia que tinha entre os antigos, e o sujeito, para pensar a si próprio, tem que constituir-se eticamente numa relação de si para consigo, mas só o faz através de práticas reveladoras e instauradoras de sua verdade. Não precisa ser assim, ensina-nos Foucault.

Uma nova ética pode ter lugar capaz de problematizar o sujeito, sem as obrigações advindas do código e, tampouco, sem as confissões das transgressões a esses códigos. Uma ética sem valor prescritivo, fundamentada em práticas de si relacionada à verdade, menos referida ao discurso científico. Enfim, uma constituição de si mesmo como sujeito, sem o crivo extorsivo da verdade, da patologização, dos desvios da norma, mais ligada à vida prazerosa.

Acredita esse autor que se deveria promover novas formas de subjetividade através da luta com a moderna formação poder – saber – subjetividade, e que esta poderia ser efetivada através de uma política de “nós mesmos” e de que precisamos criar a “nós mesmos como obra de arte”.

O que importa para Foucault é que a subjetivação se distingue da moral, de todo código moral. Ela é ética e estética por oposição à moral que participa do saber e do poder. No entanto, é preciso ressaltar que, se Foucault analisa diversas épocas do pensamento ocidental, é, contudo, com o tempo presente que ele está preocupado. Logo, o que lhe interessa é responder as seguintes questões: que ética e que estética são viáveis para produção de uma existência artística hoje? Que os poderes é preciso enfrentar e quais nossas possibilidades de resistência? Quais os processos de subjetivação que elegemos, novos modos de existência? Elas são irreduzíveis aos códigos morais? Quais os lugares e como podemos produzir novas subjetividades? Pode-se esperar algo novo advindo das comunidades do nosso presente?

É preciso recordar que, para Foucault, a subjetivação é sinônimo de produção de modo de existência ou estilo de vida. E o fato de ser produzido não significa um retorno a um sujeito soberano, fundador, universal.

O sujeito, para Foucault, é uma forma, e essa forma nem sempre é igual a si mesma. Para ele, se existe sujeito, é um sujeito sem identidade, destituído de toda interioridade. Ou seja, há individualização do tipo sujeito, mas também do tipo acontecimento, sem sujeito. A individualização pode ser pessoal ou coletiva, de um ou de vários. Segundo Deleuze, é um modo “intensivo” e comporta uma dimensão específica sem a qual não se poderia ultrapassar o saber nem resistir ao poder.

Por isso, Foucault nos afirma que seu projeto geral, compreende estudar a constituição do sujeito como objetivo para si próprio. O que significa dizer a formação pelos quais o sujeito é conduzido a se observar, a se analisar, se decifrar e se reconhecer “como campo de saber possível”, no qual ele se relaciona consigo próprio.

Para REVEL (2005), o tema dos “jogos de verdade” torna-se onipresente na obra Foucaultiana a partir do momento em que a análise das condições de possibilidade da constituição dos objetos de conhecimento, juntamente com a análise dos modos de subjetividade, são considerados como indissociáveis. Isto é, na medida que essa objetivação e essa subjetivação tornam-se dependentes uma da outra à descrição de seu desenvolvimento mútuo e de seu laço recíproco, o que Foucault denomina de “jogos de verdade”. Ou seja, a não descoberta do que é verdadeiro, mas dos “jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado” (FOUCAULT, 1985b, p.12).

A partir da década de 80, Foucault intensifica suas pesquisas no tocante aos “jogos de verdade”, e as publica sob o título de *Hermenêutica do sujeito* (1982) e *Coraje y Verdad* (1983-

84), buscando novas modalidades de relação com a verdade capaz de constituir uma subjetividade não normalizada como prática da liberdade. Ou seja, esse autor nos incita a procurar alternativas de produção de verdade, que não estejam amparadas somente no discurso psicanalítico nem nos modernos discursos científicos (dispositivo da sexualidade, Bio-poder). Ele recorre a uma noção de verdade calcada numa noção de espiritualidade (ascese), cujo objetivo compreendia a formação de uma certa relação de si para consigo que fosse plena e acabada, completa, auto-suficiente e suscetível de produzir a transfiguração de si. Entenda-se que, para os gregos e romanos estudados por Foucault, a ascese filosófica era a constituição do sujeito como fim último para si mesmo, através e pelo exercício da verdade. Não compreendia ao modo dos cristãos uma renúncia a si mesmo, ao contrário, trata-se de constituir para si mesmo um “equipamento” de defesa para enfrentar adversidades da vida. E, por fim, a ascese da prática de si não tem como princípio submeter o indivíduo à lei.

Dessa forma, Foucault procura relacionar o acesso da verdade a diferentes modalidades de tecnologias ascéticas. E volta-se intensamente para a temática de ascese de verdade, não como verdade da origem que o sujeito deveria buscar em si, mas verdade como Produção e *Ethos*. Nesse momento, o conceito de *parresia* cuja etimologia significa tudo dizer, falar franco, fez sua aparição. De maneira “impressionista”, Foucault aludia que como a grande questão suscitada pela *parresia* estavam a franqueza, a liberdade, a abertura “que fazem com que se diga o que se tem a dizer de maneira como se tem vontade de dizer, quando se tem vontade de dizer, e segundo a forma que se crê ser necessário dizer”. (FOUCAULT, 2004b, p.450)

A *parresia*, como caracteriza Foucault em *Coragem y Verdad*, é uma atividade verbal na qual o falante (*parresíasta*) é alguém que diz tudo que lhe vem à mente, que abre seu coração a outras pessoas mediante o discurso. Ele tem uma relação específica com a verdade através do falar francamente; um certo tipo de relação consigo mesmo ou com os outros através da crítica

(crítica de si e de outrem). A *parresia*, precisamente, é uma relação específica com a lei moral por meio da liberdade e do dever. Uma atividade verbal na qual o falante expressa sua relação pessoal com a verdade e põe sua própria vida em risco ao reconhecer que dizer a verdade é uma obrigação para ajudar a melhorar os outros, bem como a si mesmo (tal qual ele fez consigo próprio). Na *parresia*, o falante elege a franqueza em vez de persuadir, a verdade em vez da mentira ou do silêncio, o risco de morte, em vez da vida e da segurança, a crítica, em vez de elogios gratuitos, da bajulação, o dever moral, em vez de interesse particular e da apatia.

Quando alguém diz a verdade, passa a ser considerado *parresiasta*. No entanto, é preciso que a enunciação da verdade intervenha em condições bem definidas, ou seja, não se é *parresiasta* por simplesmente dizer a verdade ou por falar com franqueza. Quando o *parresiasta* diz a verdade, se põe a risco: sua coragem se evidencia em sua criação de dizer a verdade. E a anunciação da verdade é sempre uma anunciação de uma crítica “que parte da base e visa um poder”.

Na *parresia*, não há a preocupação de se saber se o que o indivíduo enuncia é ou não verdadeiro. Para os gregos, não importa saber se um enunciado é verdadeiro ou falso. Eles não questionam o enunciado, mas o sujeito a quem se atribui o enunciado. Na visão dos gregos, a legitimidade de o sujeito enunciar a verdade se ganha no campo ético: o falante instaura determinada relação com a moral que lhe dá o direito de dizer a verdade. O *parresiasta* não é sincero apenas quando expressa sua opinião; sua opinião é também a verdade.

A confiança que se pode ter na veracidade de suas palavras (enunciada) deriva do fato que ele mostra, por seus atos, que não se limita a crer que o que diz é verdadeiro, mas que, a medida que crê, ele aplica essa verdade à própria existência.

Nesse sentido, temos a coragem da verdade como elemento central nessa agonística do dizer verdadeiro. Isso é uma agonística, uma luta, um confronto entre aquele que diz e aquele que

escuta. É preciso, igualmente, ter coragem de dizer a verdade, quanto de escutá-la. Eis o que se pode tomar como base existencial do *parresiasta*: a coragem da verdade. Evidentemente, que essa situação de confronto se faz acompanhar de tensão, pois a todo momento se põe em risco a relação entre as partes. A *philia* aqui é posta à prova devido às provocações mútuas, aos questionamentos, às críticas de opiniões, segundo a modalidade de amizade vislumbrada por Nietzsche. O próprio Foucault assevera que a *parresia* não podia se fazer “sem que houvesse entre os pares, o diretor e o dirigido, uma intensa relação afetiva, uma relação de amizade. E esta direção requeria certa qualidade, na verdade, uma certa maneira de dizer, uma certa ética da palavra”. (FOUCAULT, 2004b, p.169).

É preciso, também, lembrar que *eros* se faz presente, dando sustentação ao ato de verdade – como o quer Platão na sua obra *O Banquete*: é ao mesmo tempo um ato de coragem e um ato de amor. Consiste num ato de coragem porque é a decisão de ousar, mediante a prática do distanciamento. É ato de amor porque *eros* é um efetivo operador de verdade. A erótica filosofia não esclarece apenas as condições determinadas da verdade do amor, o que fez do amor um amor verdadeiro e permite dizê-lo como autêntico e justo. Ela permite, igualmente, pensar que o amor verdadeiro poderia ser entendido como o amor que produz o verdadeiro, a implicação da força erótica na verdade, ou ainda, o ato amoroso de verdade. A erótica filosófica não se apresenta apenas como uma reflexão sobre o amor, mas como uma “arte refletida do amor”. No caso de Sócrates, a vida filosófica não define a verdade, mas a prática de um modo de vida, por isso, na relação sujeito e verdade, o ato de coragem e o de amor são um só ato.

A *parresia* foi uma prática grega da verdade. E se distancia em seus elementos fundamentais da verdade do homem moderno que cindiu com o saber espiritual dos gregos e passou a adotar o saber do conhecimento, do qual o sujeito nada pode esperar para se transfigurar. Esse último saber tem como marco o pensamento do filósofo Descartes (século

XVII). A verdade, segundo Descartes, é algo que se apresenta como “clara e distinta”, resultante de determinações lógicas precisas. Tem-se a verdade como consequência de operações lógicas que entraram no quadro do que é verdadeiro e/ou falso, certo e/ou errado.

Como um tipo livre de discurso, a *parresia* era algo mais do que um discurso permitido, sua “liberdade” era mais do que o direito de falar. Para que o Estado a permitisse, não era bastante ela existir, e no caso de um Estado suprimi-la, nunca era suficiente eliminar sua possibilidade, portanto, não podemos concebê-la segundo nossa moderna invenção de direito ao livre discurso. Trata-se de uma “ética”, no sentido que Foucault deu ao termo.

Desse modo, a antiga *parresia* exprime um início da atitude crítica com que sonhava Foucault, isto é, uma tentativa de inaugurar uma experiência da liberdade que condiciona nossa participação na história, que nos “constitui” como indivíduos, como membros de comunidades e de Estados. Foucault também formula a questão do discurso político livre diferente das análises Arendtiana acerca do perigo da teoria da soberania, por essa ter retirado a liberdade do espaço que lhe dava sentido, ou seja, do espaço público para um espaço privado, interno. Na visão foucaultiana, a *parresia*, mesmo na democracia ateniense, não era um discurso que transcorria num espaço original, isento de escravidão, da necessidade de *oikos*. Antes da invenção de livre arbítrio, já a *parresia* teria tido utilizações políticas e privadas. E a atividade de *parresia* não só ocorria na esfera da vida privada e em público, como sua ocorrência pública não se limitava às assembleias democráticas. Ela também era utilizada na política para aconselhar os reis.

Antes de qualquer relação entre *parresia* e política, não devemos perder de vista que ela representa um cuidado, uma obrigação com a verdade, um compromisso e um modo de vida. Daí, essa prática se desprender de toda imposição social, ao passo que ela diferencia a vida em sociedade.

De acordo com os estudos realizados por Foucault, a história das transformações práticas *parresiásticas* conduz à hermenêutica do desejo e às práticas confessionais. E suas análises pretendem “reabilitar” essa tradição espiritual da filosofia que seria característico de sua ética e de seu empenho em fundar uma comunidade livre e crítica como forma de possibilitar ao indivíduo a liberdade e o dizer verdadeiro seqüestrado pelo serviços das técnicas de subjetivação modernas.

4.2 A EXPERIÊNCIA DA AMIZADE

Ato ou efeito de experimentar, prática de vida, uso, ensaio, prova, tentativa. É esse o tratamento que o dicionário Aurélio (1999) destina ao verbete experiência.

No pensamento de Foucault, a noção de experiência se distancia da concepção de experiência do fenomenólogo, que ao voltar seu olhar reflexivo sobre um objeto qualquer do vivido, ao defrontar-se com o cotidiano na sua transitoriedade, busca alcançar significação e atribui ao sujeito fundador suas funções transcendentais. A perspectiva foucaultiana se insere numa linguagem de pensadores como Bataille, Nietzsche, Blanchot, Klossowski, para quem a experiência é tentar chegar o “mais próximo do invivível”, que requer o máximo de intensidade e, ao mesmo tempo de impossibilidade. A experiência, nesses autores, concorre para a transformação do sujeito, impedindo que eles continuem os mesmos, que percam sua identidade fixa e que isso implique em sua dissolução ou destruição. É um empreendimento de des-subjetivação.

Foucault justifica sua adesão ao pensamento dos autores acima referidos em entrevistas a Ducio Trombadori, em 1978, como um convite a pôr em questão a categoria de sujeito, sua supremacia, sua função fundadora enraizada no existencialismo de Sartre. E acrescenta, nessa

mesma entrevista, que seus livros foram concebidos como “experiências”, visando a “arrancar-se de si mesmo, impedir de ser o mesmo”. Afirma, ainda, que afirma que uma transformação de si mediante o ato de escrever, não se limita a uma mera “especulação teórica”, e sim, representa um projeto prático-político: “recolocar em questão o sujeito significaria experimentar qualquer coisa que conduziria à sua destruição real, à sua dissociação, à sua explosão, a seu retorno a outra coisa” (FOUCAULT, 1978, p.2)

Se as análises de Foucault nascem de sua experiência pessoal - como ele próprio afirma elas não se reduzem a isso. Ao contrário, Foucault se põe como tarefa reformular a noção de experiência, ampliando-a para além de si. A experiência é algo que se dá solitariamente, mas é plena na medida em que escapa à subjetividade, isto é, outros podem cruzá-la, atravessá-la.

Para Lopes (2006), considerando a experiência, em Foucault, à medida que ele objetiva a transformação, o desencaminhar de si, o extravio de si para não persistir na mesmidade, ela “revela e oculta”, tem “ espaço de luz e de sombras”. A experiência não é apreendida para a mera repetição, nem para ser passivamente transmitida, ela ocorre “para migrar, recriar, potencializar outras vivências, outras diferenças” (LOPES, 2006, p.2). Aprender com a experiência é, sobretudo, “fazer daquilo que não somos, o que poderíamos ser”, parte integrante do mundo. A experiência é mais vidente que evidente, criadora que reprodutiva.

Com a valorização da ética e estética de existência para criação de novas formas de vida, Foucault, alude à amizade e à homossexualidade como formas de existências possíveis de se alcançar a partir de um trabalho de si, de uma ascese. A ascese é um saber do sujeito, é um trabalho que se faz sobre si mesmo para transformar-se ou para “fazer aparecer esse si que, felizmente, não se alcança jamais” (FOUCAULT, 1981, p.1). É uma atividade que compreende o desprender-se de si, o de subjetivar-se. Tal esforço identificado com a ética do intelectual, foi definido como “constituição do sujeito como fim último para si mesmo, pela prática e exercício

da verdade” (FOUCAULT, 2004b, p.385). Essa atitude se opõe à “conversão”, compreendida por Foucault como um processo de auto-subjetivação, isto é, a produção de uma relação consigo cujo resultado é o si mesmo. Assim, vê-se que o projeto de desprender-se de si parece corresponder a uma atividade de-subjetivante, e não a um processo de auto-subjetivação. Como a amizade, para Foucault, assume o sentido de amizade homossexual, a ascese desempenha um papel importante para se alcançar uma ascese homossexual através das práticas de si. Trata-se de uma procura por uma nova erótica (mediada pela sexualidade) para se chegar a novas modalidades relacionais até agora “improváveis”.

Na visão de Foucault, nossa dificuldade ética atual diz respeito a nos livrarmos dessa longa internalização através da qual só conseguimos nos pensar como “sujeitos do desejo”. Foucault acredita que nossa época apresenta uma “insatisfação”, uma “recusa” quanto ao nosso ser erótico e suas possibilidades. Nosso propósito seria alcançarmos uma subjetividade erótica diferente das baseadas no modelo viril de penetração e do status, no modelo cristão do pecado e da confissão e no modelo terapêutico da cura.

Para Foucault, essa insatisfação e essa recusa foram formuladas pelas demandas dos movimentos contemporâneos de liberação sexual norte-americana numa tentativa de reelaboração de *eros*. O que lhe fascinou neles foi como Eros e a ética se juntaram no afastamento das categorias de “sexualidade” e das suposições das verdades íntimas do desejo. E lembra que o que existe de importante nos movimentos feministas

não é a reivindicação da especificidade da sexualidade e dos direitos referentes à esta sexualidade especial, mas o fato de terem partido do próprio discurso que era formulado no interior dos dispositivos de sexualidade. Com efeito, é como reivindicação de sua especificidade sexual que os movimentos aparecem no século XIX. Para chegar a que? Afinal de contas, a uma verdadeira dessexualização... a um deslocamento em relação à centralização do problema, para reivindicar formas de cultura, de discurso, de linguagem, etc., que são não mais esta espécie de determinação e fixação a seu sexo que de certa forma elas

tiveram politicamente que aceitar, que se fazer ouvir. O que há de criativo e de interessante nos movimentos das mulheres é precisamente isto. (FOUCAULT,1985d, p.268).

Esses movimentos foram importantes e ele os chama de “os laboratórios de experimentação de San Francisco e de Nova York”. Nesses laboratórios, Foucault nos chama a atenção para a dimensão ética e transgressora das mulheres ao tentarem ultrapassarem os limites do discurso da liberação sexual para encontrar outras modalidades de comunidade e de prazer. E frisa também os esforços dos movimentos homossexuais masculinos que partiram deste mesmo desafio. Mas diferentemente das mulheres, a fixação dos homossexuais à especificidade sexual é muito mais intensa, eles reduzem tudo ao sexo (1985d). Por isso, Foucault, diz que ainda está, por se inventar de “A a Z”, um relacionamento que não tem “forma” fixa, e o denomina amizade, ou seja, “a soma de tudo aquilo através do qual eles podem dar prazer uns aos outros”.

A partir dessas possibilidades relacionais se pôde trazer à tona questões éticas de tipo: quais relações, através do homossexualismo podem ser inventadas, moduladas, e multiplicadas? Portanto, em vez de se buscar uma “forma de desejo”, o homossexualismo era encarado como “algo desejável”. Na concepção de Foucault, tal visão contribuía para “reabrir virtualidades afetivas e relacionais” no tecido social, pois o que a seus olhos perturbava as pessoas no tocante a essa forma de amar não era a dificuldade de imaginar um ato sexual que contrariasse a lei ou a natureza. Mas o fato de os indivíduos estarem se amando. Daí a dificuldade dos códigos institucionais validarem essas relações. Elas operam uma quebra, um curto-circuito, e “introduzem o amor, onde se supõe que haja apenas a lei, a norma e o hábito”. Por isso, Foucault situa a problemática da amizade junto a da homossexualidade.

É preciso recordar que Foucault não realizou nenhum estudo específico, sistemático sobre a amizade, embora tenha demonstrado como essa modalidade relacional extremamente

importante na antiguidade greco-romana, tornou-se esvaziada, neutralizada no mundo moderno.

Para ele, as relações de amizade.

[...] tinham um papel considerável, mas havia toda uma espécie de enquadramento institucional flexível - mesmo que ele fosse às vezes impositivo - com um sistema de obrigações, de tarefas, de deveres recíprocos, uma hierarquia entre amigos (...) pôde subsistir por tanto tempo e fornecer a base para um certo número de relações importantes e estáveis, que atualmente, conseguimos definir muito mal. (...) Quando se lê um testemunho de dois amigos dessa época, sempre se pergunta (...) faziam amor? Tinham interesses comuns? Provavelmente, nenhuma dessas coisas - ou ambas. (FOUCAULT, 2004a, p.121).

Mas, sua busca por pensar novos modos de vida baseados numa ética e estética da existência encontra também sua justificativa no que Foucault identifica como empobrecimento do nosso “tecido social”, pois vivemos num

mundo legal, social, institucional no qual as únicas relações possíveis são muito pouco numerosas, extremamente esquematizadas, extremamente pobres. Há a relação de casamento e as relações familiares, mas quantas outras relações deveriam poder existir, poder encontrar seu código não nas instituições, mas em eventuais suportes. (FOUCAULT, 2004a, p.120).

A razão desta restrição encontra-se no fato de que a sociedade e as instituições que constituem sua ossatura limitaram as possibilidades de relações, pois um mundo relacional rico seria complicado de administrar e controlar. Por isso, Foucault nos convida a combater esse empobrecimento relacional e obter o reconhecimento das relações de coexistência provisórias (adoções, amizades, etc.)

Dessa forma, a amizade surge num contexto a ser problematizada como um modo de vida, quando Foucault pensa em atualizar as estratégias da ética e da estética da existência.

E preciso lembrar que, quando Foucault concebe a ética, ele o faz, sobretudo, pensando no quanto as pessoas são livres e não necessitam de regras universais, e tampouco têm que se

pautarem por um sujeito modelo. Ele pensa a ética como uma arte de viver, sem orientar-se por modelos pré-estabelecidos. Esta ética é também estética, onde a vida se presta como matéria prima da obra de arte, e o artista é aquele mesmo que vive.

A amizade em Foucault é postulada como uma ética que se propõe a intensificar a experimentação como um guia na busca de novas modalidades relacionais, numa tentativa de escapar às identidades modernas implantadas através dos dispositivos sexuais. Com isso, Foucault acreditava que a experimentação, enquanto fundamento ético, deveria passar a se concentrar somente na intensificação do prazer de um e de outro (amigo). Prazer esse que não significa, obrigatoriamente, prazer sexual. Foucault postula a “dessexualização” como uma forma de dirigir a identificação do prazer para a dessexualização do corpo a procura de uma economia dos prazeres não enraizados no dispositivo da sexualidade. Trata-se de uma busca por uma nova erótica em contraposição à codificação do prazer mediante o sexo, ou seja, sua canalização e genitalização que obstaculiza a imaginação da capacidade do corpo de ter prazer, levando-nos ao dispositivo da sexualidade, à formação de uma ciência sexual.

Foucault, ao voltar seu interesse para a dessexualização do corpo não pretendia um retorno ao modelo platônico de *philia*, nem tampouco ao modelo do *ágape* cristão. Seu propósito manifestava-se no sentido de encontrar uma ética dos prazeres capaz de respeitar o prazer de si e do outro.

Daí Foucault mostrar-se interessado pelas práticas sadomasoquistas, por julgá-las criativas ao realizar uma dessexualização do prazer para atingir outras formas de prazer. Ou seja, elas multiplicam os centros de prazer no corpo e mostram “como podemos produzir prazer a partir dos objetos mais estranhos, utilizando certas partes estranhas do corpo, nas situações mais inabituais” (1982, p.2). Para ele, o sadomasoquismo representa uma nova erótica não orientada especificamente para o sexo, mas uma experiência com o corpo e os prazeres capaz de ofertar

resistência ao dispositivo da sexualidade. Tais práticas assumem um caráter político importante ao produzirem estratégias de dessujeição. Isto é, para Foucault, nas relações sadomasoquistas, há uma erotização do poder onde as relações estratégicas se mostram sempre fluidas. Por isso, ele observa que nelas “[...] Há papéis, é claro, mas qualquer um sabe que esses papéis podem ser invertidos. Às vezes, quando o jogo começa, um é o mestre e, no fim, este que é escravo pode tornar-se mestre” (1982, p.5). E acrescenta que mesmo quando os papéis se mostram estáveis os protagonistas sabem que se trata de um jogo em ação. Nesse caso, as regras podem ser tanto transgredidas como acatadas de forma tácita, explícita, permitindo a delimitação de fronteiras. Trata-se de uma encenação de estruturas de poder em um jogo estratégico para se alcançar um prazer físico ou sexual. Na perspectiva foucaultiana as práticas sadomasoquistas são uma abertura a criação de prazeres e há uma identidade entre o que acontece e essa criação.

A constante utilização dos termos amizade, modo de vida, formas de vida constituem uma recusa a se identificar a homossexualidade limitada à questão da libertação do desejo ou na busca de uma identidade sexual, em favor de uma aposta foucaultiana no tocante à homossexualidade para invenção de formas “improváveis” de existências.

A ética da amizade desponta, assim, como uma metáfora do aberto. A amizade implica uma abertura para o novo, para a experimentação, para a construção de novas formas de relacionamento e de sociabilidade e deve ser concebida individualmente.

A amizade foucaultiana deixa entrever um espaço em que as condutas dos indivíduos não são geradas por princípios universais e não redundam em indiferença ao outro. Ela abrange um sentido de pluralidade, de experimentação, de liberdade, contrariando a visão sociológica de que a amizade só

tende a se estabelecer entre pessoas da mesma origem social, que convivem no mesmo meio e compartilham os mesmos interesses, ou que tenham posições sociais e religiosas semelhantes, garantindo assim a simetria e a equivalência de trocas de relação. (REZENDE, 2003, p.122).

Ao contrário, heterogeneidade, hierarquia, dissensos e ruptura são elementos que coexistem como aspectos compensatórios.

Segundo Onfray, corroborando o olhar de Foucault sobre a amizade, afirma que ela é “eletiva, aristocrática e associal”. E prossegue, considerando “que na relação com o mundo ela é provedora de uma força que isola do resto da humanidade”. Para ele, é através dela que surge a singularidade de cada um, já que ela autoriza na “escultura de si”, ao outro como a um

espelho que se pode interrogar sem risco de obter um reflexo infiel. Ela disfarça a intensidade contra as obrigações sociais e mundanas. Experimentando-a, pode-se medir o quanto nada resiste, diante dela, daquilo que faz habitualmente o jogo social e a seriedade do mundo. (1995, p.173).

Ela implica uma ascese, como um trabalho constante de mudança de si, e para si, visando a uma forma de ser, um estilo de vida entre pessoas, independente da afirmação exterior que caracteriza as classes sociais, faixas etárias, níveis profissionais, gerando intensidades vinculadas a uma ética.

A amizade, enquanto relação afetiva, intensa e intersubjetiva, segundo Foucault, comporta a presença de *eros* em substituição ao desejo. Com isso, se acredita restituir o senso de improbabilidade, de inovação e beleza de experimentação não orientada em que os gregos, com seus sistemas impositivos, hierárquicos, de obrigações e tarefas, recusaram, fundando a separação entre *philia* e *eros* por toda a história da amizade no Ocidente. É necessário frisar que isso não torna obrigatório o sexo nas relações amicais. Ao introduzir *eros*, Foucault acredita tornar possível a ultrapassagem da “fatalidade” de nossa identidade sexual, dando lugar à determinação

das formas históricas através das quais nos tornamos sujeitos de nossa própria erótica. Em Foucault, nossa história é quem determina e delimita quem podemos ser, através de formas específicas, as quais também podemos recusá-las. Nossa liberdade está na contingência histórica e, assim, na nossa existência, sempre se encontra presente a possibilidade de fabricar “outras formas de prazer, de relações, coexistências, de laços, de amores, de intensidades” (1985d, p.235).

Dessa forma, a experiência da amizade, para Foucault, constitui uma possibilidade de transfiguração para os implicados, os amigos. Ela constitui uma ascese, um trabalho de si, um cuidado de si que não exclui o outro; ele também deve ter esse mesmo cuidado consigo. Pois a constituição de si passa pela abertura do outro, mas não de qualquer outro. Pois o lugar do amigo não é o de qualquer outro. É nesse momento que a amizade aparece. Esse outro é o outro de nossa eleição, de nossa afinidade, por quem sentimos afeto, simpatia e temos prazer em conviver. Será ele que, aos nos confrontarmos, irá nos fazer pensar sobre nós e que contribuirá para “uma mudança dentro de nós, uma fabricação de nós que é ao mesmo tempo uma fabricação do outro. Pois o outro também, nós o construímos:[...]como poderíamos conhecê-lo senão encontrando caminhos até ele?”(VERNANT, 2001, p.35).

A amizade, enquanto ética, ela forma e transforma: praticando-a, experimentando-a, exercitando-a, elabora-se tanto o si mesmo, quanto o entre-si. Indo ao encontro do outro é ao encontro de si mesmo que a pessoa se lança. Isso não implica um encontro do mesmo com o mesmo, mas de uma relação no qual o Outro intervém e ele é sempre irreduzível, dessimétrico, evitando uma indiferenciação, uma totalidade ampliada. Como bem observa Blanchot, a amizade se funda “sobre o absoluto da separação que têm necessidade de afirmar-se para tornar-se relação”. E por outro lado, o infinito da alteridade representada pelo Outro, pela assimetria que, funda, devasta a inteireza do sujeito, destrói sua identidade, lançando-a para uma “exterioridade

irrevogável” num inacabamento constitutivo. Essa nova amizade é uma amizade impossível, improvável de acontecer, ela constitui a experiência do impossível, no sentido que ela é ausência de reciprocidade, de fusão, de unidade e de posse. Essa amizade assume a impossibilidade de uma coincidência consigo mesmo. Afinal, nos constituímos desta forma, tentando juntar o que nos escapa, o que escapa por todos os lados. E a solidez e a construção de uma amizade se faz a partir de elementos separados, heterogêneos, por isso que a amizade, para Foucault, se constitui numa relação agonística. A amizade é da ordem da luta tem que se consagrar a uma batalha com o outro para lhe dar uma “forma”, uma existência. E essa “forma” não deve ser uma forma decorrente de um consenso, nem da violência direta de um sobre o outro que reduz e esmaga a alteridade de si para si, constituindo uma totalidade homogênea e imutável. A relação agonística, oposta a um antagonismo essencial, é uma relação que “é ao mesmo tempo incitação recíproca e de luta; trata-se, portanto, menos de uma oposição de termos que se bloqueiam naturalmente do que de uma provocação permanente” (FOUCAULT, 1995, p.245). É relevante lembrar que o poder é um jogo estratégico. E a nova ética da amizade pressupõe jogar dentro das relações de poder, ou seja, com um mínimo de dominação e que seja capaz de criar um tipo de relação marcadamente afetiva e móvel em que o trabalho da liberdade seja constante, impedindo que o poder se deturpe e se cristalice em estados de dominação. Esses jogos estratégicos, compreendidos como possibilidade de dirigir a conduta dos outros é o que torna a amizade “atraente e fascinante”, aos olhos de Foucault.

Pensar a amizade é poder experimentar a diferença, as singularidades e também a pluralidade de um mundo livre onde o exercício de uma agonística entre os amigos tenha lugar para as provocações mútuas, o trabalho da crítica com seu poder de estabilizar e desestabilizar a amizade, os questionamentos, as divergências de opiniões, uma “ética da palavra”, o falar franco com abertura do coração e da mente, fertilizando o solo inseguro da amizade, contrapondo-se à

possibilidade de um dizer de si autorizado apenas pelas verdades dos discursos da hermenêutica do desejo.

A dimensão transgressiva da amizade, numa perspectiva foucaultiana, aparece não só na possibilidade de cada um de-subjetivar-se, tornando-se diferente do que é, aperfeiçoando-se, estilizando-se à medida que se elabora num exercício sempre inacabado, e sobretudo, na busca de se dar uma forma, que seja um contramodelo às estratégias atuais de individualização. E também por ultrapassar a tradicional dicotomia *eros/philia*. A amizade parece ser a forma com base na ética e estética que Foucault encontra para ultrapassar a formação individual, do homem da antiguidade que ele se deteve para uma subjetividade coletiva, para uma forma, um modo de vida. Merece destaque, ainda, amparada pela visão de Passeti (2003), a resistência que a amizade oferece aos princípios democráticos que tentam codificá-la, mas ela sempre se mostra para além do direito, das leis e das instituições sociais, representando uma alternativa aos formatos das relações estabelecidas. Na modernidade, a sociedade rege os perigos advindos da amizade, codificando-a como assunto privado à existência de cada um, dos amigos, livre de qualquer conotação política e ou colonizando-a com a ideologia familialista.

Quando Foucault problematiza a questão da homossexualidade, sua pretensão não é fazer uma apologia da homossexualidade, e sim dar prosseguimento a sua ânsia por uma nova forma de subjetividade, uma forma de vida em que a certeza não se faz presente, onde a experimentação é o guia.

Como Foucault nos diz, para onde caminha o problema da homossexualidade é o mesmo da amizade. É preciso considerar que os procedimentos de um tipo de existência ou estilo de vida que poderíamos chamar de homossexual ou *gay* não se esgotam na luta pela igualdade de direitos, a exemplos dos heterossexuais (matrimônio, adoção, herança etc.). Isso significa apenas ampliar aos círculos homossexuais formas de comunidades e relações restritas aos

heterossexuais, sem produzir, inventar novas modalidades relacionais de existência que escapem à institucionalização.

Com isso Foucault não exclui, nem se posiciona contrário à luta pelos direitos de igualdades dos homossexuais, mas para ele, deveríamos pensar a “batalha pelos direitos gays como um episódio que não poderia representar a etapa final” (2004a, p.118). E alega duas razões: primeiramente porque um direito ainda está estreitamente ligado a atitudes e a esquemas comportamentais; segundo, é preciso lutar para inventar espaços que dêem lugar aos estilos de vida homossexual e às escolhas de forma de vida em que as relações com pessoas do mesmo sexo sejam importantes. Para ele, não é suficiente o discurso da tolerância dentro de um modo de vida mais geral quanto à possibilidade de se fazer amor com pessoas do mesmo sexo, pois essa modalidade amorosa pode suscitar uma série de escolhas, de valores e opções para as quais inexitem possibilidades reais. Não se trata meramente de integrar a homossexualidade nos campos culturais preexistentes, mas sim, que ela produza formas culturais.

Se o mundo em que vivemos trata de esquematizar e restringir as possibilidades de relacionamentos, as lutas homossexuais devem se encaminhar para lutar por um “novo direito relacional” que é

a possibilidade de fazer reconhecer, em um campo institucional, relações de indivíduo para indivíduo que não passem necessariamente pela emergência de um grupo reconhecido. É algo completamente diferente. Trata-se de imaginar como a relação entre dois indivíduos pode ser avaliada pela sociedade e se beneficiar das mesmas vantagens que as relações – perfeitamente honrosas – que são as únicas a serem reconhecidas: as relações de casamento e de parentesco. (FOUCAULT, 2004a, p. 125).

A possibilidade de se construir novas modalidades é extensiva aos heterossexuais, que também têm de ser incluídos nas lutas por um novo “direito relacional”. Como os homossexuais

constituem uma minoria, segundo Foucault, estão capacitados, para um “devir criativo”. Diz que o que o apaixona é a invenção de uma cultura *gay* “que inventa modalidades de relações, modos de vida, formas de troca entre indivíduos que sejam realmente novas, que não sejam homogêneas nem se sobreponham às formas gerais” (FOUCAULT, 2004a, p.122). Caso isso ocorra, a cultura *gay* não será mais simplesmente uma escolha de homossexuais por homossexuais. Isso também alcançará os heterossexuais. Esclarece, por sua vez, que não basta procurar introduzir a homossexualidade no horizonte da normalidade das relações sociais, e sim complicar os gestos, deixando-a escapar aos tipos de relações propostas em nossa sociedade. O autor sugere que “tentemos criar no espaço vazio em que estamos novas relações” (FOUCAULT, 2004a, p.122). Propondo um novo direito relacional, as pessoas não homossexuais também modificariam seu esquema de relação.

Por último, façamos nossas as palavras de Ortega (2000, p.92) quando afirma que o pensamento de Foucault “não culmina no individualismo (...) mas tenta introduzir movimento e fantasia nas deterioradas e rígidas relações sociais”. Seu propósito foi atualizar a ascética da amizade no contexto da ética e estética e da existência, demonstrando que novas formas de vida em comum podem ser criadas e capazes de coexistir com outras formas sancionadas por nossa sociedade.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O nosso propósito de pensar a experiência da amizade no pensamento de Foucault, nos levou, inicialmente, para os discursos formados no ocidente, cujo objetivo era redefinir a noção da amizade, desestabilizando o ideal de reciprocidade, igualdade, equivalência que são características da concepção clássica dos estudos da *philia*. Essa redefinição encontrou abrigo junto a Nietzsche, Arendt, Maurice Blanchot, Jacques Derrida. Para esses pensadores, a amizade consiste num modo de relacionamento que respeita a alteridade e diferencia-se da fraternidade, visto que esta suprime as diferenças e supõe a fusão das singularidades, revelando-se uma força aniquiladora do sujeito.

Ao procurar apresentar uma alternativa ética para a atualidade, Foucault, recorre à ética e estética da existência dos antigos gregos e romanos. Sua atenção volta-se para as práticas de si, a ascese, contexto no qual o sujeito aparecia como forma. Dizer que sujeito é uma forma ou que existiu uma necessidade de forma na antiguidade permitiu centrar sua atenção sobre as práticas de si, uma vez que o sujeito forma é um sujeito que precisa ser constituído, ou seja, é um sujeito como atividade, um ser em devir. E um sujeito desse tipo requer uma atitude experimental consigo mesmo.

O interesse de Foucault foi elaborar uma história da subjetividade a partir de diferentes tecnologias de si. Dito de outra forma, a intenção de Foucault foi estudar as diferentes práticas (asceses) que permitem que o sujeito estabeleça uma determinada relação consigo mesmo, ao passo que esboça diferentes pontos de existência contra um poder subjetivante.

Desse modo, o problema de uma ética concebida como a forma que se pode dar à própria vida ganha relevância em nossa atualidade.

Foucault elege a amizade como a forma de vida quando pensa em atualizar a ética e estética da existência, embora limite suas análises ao estilo de vida homossexual. Na discussão atual sobre a amizade, a ascese, enquanto trabalho de autotransformação, desempenha papel principal para se atingir uma ascese homossexual, que permite inventar um modo de vida. Trata-se, nesse caso, de alcançar uma nova forma de existência mediante a sexualidade. O que Foucault pretende com isso é inventar um modo relacional que não ignore os movimentos de *eros*, o seu senso de improbabilidade e criatividade recusado pelos gregos. Portanto, o sentido da amizade, em Foucault, pretende ultrapassar a dicotomia *eros/philia*. Para ele, os homossexuais detinham uma condição privilegiada ao utilizar sua sexualidade para fundar novos modos de vida. Estas novas formas de relacionamento compreendida sob a chancela da amizade opõe-se às formas de relações prescritas e normalizadas. Logo, as lutas homossexuais e o movimento feminista não devem adotar unicamente como objetivo a igualdade dos direitos, mas lutar por um novo direito relacional. Com isso, os não homossexuais também seriam afetados e poderiam mudar seus esquemas relacionais.

A experiência da amizade, em Foucault, consiste numa relação intensa, afetiva entre um e outro (amigo) e de prazer, a qual não está isenta de jogos sexuais. Ela não só forma como transforma. Ela tanto funda o si como o entre-si. Com isso, ela permite a expressão das diferenças e das singularidades entre os amigos. Ela necessita da distância para se fazer relação. Paradoxalmente, ela é intensificadora das relações. Ela é uma relação entre iguais se fazendo diferentes. Pois onde o Outro irrompe, funda a dissemetria; o Outro é sempre irreduzível, ele introduz a dissemetria, evitando o fortalecimento identitário. É nesse (des)encontro entre um e outro que a experiência da amizade se faz, levando os amigos a se tornarem outra coisa, a não mais serem os mesmos. Portanto, a experiência da amizade é uma atividade des-subjetivante. O trabalho de de-subjetivação é constante e inacabado. A experiência da amizade é da ordem de

uma luta, de um empenho dos amigos para lhe dar uma forma que nunca alcança uma forma fixa. Como o poder é um jogo estratégico, pressupõe que ele jogue com um mínimo de dominação sobre o outro, e que a liberdade no seu exercício não cesse, impedindo a aniquilação do jogo relacional. Assim, Foucault encontra a trilha aberta por Nietzsche de pensar a amizade como uma ascese sob o *pathos* da distância para fundar a proximidade entre os amigos.

Pensar amizade é revitalizar seu solo inseguro de verdades, de afetos, de críticas e provocações mútuas e introduzir o amor lá onde só “existia a lei, a norma e o hábito”, resistindo a modos de dizer de si de cunho científico que se estabelecem como única possibilidade de dizer de si.

O fato de Foucault aludir ao entrelaçamento de atos e prazeres não significa que a ética da amizade aponte exclusivamente para experimentações de caráter sexual. Talvez isso se deva ao caráter esporádico de suas declarações na imprensa *gay*, e a sua morte, que o impediu de formular mais claramente suas pretensões nesse sentido. Depreendemos que sua insistência em relação ao prazer e sua intensificação se deva a sua busca por uma nova “economia dos corpos e prazeres”, uma nova erótica como alternativa a uma ciência sexual.

E a dimensão ética transgressora da amizade reside, sobretudo, na sua recusa de formação imposta de relacionamento e subjetividade, no seu caráter minoritário que não se deixa aprisionar em institucionalizações e ainda se presta como experimento a novas modalidades relacionais.

À guisa de uma conclusão, a ética de Foucault é, sobretudo, um convite à prática de liberdade, à luta para abrir possibilidades de novas relações para si e para os acontecimentos do mundo. A ética que ele propõe é enraizada historicamente e defende uma autoformação como luta pela liberdade dentro dos limites de cada situação. O sujeito é concebido como agonístico, no sentido de ser “uma provocação permanente” das relações “poder-saber-subjetividade”.

Ao acolher o agonismo nas relações sociais e institucionais, percebemos que está tudo para ser feito, nos limites de uma identidade e de uma sociedade em que as relações de poder são inevitáveis. Só nos resta a luta. Buscar forma de rupturas e de outras visões, talvez seja o grande desafio, o jogo estratégico que se coloca.

BIBLIOGRAFIA

ANSEL-PEANSON, Keith. Nietzsche como pensador político. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

ARAÚJO, Inês Lacerda. Foucault e a crítica do sujeito. Curitiba: UFPR, 2001.

ARENDT, Hannah. A dignidade da política: ensaios e conferências, 1993.

_____, A condição humana. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____, Homens em tempos sombrios. São Paulo: Companhia das letras, 1987.

ARISTÓTELES. A Ética a Nicômaco. Brasília: UnB, 2001.

BALDINI, Massimo. Amizade e filósofos. Bauru: EDUSC, 2000.

BLANCHOT, Maurice. L'amitié. Paris: Gallimard, 1971.

_____, Maurice. Espaço Literário. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

_____, Maurice. La communauté Inavouable. Les Éditions de Minuit: Paris, 1983.

BROWN, Peter. Santo Agostinho. 2.ed. Rio de Janeiro: 2005.

BUFFAULT, Anne Vincent. Da amizade: Uma história do exercício da amizade nos séculos XVIII e XIX. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

CICERO. Da amizade. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DERRIDA, Jacques. Políticas de La amistad. Madrid: Trotta, 1998.

DELEUZE, Gilles. Conversações. 1.ed. Rio de Janeiro: 34 Letras, 1998.

_____, Gilles. Foucault. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DUARTE, André. Hannah arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: CORREIA, Adriano (coord.). Transpondo o abismo: Hannah arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p.54-76.

ERIBON, Didier. Michel Foucault e seus contemporâneos. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

ELZIRIK, Marisa Faerman. Michel Foucault: Um pensador do Presente. Ijuí: Unijuí, 2002.

EWALD, François. Michel Foucault . In. ESCOBAR, Carlos Henrique Dossier. Rio de Janeiro: Taurus, 1998.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa. 3.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, 1985d. caps. 9 e 11.

_____, Michel. Arqueologia do saber. Rio de Janeiro: Forense, 1986.

_____, Michel. Vigiar e punir. 14.ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____, Michel. A história da Sexualidade, V.1: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1985a.

_____, Michel. A história da Sexualidade, V.2: o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 1985b.

_____, Michel. A história da Sexualidade, V.3: o cuidado de si. 4.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985c.

_____, Michel. A Hermenêutica do Sujeito. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.

_____, Michel. Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982). Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

_____, Michel. Coraje y verdad. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

_____, Michel. A Vida dos Homens Infames. In: MOTA, Manoel de Barros (org.) Michel Foucault: Estratégia, Poder-Saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. (col. Ditos e Escritos v.4).

_____, Michel. O que são as luzes? In: MOTA, Manoel de Barros(org.).Michel Foucault: Arqueologia das ciências e história dos sistemas do pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 335-351 (col. Ditos e Escritos v.2).

_____, Michel. Estruturalismo e pós-estruturalismo In: MOTA, Manoel de Barros (org.).Michel Foucault: Arqueologia das ciências e história dos sistemas do pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 306-324 (col. Ditos e Escritos v.2).

_____, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: MOTA, Manoel de Barros(org.). Michael Foucault: Ética, sexualidade, política. Rio de Janeiro: Forense, 2004a. p.264-287. (col. Ditos e Escritos v.5)

_____, Michel. O retorno da moral. In: MOTA, Manoel de Barros(org.). Michael Foucault: Ética, sexualidade, política. Rio de Janeiro: Forense, 2004a. p.253-263. (col. Ditos e Escritos v.5)

_____, Michel. O cuidado com a verdade. In: MOTA, Manoel de Barros(org.). Michael Foucault: Ética, sexualidade, política. Rio de Janeiro: Forense, 2004a. p. 241-251. (col. Ditos e Escritos v.5)

_____, Michel. O triunfo do prazer sexual: uma conversação com Michel Foucault. In: MOTA, Manoel de Barros(org.). Michael Foucault: Ética, sexualidade, política. Rio de Janeiro: Forense, 2004a. p.2119-125. (col. Ditos e Escritos v.5)

_____, Michel. Sexualidade e poder. In: MOTA, Manoel de Barros(org.). Michel Foucault: Ética, sexualidade, política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a. p.56-75 (col. Ditos e Escritos v.5).

_____, Michel. Estruturalismo e pós-estruturalismo In: MOTA, Manoel de Barros(org.). Michel Foucault: Arqueologia das ciências e história dos sistemas do pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 307-324 (col. Ditos e Escritos v.2).

_____, Michel. O filósofo mascarado. In: MOTA, Manoel de Barros (org.). Michel Foucault: Arqueologia das ciências e história dos sistemas do pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 299-306 (col. Ditos e Escritos v.2).

_____, Michel. O sujeito e o poder. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

_____, Michel. Um diálogo sobre os prazeres do sexo 2.ed. São Paulo: Landy, 2005.

_____, Michel. A amizade como modo de vida. Entrevista de Michel Foucault a R. de Ceccaty, J. Danet e J. Bitoux, publicada no jornal *Gai Pied*, abril de 1981. Trad. por Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <<http://www.espaçofoucault.com.br//foucaul/>> Acesso em 15 de maio de 2005.

_____, Michel. Então é importante pensar? Entrevista de Michel Foucault a Didier Eribon, *Libération*, n.15, 30-31 maio de 1981, p.21. Trad. por Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <<http://www.espaçofoucault.com.br//foucaul/>> Acesso em 15 de maio de 2005.

_____, Michel. Entretien avec Michel Foucault. Trechos de entrevista de Michel Foucault a D.Trombadori, Paris, fin 1978. Trad. por Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <<http://www.espaçofoucault.com.br//foucaul/>> Acesso em 10 de maio de 2004.

_____, Michel. Michel Foucault: sexo, poder e a política da identidade. echos de entrevista de Michel Foucault a B. Gallagher e A. Wilson, Toronto, junho de 1982, *The Advocate*, n.400. Trad. por Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <<http://www.espaçofoucault.com.br//foucaul/>> Acesso em 15 de maio de 2004.

FRAISSE, Jean Claude. *Philia. La notion dámitié dans la philosophie antique*. Paris: Vrin, 1998.

GRÒS, Frédéric (org). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola, 2004.

JAGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989. Parábola, 2004.

LOPES, Denilson. *Experiência e escritura*. Disponível em: <<http://www.espaçofoucault.com.br//foucaul/>> Acesso em 15 de maio de 2005.

MONTAIGNE, Michel. E. de. *Ensaio*. v. 1. 2.ed. Brasília: Unb; Hucitec, 1987.

MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, Simplesmente*. São Paulo: Loyola, 2004.

NASCIMENTO, Evando. Derrida. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. (Filosofia passo-a-passo v.43)

NASCIMENTO, Wanderson Flor. Nos rastros de Foucault: ética e subjetivação. Disponível em: <<http://www.espaçofoucault.com.br//foucaul/>> Acesso em 15 de maio de 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Aurora. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____, Friedrich Wilhelm. Assim Falou Zaratustra. 13. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____, Friedrich Wilhelm. A Gaia Ciência. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____, Friedrich Wilhelm. Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____, Friedrich Wilhelm. O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____, Friedrich Wilhelm. Sabedoria para Depois de Amanhã. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ONFRAY, Michel. A escultura de si. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

ORTEGA, Francisco. Para uma política da amizade. Arendt, Derrida e Foucault. São Paulo: Relume-dumará, 2000. (conexões; 6)

_____, Francisco. Por uma ética e uma política da amizade. In: MIRANDA, Danilo. Ética e cultura. São Paulo: Perspectiva, 2004. (Debates; 299)

_____, Francisco. Amizade e estética da existência em Foucault. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____, Francisco. Genealogias da amizade. São Paulo: Iluminaras, 2002.

PASSETI, Edson. Ética dos amigos: Invenção libertária da vida. São Paulo: imaginário; Capes, 2003.

PLATÃO. O banquete. 4. ed. São Paulo: Nova cultural, 1987.

_____. Lísis. Brasília: Unb, 1995.

_____. Fedro. Pará: Ufb, 1975.

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

RAJCHMAN, John. Eros e verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

_____, John. Foucault: a liberdade da filosofia. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

REZENDE, Cláudia Barcellos. Os Significados da amizade: duas visões de pessoa e sociedade. Rio de Janeiro: RGV, 2000.

REVEL, Judith. Foucault: conceitos essenciais. São Carlos: Claraluz, 2005.

SANTO AGOSTINHO. Confissões. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

VERNANT, Jean-pierre. Entre mito e política. São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)