



POTENCIALIDADES ÉTICO-POLÍTICAS DA NOÇÃO DE AMIZADE EM NIETZSCHE E FOUCAULT

Ethical-political potentials of the notion of friendship in Nietzsche and Foucault

Jelson Roberto de Oliveira
Tiaraju Dal Pozzo Pez
PUCPR

Resumo: Pretende-se, nesse artigo, analisar o conceito de amizade nas filosofias de Nietzsche e Foucault, a fim de demonstrar como esse afeto pode ser considerado uma chave de leitura importantes tanto para a crítica à moralidade quanto à noção de biopoder, vindo a representar, portanto, uma alternativa às práticas morais e políticas. Para tanto, parte-se de uma análise do conceito na filosofia nietzschiana, articulando-o com a ideia de afirmação de si, a partir do qual propõe-se o desdobramento argumentativos que levam à concepção foucaultiana como modo de vida. Seja porque se apresenta como uma relação afetiva potencializadora das forças vitais, seja porque recusa os processos de assujeitamento exercidos pelo biopoder, a amizade apresenta-se como um rico arsenal de resistência em vista da afirmação plena de cada indivíduo.

Palavras-chave: amizade; Nietzsche; Foucault; modo de vida; afirmação de si.

Abstract In this paper, we intend to analyze the concept of friendship in the philosophies of Nietzsche and Foucault, in order to demonstrate how this affection can be considered an important reading key both for the critique of morality and the notion of biopower, coming to represent, therefore, an alternative to the current moral and political practices. For that, it starts from an analysis of the concept in Nietzschean philosophy, articulating it with the idea of self-affirmation, from which is proposed the argumentative unfolding that leads to the Foucaultian conception as a way of life. Whether because it presents itself as an affective relationship that potentiates vital forces, or because it rejects the processes of subjection exercised by biopower, friendship presents itself as a rich arsenal of resistance in view of the full affirmation of each individual.

Keywords: friendship; Nietzsche; Foucault; way of life; self-affirmation.

Amizade e afirmação de si

O tema da amizade é uma importante chave de entrada do pensamento nietzschiano. Com um pouco de ousadia seria possível afirmar, até mesmo, que essa chave abre muitas portas do imenso labirinto filosófico construído pelo autor de *Assim Falou Zaratustra* para expressar o seu pensamento, fugindo dos sistemas e das fórmulas, do estilo e do vocabulário com os quais se expressou a maior parte da filosofia ocidental, contra a qual ele mesmo se volta. Além disso, para encontrar sua voz própria, Nietzsche

muitas vezes fez e desfez amizades, aproximou-se apaixonadamente e distanciou-se astuciosamente de seus amigos, entre os quais estão Richard Wagner e sua esposa Cósima, mas também Paul Rée e Lou Salomé. A chave teórica, nesse caso, é forjada em perspectiva biográfica, de forma que, para entender seus segredos e obter suas vantagens, o leitor deverá atentar para o fato de que, nessa filosofia, obra e vida articulam-se favoravelmente, interpenetrando-se e exigindo-se mutuamente.

O que Nietzsche escreve e pratica como filosofia da amizade ampara-se no projeto de avaliação da moralidade impetrado ao longo de sua obra, mas cuja porta principal (pelo menos uma das mais principais) pode ser identificada naquela que ele considerou como sua “escola da suspeita” (HH¹, *Prólogo*), ou seja, os escritos do chamado período intermediário, que vão de 1876 a 1882 e dizem respeito ao esforço de distanciamento do projeto metafísico anterior, cujas bases eram a filosofia de Schopenhauer e a arte wagneriana. A amizade, assim, nesse período, é pensada no contexto do rompimento com Wagner e da aproximação com Paul Rée. Com esse último, Nietzsche se aproxima dos chamados moralistas franceses, para quem a amizade também era um sentimento moral amplamente tematizado, como é fácil notar pela leitura de autores como Montaigne, La Rochefoucault, Vauvernages e Chamfort, entre outros. Nesse cenário que é, ao mesmo tempo, de crítica e de assimilação, de rompimento com os idealismos e de desenvolvimento de um “réalisme” (KSB 5, p. 341) cujo instrumento era a ciência e cuja expressão era encontrada na observação psicológica dos sentimentos morais, Nietzsche retoma o valor a amizade em contraposição às relações tradicionais e como alternativa às instituições corrompidas que levaram ao enfraquecimento e adoecimento do homem. Para fazê-lo, não por acaso, ele retoma o valor aristocrático (e grego) desse sentimento, contrapondo-o à sua idealização e vulgarização (principalmente a partir da ascensão dos ideais cristãos que se alongam sobre a cultura ocidental).

A retomada do valor da amizade, assim, está ligado à tarefa identificada por Nietzsche em toda moralidade: “produzir um estado no qual os homens fortes são necessários, e para os quais seja necessária também uma moral (precisamente uma disciplina corpóreo-espiritual) que os torne ainda mais fortes” (KSA 12, 10 [68], de 1887, p. 495). Ora, a amizade é o nome dado por Nietzsche a essa experiência afetiva na qual as relações inter-humanas contribuem para a produção da força e não para o seu enfraquecimento. A amizade é uma dessas “empresas e tentativas globais de disciplina e cultivo” (BM, 203) que dão oportunidade para o surgimento dos espíritos fortes, porque ela se torna estímulo aos elementos próprios de cada indivíduo. Como uma espécie de espaço de experimentação, ela traduz a chance de crescimento que toda moral deveria almejar e, com isso, se contrapõe à domesticação e enfraquecimento promovidas pelos procedimentos morais do rebanho.

A amizade é, por isso, o lugar de factibilidade daquela que, segundo Andler (1958, p. 230) é a “primeira virtude” da ética nietzschiana: a afirmação de si mesmo. Isso porque, segundo já mostramos em trabalhos anteriores, o pressuposto da amizade é a solidão e essa, em Nietzsche, diz respeito ao processo pelo qual cada indivíduo encontra os meios para afirmar a si mesmo, limpando-se das sujeiras acumuladas na vida social² e celebrando integralmente aquilo que ele é, ou melhor ainda, aquilo que ele se torna. Asseado e íntegro, esse indivíduo quererá compartilhar sua conquista com os demais e encontrará modos de expandir-se e atrair para si aqueles iguais capazes de contribuir ainda mais para um aumento das forças vitais.

¹ No presente artigo usaremos as siglas convencionais para a citação das obras de Nietzsche: GC (A Gaia Ciência), HH (Humano, demasiado humano); AS (O Andarilho e sua sombra); A (Aurora); EH (Ecce Homo). Para os fragmentos póstumos, citaremos o número e a página da KSA (3Kritische Studienausgabe) e KSB (Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe). A tradução desses fragmentos é de nossa responsabilidade.

² “Permanecer senhor de nossas quatro virtudes, da coragem, do discernimento, da simpatia, da solidão. Pois a solidão é uma virtude, como uma sublime inclinação e ímpeto de asseio, que adivinha que no contato com os homens – ‘em sociedade’- as coisas têm que ocorrer de maneira inevitavelmente suja. Toda comunidade – de alguma maneira, em algum lugar, alguma vez – torna comum.” (BM, 284).

A base desse projeto é a contraposição entre a amizade e a compaixão. E esse é mais um dos elementos que explicam porque é precisamente no momento de rompimento com as teses da moral schopenhauriana que Nietzsche dá mais atenção ao tema: a amizade é apresentada como uma alternativa à compaixão precisamente porque esta dependeria da abnegação de si e, aquela, da afirmação. Essa perspectiva, amplamente desenvolvida por Nietzsche nos dois volumes de *Humano, demasiado humano* e em *Aurora*, revela-se no uso da palavra alemã para compaixão *Mitleide* (compartilhamento da dor), à qual é contraposta uma *Mitfreude* (compartilhamento da alegria) que se revela como uma *Mitfreunde*, sugerindo um tipo de relação baseada na alegria consigo mesmo, na partilha da alegria. É essa, precisamente, a superioridade da ética amizade em relação à ética da compaixão, algo que virá a ser estabelecido como a base de um novo projeto ético: “A congratulação faz o ‘amigo’ (o que se congratula), a compaixão faz o companheiro de penas. - Uma ética da compaixão precisa do complemento de uma superior ética da amizade.” (KSA 8, 19[9], de 1876, p. 333). O complemento é aquilo que falta à ética schopenhauriana, agora identificada como uma ética cujas raízes são o velho projeto da moral cristã: porque condena o egoísmo como força antimoral por excelência³, Schopenhauer⁴ acaba por negar aquilo que é incremento de força no caso da ética da amizade. Esse equívoco moral, segundo Nietzsche, teria como resultado o desgosto do homem por si mesmo, um estado de fastio e apatia diante do mundo e das coisas humanas, algo que, afinal, teria sido próprio da filosofia desde Sócrates, devido à má-interpretação e aos erros de avaliação cometidos pelo ser humano sobre si mesmo.

No aforismo 133 de *Humano, demasiado humano* Nietzsche usa a metáfora da “falha no espelho” para expressar essa má-interpretação: o cristão teria passado diante de um espelho por cuja falha refletiu uma imagem “obscura e odiável” de si mesmo, o que acabou por despertar nele um “sentimento de autodesprezo” (HH, 134) derivado de uma comparação indevida com a imagem de um Deus “*todo amor*”, inventado como estratégia de correção daqueles pretensos erros. A moral ocidental, em cujo último degrau está assentada a imagem desse Deus, parte, portanto, de uma falsa ideia que o homem tem de si mesma e, no final, acaba prescrevendo ao ser humano, outra mentira, ou seja, a ideia de que seria possível ao homem agir segundo o modelo desse Deus, ou seja, agir segundo um tipo de amor no qual não seria admitido qualquer resquício de egoísmo. Ora, como não alcançar tal objetivo, posto que “jamais um homem fez algo apenas para os outros e sem qualquer motivo pessoal” e porque seria impossível ao “*ego agir sem ego*” (HH, 133), o resultado disso é mais frustração, a qual serve de combustível para a moralidade da compaixão, na medida em que ela ofereceria um remédio para a doença que ela mesma cria e mantém. Por isso, o modelo da compaixão, devido à sua crença absoluta no altruísmo, essa “moda moral” baseada na “glorificação do pensar em outros, do viver pra outros” (A, 131) acaba por retroalimentar-se constantemente. Em outras palavras, o modismo que viu “o indivíduo de ações simpáticas, desinteressadas, sociais, de utilidade geral” como “homem *moral*” (A, 132) teria como consequência o adoecimento do homem, que aceita o alívio oferecido pelo sacerdote asceta, um alívio que não cura, mas também não mata, acabando por simplesmente prolongar o sofrimento. Um tal intento não teria outro objetivo senão adequar o indivíduo ao todo: “em exigir que o *ego* negue a si mesmo, até adquirir novamente, na forma da adequação ao todo, seu sólido círculo de direitos e deveres” ou seja, “pretende-se nada menos – seja ou não admitido – que uma radical transformação, uma deliberação e anulação do *indivíduo*” (A, 132) em benefício das normas e dos padrões do rebanho. Ocorre assim, a condenação da “existência individual” e nome de coletividades adoecidas.

³ Em *Sobre o fundamento da moral* Schopenhauer afirma: “egoísmo e valor moral simplesmente excluem-se um ao outro” (SFM, p. 133), acrescentando que “se uma ação tiver um fim egoísta como um motivo, então ela não pode ter nenhum valor moral” (SFM, p. 133). O egoísmo, assim, estaria entre as “motivações antimorais” (SFM, p. 120) e, por isso, seria “a primeira e a mais importante potência, embora não seja a única, que a *motivação moral* tem de combater” (SFM, p. 124).

⁴ Para Nietzsche, a moral da compaixão schopenhauriana conteria as “últimas ressonâncias do cristianismo na moral” (A, 132) e Schopenhauer seria a própria “antessala do cristianismo” (KSA 8, 30 [9], de 1878, p. 523).

Ao contrário, a revitalização moral do egoísmo como uma espécie de júbilo do homem consigo mesmo cujo resultado é um alívio verdadeiro do homem em relação à culpa e ao remorso que advém daquela má interpretação de si mesmo. Assim, a ética da amizade estaria baseada na afirmação e no júbilo individual e, ao mesmo tempo, produziria uma libertação radical por meio daquela sabedoria da inocência, nascida da necessidade incondicional que está na origem das ações humanas. Sem remorso, nasceria agora o *grande amor*, um amor produzido pela “autoestima”, pelo “prazer consigo mesmo” e pelo “bem-estar com a própria força”. Um amor que se traduz como derramamento, tal como aquele que toma conta de Zaratustra no início de sua jornada, um derramamento de luz, uma abundância de mel cujo sintoma é uma vontade de partilha, um amor como dádiva, um desejo de partilhar essa alegria com outros indivíduos. Afinal, na inocência, “o homem sente que de novo ama a si mesmo” (HH, 134) e é esse o objeto de sua oferta nas relações de amizade.

Nota-se, assim, que a amizade é descrita por Nietzsche como uma alternativa ética à moral da negação de si e sua prática está baseada na alegria consigo mesmo. Ela está, portanto, em sentido crítico, oposta à compaixão, e em sentido propositivo, aliada à tarefa de superação da moral ocidental, em vista do crescimento das forças vitais.

Amizade como *modo de vida outro*

Na entrevista concedida a R. de Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux⁵, Foucault define a amizade como um modo de vida, na qual ele associa o tema à pergunta sobre as possibilidades trazidas pela homossexualidade quanto ao estabelecimento de novas/outras relações sociais. Assim, a amizade é o modo como Foucault estabelece uma forma de resistência aos estatutos do poder e, ao fazê-lo, projeta aquilo que deve ser a pergunta sobre a homossexualidade: não a economia dos desejos que ela esconde, ou seja, não a pergunta sobre os segredos que ela tem a revelar, mas sobre as suas potencialidades relacionais: “Quais relações podem ser estabelecidas, inventadas, multiplicadas, moduladas através da homossexualidade?” (FOUCAULT, 2012, p. 982). Em outras palavras, a homossexualidade só interessa na medida em que ela remete à questão da amizade como assunto ético-político que transcende os homossexuais, para trazer à tona que “vivemos em um mundo relacional consideravelmente empobrecido pelas instituições” (FOUCAULT, 2012, p. 1128).

Para Foucault, devemos lutar contra essa situação de submissão e “obter o reconhecimento de relações de coexistência provisórias, de adoção...” (FOUCAULT, 2012, p. 1129). É pela amizade, portanto, que toda a sociedade passa a conseguir vantagens com a presença e a apresentação pública da homossexualidade, tal como o faziam os editores da revista *Gai Pied*, cujo homônimo *guêpier* significava precisamente “ninho de vespas” e dizia respeito à sua pretensão de ser um incômodo ao *status quo*. Com sua afirmação, destarte, Foucault alinhava-se (colocava também o seu *pé gay* naquele território) diretamente aos objetivos da revista.

É nessa acepção que devemos compreender o movimento *estratégico* do pensamento de Foucault, não em direção a uma representação da realidade, mas como uma forma de embate contra a perspectiva de relações instituída pela sociedade e, com isso, diagnosticando a irredutibilidade daquilo que somos a um único modo de viver, aquele orientado pelos dispositivos biopolíticos, restabelecendo a abertura a partir da qual são renovadas as possibilidades da constituição de novos modos de vida. Pensar, assim, é *cutucar* o ninho de vespas numa declaração de insubmissão às perspectivas que assumem a identidade como seu ponto focal.

Trata-se de uma experiência sobre os limites que, por um lado, não é redutível à dimensão jurídica-política do reconhecimento da igualdade de direitos ou ao utilitarismo econômico e, por outro, orienta-se como uma interminável problematização sobre o que somos em determinado momento histórico a fim de desafiar, inverter e deslocar as

⁵ Publicada no jornal *Gai Pied*, nº 25, abril de 1981, pp. 38-39.

práticas instituídas para ampliar o espaço de possibilidades, de objetos, de sujeitos e de existências.

Por esses motivos, foi em torno da problematização da homossexualidade e sua força produtora de subjetividades, que Foucault desenhou a questão da amizade. Para Foucault, os corpos masculinos foram, ao longo da história, mais proibidos e, com isso, a amizade entre os homens também ganharam contornos de discrição e medo. A exceção teria sido as guerras, nas quais os homens viveram próximos uns dos outros, tendo os corpos mediados pelos riscos da morte, mas cujos “tecidos afetivos” garantiram a travessia daquele momento de crise. Ou seja, a amizade aparece como um aspecto importante, principalmente quando se trata de pensar a vida nos extremos.

É, segundo Foucault, com o desenvolvimento da biopolítica a partir dos séculos XVIII e XIX, enquanto dispositivos securitários e de normalização, que se investe naquilo que ele denomina dispositivo da sexualidade como gestão da vida, tanto no nível do detalhe, quanto em relação à massa populacional. Nesse contexto, a amizade, definida como um tipo de relação social no interior da qual os indivíduos dispusessem de “uma certa liberdade, de um certo tipo de escolha (limitada, bem entendido), que lhes permitia viver relações afetivas muito intensas” (FOUCAULT, 2012, p. 1563), é caracterizada como uma aliança perigosa e como uma força imprevista no seio social, cuja presença, por si mesma, é perturbadora e, por isso, possibilitadora de novos horizontes, cujos impactos ultrapassam o encontro fortuito entre seres iguais.

A partir daí, a homossexualidade torna-se um problema, ao mesmo tempo em que surge a necessidade de administrar a amizade entre os homens e, também, assiste-se aos processos de pedagogização das crianças, a histerização do corpo feminino, a socialização dos corpos por um controle dos nascimentos e a psiquiatrização das perversões, que propiciaram uma teoria geral do sexo, importante para que as relações de poder pudessem dirigir e administrar as forças e os desejos da população.

A amizade, assim, torna-se ocasião de exercício dos dispositivos biopolíticos, entendidos como aqueles mecanismos de poder, que buscam constituir uma forma de viver a partir da distribuição “dos vivos em um domínio de valor e utilidade” (FOUCAULT, 1999, p. 135). Trata-se de mecanismos reguladores, moduladores e de observação dos processos (nascimento, morte, doenças, sexualidade) da população. O objetivo desses dispositivos seria, então, compor uma lógica da maximização de gestão dos fluxos e das práticas populacionais, visando alinhar as condições de circulação dos objetos com a movimentação dos indivíduos. Desse modo, segundo Foucault, a sociedade pensa cada vez mais os efeitos da prevenção, uma vez que o acidente, aquele fenômeno considerado inevitável, passou a ser compreendido como risco e, por isso, passível de mensuração, reparação, prevenção e normalização, na medida em que o poder cada vez mais busca gerir a vida.

Em consequência, no domínio desses dispositivos intervir-se-ia sobre os riscos e o aleatório visando, de um lado, integrar e antecipar as resistências eventuais, que poderiam surgir e, de outro, administrar os afastamentos, corrigindo-os, expondo sua história e projetando um caminho possível. A vida, assim, não é compreendida em sua generalidade ou como um resíduo puro ainda não alcançável pela norma, mas ela é expressão dessas técnicas de poder, vindo a ser uma *forma* de viver, enquanto valor a ser alcançado pela normalização e, ao mesmo tempo, base de referência à própria norma. Para Foucault, desse modo, a vida coincide com o seu caráter normalizante, pois:

Teremos um rastreamento das diferentes curvas de normalidade e a operação de normalização vai consistir em fazer jogar umas por relação às outras essas diferentes distribuições de normalidade e [a] fazer de forma que as mais desfavoráveis sejam aproximadas daquelas que são as mais favoráveis. Se tem, então, aí alguma coisa que parte do normal e que se serve de certas distribuições consideradas, se você quiser, como mais normais que as outras, mais favoráveis em todo caso que a outras. Estas são as distribuições que vão servir de norma. A norma é um jogo no interior das normalidades diferenciais. É o normal que é

primeiro e é a norma que dele se deduz, ou é a partir desse estudo das normalidades que a norma se fixa e joga seu papel operatório. (FOUCAULT, 2004a, p. 65).

Ao abordar a normalização da vida, Foucault está se referindo ao jogo das diferentes distribuições de normalidades desviantes. Tomadas estatisticamente, as normalidades diferenciais são compreendidas em suas variações no mesmo gráfico de normalidade, podendo ser, nesse processo tecnopolítico, organizadas e tornadas disponíveis para a subtração ou minimização de seus efeitos desfavoráveis e em vista da sua aproximação das normalidades ditas favoráveis. Por esse ângulo, a biopolítica nada mais é do que conjunto de estratégias de normalização da vida, cuja finalidade é torná-la *o mais favorável possível* de ser gerenciada.

Segundo Foucault, a luta contra as estratégias biopolíticas se daria por meio da recusa do tipo de existência por ele imposta e, mais ainda, da intensificação e criação de novos modos de viver. É exatamente aqui que surge a importância da homossexualidade como um campo privilegiado de problematização desses parâmetros. A homossexualidade constituiria, então, na atualidade, um daqueles tipos de revoltas que no curso *Segurança, Território e População*, Foucault denominou *contracondutas*, no sentido de lutas contra mecanismos postos em ação para conduzir os outros. Ou seja, ela promoveria outros tipos de relações que escapariam aos mecanismos biopolíticos ao redistribuir, inverter, diminuir ou desqualificar essa medida de poder. Dessa forma, a homossexualidade é um espaço de resistência “contra estratégias de sujeição por parte do poder e da constituição de identidades por parte do saber” (CANDIOTTO, 2010, p. 112), que busca, ao mesmo tempo, limitar a ação de um governo determinado e criar novas formas de subjetivação.

Nesse contexto, para Foucault, a homossexualidade delinearía uma heterotopia sexual e, por isso, caracterizar-se-ia como um tipo de relação irreduzível às codificações, às normas e ao campo da lei, ainda mais, constituiría uma experiência de pensamento, na medida em que permite ao pensamento propriamente *pensar-se*. Cabe lembrar, em continuidade, que não é por acaso que seus livros sobre a ‘história da sexualidade’ e seus cursos do final da década de 70 e início da década de 80 ocorram justamente quando o movimento gay – e outros movimentos sociais minoritários – ganharam visibilidade. Isto significa, que em Foucault, o pensamento é uma problematização do presente, daquilo que somos, cuja condição de possibilidade são essas experiências descompassadas, esses desníveis, essas lutas, que permitem um estranhamento em relação ao próprio presente, um estranhamento em relação ao que nos tornamos. É desta experiência limite que, em Foucault, a interrogação propriamente filosófica sobre a liberdade é possível: o que estamos fazendo de nós mesmos?

Ao reconhecer esse potencial, Foucault passa a falar de uma atualização da ascese como estratégia de trabalho sobre si por parte dos homossexuais e também como trabalho da filosofia, cujo objetivo seria a manutenção da potencialidade incômoda da diferença no pensamento, “um pensamento contra o pensamento; um pensamento do já pensado” (GALLO, 2004, p. 82) como problematização dos nossos limites, na qual se produz uma abertura do próprio pensamento à diferença, em que os possíveis são expostos frente ao atual. Com isso, chama a atenção para o aspecto criativo e, por isso, transgressivo da homossexualidade, a qual, por não constituir um sistema relacional majoritário, seria um espaço aberto a novas possibilidades de relações ainda não capturadas pelos dispositivos biopolíticos.

Foucault desenvolve, assim, uma problematização que distancia a homossexualidade do vocabulário normativo das demais relações sociais (casal, casamento, etc.) para assumi-la como “modo de existência”, em que a pergunta é formulada sem que se apelem para as “relações institucionais, de família, de profissão, de companheirismo obrigatório”. A diferença social mantida pela presença de existências homossexuais é compreendida como uma possibilidade de invenção de “uma relação ainda 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” (FOUCAULT, 2012, p. 983). Como forma de resistência, uma

tal forma de relação tende a ser enquadrada pela sociedade, que a define sob dispositivos mínimos de prazer, ou seja, ao próprio ato sexual. Esse reducionismo é uma estratégia para retirar da homossexualidade aquele potencial provocador que constitui o seu centro nevrálgico mais importante. Tenta-se reduzir o que ela tem de mais rico e, com isso, a sociedade não só enfraquece o seu sentido, como perde a vantagem mesma que ela transporta.

Em outras palavras, ao reduzir a homossexualidade ao “ato sexual”, perde-se o que ela é em termos de modo de vida. Porque, como afirma Foucault, “imaginar que indivíduos possam se amar” é a grande inquietação que as pessoas em geral temem – não necessariamente o fato de que eles transem entre quatro paredes. Com o fato de que homens se amem, “as instituições são sacudidas”. A amizade, assim, como forma de amor, instaura um “curto-circuito” porque introduz um afeto intenso e múltiplo, lá “onde deveria haver a lei, a regra ou o hábito” (FOUCAULT, 2012, p. 983). Isso porque, segundo o autor, a modelagem das formas de relação social é um exercício de poder, que atua “arduamente na preservação e no estudo da vida dos indivíduos com a condição de que cada um destes fosse submetido a um conjunto de modelos muito específicos” (FOUCAULT, 2010 p. 236-237).

Foucault, por isso, é enfático: “A homossexualidade é uma ocasião histórica de reabrir virtualidades relacionais e afetivas, não tanto pelas qualidades intrínsecas do homossexual, mas pela posição de ‘enviesado’, de alguma forma, as linhas diagonais que ele pode traçar no tecido social, as quais permitem fazer aparecerem essas virtualidades” (FOUCAULT, 2012, p. 985). Ela é um modo de viver em devir, no qual é possível tornar-se, por um tempo pelo menos, um outro de si, jogar outra prática sexual, ou ainda, inventar um modo de vida (outra forma de relação partilhada) improvável. Ela é inquietante, pois expõe a ausência de espaço comum com a perspectiva dominante e corrente, que geralmente age e reage violentamente tomando-a como infame. Igualmente, ela é inquieta, visto que funciona como indutora e alteradora das práticas sexuais e existenciais: ela implica certa desordem e vertigem ao expor, tornar visível e dizível, em sua historicidade e, assim, como perspectiva valorativa, revelar certo dispositivo da sexualidade. Isso, por sua vez, suscita o questionamento do seu valor e, também, uma abertura para sua transvaloração.

Consequentemente, a homossexualidade coloca em causa o chamado comportamento sexual padrão, uma vez que esta medida valorativa é uma imposição arbitrária do dispositivo de poder e, como tal, pela potência transgressiva do modo de vida homossexual, pode ser vislumbrado em sua arbitrariedade, fato que pode gerar experiências nas quais entre em questão a sexualidade em geral – um processo cujas regras podem levar à reformulação das relações entre os indivíduos.

O autor francês, por conseguinte, inverte a lógica: não é da amizade para a homossexualidade que se trata agora, como no passado, mas da homossexualidade para a amizade. Ou seja, trata-se de perguntar: “Como chegar, por meio das práticas sexuais, a um sistema relacional? É possível criar um modo de vida homossexual?” (FOUCAULT, 2012, p. 984). Ou ainda: “É possível criar um novo direito relacional (novos modos de vida) que permite que todos os tipos possíveis de relações possam existir e não sejam impedidas, bloqueadas ou anuladas pelas instituições?” (FOUCAULT, 2012, p. 1129). O encontro sexual, nesse caso, é só o mote para algo mais que ele guarda potencialmente e que ele desperta ocasionalmente.

É aí que se encontra a amizade como modo de vida porque estaríamos no campo daquilo que Foucault chama de “dessexualização do prazer” (FOUCAULT, 1994, p. 738), no qual ocorreria a dessujeição do sujeito pela retirada de sua expressão afetiva do mero campo do prazer genital, fugindo assim do dispositivo da sexualidade que atuou historicamente na formação de sua subjetividade (cf. ORTEGA, 1999, p. 148).

Nesse sentido, a homossexualidade enquanto relação de amizade é um tipo de afeto (transformado em relação), no qual cada um dos indivíduos envolvidos encontra motivações para cuidar de si mesmo. Isto é, não se rende ou anula-se no outro, o amigo é ocasião para esse cultivo, estímulo para a descoberta e preparação de si: “o amigo não é

aquele que cuida do outro, nem é quem se faz cuidar pelo outro, mas quem estimula o outro a que cuide de si mesmo, enquanto é estimulado pelo amigo a que faça o mesmo consigo.” (ASSMANN; LEIS, 2006, p. 82).

Também, trata-se de uma forma de relação em que “dois homens (...) em face um do outro sem armas, sem convenções” (FOUCAULT, 2012, p. 983), estão abertos para criá-la. Assim, “a ética da amizade aponta para a intensificação da experimentação” (ORTEGA, 1999, p. 167), para a possibilidade de criação de modos de viver criativos, que quando comparados por Foucault ao modo de viver majoritário, aquele de relações institucionalizadas, aparece como um espaço suscetível ao surgimento de relações inéditas.

Convocando a amizade para o campo do *cuidado de si* e da *estilística da existência*, Foucault a traduz em termos de forma de vida por ser inventada: lésbico, gay, bissexual, transgênero, queer, intersexuais e +. Ao tomar as relações de amizade como formas de vida, ele pretende não reduzir esses movimentos à luta pela liberação ou identidade sexual. Aliás, quando na entrevista, *Sexe, pouvoir et la politique de l'identité*, de 1984, Foucault afirma que a identidade é “somente um jogo, um procedimento para favorecer relações, relações sociais e relações de prazer sexual que criarão novas amizades, então ela é útil” (FOUCAULT, 2012, p. 1558), ele demonstra sua recusa a não tomá-la como um discurso verdadeiro sobre o sexo dos indivíduos e, nisso, integrar essas formas de viver ao dispositivo da sexualidade. Ao contrário, ela só é útil como ferramenta para marcar diferenças e induzir novos modos de vida e como arma de luta contra as categorias do saber veiculadas pelo dispositivo da sexualidade.

Foucault, como Nietzsche, parte de um diagnóstico do empobrecimento das relações sociais vigentes, marcadas pelos dispositivos de subjetivação que levam ao enfraquecimento das forças vitais. E como tal, a amizade aparece como alternativa de resistência, escreve ele. Algo que se daria na estratégia de relação do indivíduo consigo mesmo, cuja melhor ocasião é amizade: como já em Nietzsche, Foucault também pensa a amizade como possibilidade de um encontro não apenas com o outro, mas com aquilo que, em si, o outro desperta. Em termos nietzschianos, estamos no campo do jogo característico da vontade de poder; em termos foucaultianos, no campo propriamente ético-político: “não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo” (FOUCAULT, 2004b, p. 306). Isso porque é na amizade que ocorreria, prioritariamente a “recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposta há vários séculos” (FOUCAULT, 2010, p. 239), enquadrada nas motivações moralizantes que buscavam a domesticação do homem. Não é por acaso que Nietzsche trata do assunto precisamente sob o dossel do espírito livre: esse é o personagem que sabe os limites da busca pela verdade e que tenta se desvencilhar das imposições mantidas pela tradição para padronizar os comportamentos humanos, negando propriamente o que ele teria de potencial originalidade. Trata-se de retirar o ser humano das velhas crenças e “artigos de fé”, herdados dos erros iniciais da metafísica e da religião.

A atualização da *estética da existência* com as relações de amizade e o privilégio do seu aspecto criativo não versa sobre uma liberação sexual mas, com a exposição da obliquidade dessas formas de vida heterotópicas, problematizar os tipos de categorias identitárias canonizadas na nossa forma de pensar e que definem as condições atuais de nossa existência, tais como aquelas ligadas ao sexo, à classe social ou ao nível cultural. O movimento crítico foucaultiano, então, ao identificar *amizade* e *modo de vida* busca, por essa razão, questionar os dispositivos biopolíticos, que pretendem governar aquilo que somos, assentado nessas relações improváveis, deslocadas, desencaixadas e, nisso, explorar novas relações, novas experiências que nos afastam da limitação que a tradição nos legou.

É preciso deixar claro que a amizade concebida como campo de liberdade de criação é, inevitavelmente, ainda perpassada pelas relações de poder. No artigo de 1982, *O sujeito e o poder*, Foucault definiu a arte de governar como práticas para compor um domínio de ação eventual sobre a ação de outros, ou seja, práticas e relações de incitação recíproca e de luta, de provocação permanente, nas quais jogam uma probabilidade, tanto

no fato de lograr conduzir uma ação, quanto em relação à possibilidade do outro se deixar conduzir, de que forma ou em qual intensidade. Assim, o governo pensado como direção de condutas aponta para a produção de um modo de viver entendido a partir da sua imanente constituição como efeito de práticas de poder e, nisso, como organização de um meio potencial de realização, no qual sujeições podem ser coordenadas em expectativas e intenções estabilizadas.

Neste texto de 1982, o autor francês separa funcionalmente relações de poder e estratégia de luta, visto que se buscam reciprocamente, sem se dissolverem uma na outra. As relações de poder se referem ao “conjunto dos meios operados para fazer funcionar ou para manter um dispositivo de poder” (FOUCAULT, 2010, p. 293) com seus objetivos e especificidades de movimentos, geralmente traduzidos na tentativa de imprimir, com um mínimo de continuidade e regularidade, relações de governo sobre as ações possíveis dos indivíduos e dos grupos sociais.

As relações de poder, em vista disso, são estratégias vencedoras, pois buscam “agir sobre o adversário para que a luta lhe seja impossível” (FOUCAULT, 2010, p. 293) para gerar uma forma de viver, enquanto resultado da normalização de uma multiplicidade de pequenos modos de vida diferenciais. Trata-se das mais variadas estratégias para capturar movimentos de subjetivação na atualidade, desde a gestão estatal das populações até a governamentalidade neoliberal efetivada pelo mercado em sua tentativa de reduzir a existência ao modo empresarial sob a regra da concorrência.

Repare-se que Foucault não fala em estratégias com relação a fins, mas em estratégias vitoriosas, pois não quer elidir o agonismo presente em toda relação de poder. Por consequência, essa forma de viver gestada por mecanismos de governo suficientemente estáveis não é um estado de dominação absoluto, mas uma espécie de barragem e asfixia do fluxo incessante de práticas (comportamentos e discursos) críticas e de liberdade como vias de luta transversais, oblíquas e de resistência, cujo ímpeto não constitui nenhuma relação identitária mas, para além disso, gera vertigem na ordenação hegemônica estabelecida, tentando enriquecer as possibilidades das relações humanas “extremamente complicadas de gerir” (FOUCAULT, 2012, p. 1129).

Ora, sendo assim, a liberdade vive no âmago das relações de poder impossibilitando a exclusão de um pelo outro, uma vez que o poder só pode se exercer sobre sujeitos livres (visto ser ação sobre ação) e a liberdade não é espontaneidade, pois é uma aposta para diminuir os efeitos daquele ou anulá-los e, também, para constituir um modo de viver alternativo, compreendido como movimento de subjetivação, face a uma forma de governo. Na medida em que poder e liberdade não podem ser separados, as possibilidades desta se expressam na criação de novas estratégias de luta, cujos efeitos podem ser a emergência de margens de manobras, nas quais a assimetria do governo é exposta e posta em questão e, mais ainda, a abertura da possibilidade de outras subjetivações.

Logo, é pelo efeito da confrontação, que uma prática de liberdade pode tomar corpo, pois a luta expressa o limite das relações de poder, visto que traz à tona a possibilidade de transformação da direção de condutas postas em prática por uma relação de governo. Há, então, um agonismo entre poder e liberdade, uma luta sem trégua e, conseqüentemente, as práticas de liberdade são engenho criativo, haja visto que, a cada vez de seu exercício, coloca-se em jogo a possibilidade de uma *forma-de-vida-outra*. A criação, então, não é o oposto do poder, mas a busca da atualização do combate na tentativa de ultrapassar aquilo que somos como prisioneiros de formas, as quais nos sujeitam às estratégias de poder.

Dessa maneira, ao falar da amizade enquanto atitude crítica Foucault delinea a perspectiva de um “hiperativismo pessimista”, que se pergunta o que, nas estratégias atuais de poder, precisa ser mudado, quais os perigos que elas renovam constantemente. À vista disso a relação de amizade é uma prática de liberdade, à medida em que é um exercício constante de modificação das relações estratégicas de poder que pretendem ser necessárias, pois, seja no campo ético, seja no político, ela implica uma crítica dos artifícios postos pela atualidade visando sua transformação e, por isso, refere-se a um cuidado com

a atualidade, no qual não se trata de conjurá-la como uma situação de completa sujeição, nem glorificá-la como situação de liberação, mas um atentar-se aos mecanismos de poder para que não ocorra a solidificação de uma forma de domínio que limite as possibilidades de produção de novas formas de relações.

Como visto, a amizade tal qual Foucault a compreende, é fator de experimentação, luta, diferenciação e criação de formas de viver, ou seja, trata-se de uma atitude crítica diante da atualidade. Disso decorre que não se trata de prescrever um modo de vida como verdadeiro, cujo programa normativo asfixiaria as experimentações, ao contrário, a relação de amizade é sempre um movimento minoritário em luta contra o instituído que ultrapassa quaisquer categorias ou compartimentalizações que possibilitem que um regime normativo e normalizante capture os processos de subjetivação. Dessa forma, enquanto atitude crítica, a amizade impõe um trabalho ético e político como problematização (ascese) particular, a reflexão sobre nós mesmos.

Trata-se, segundo Foucault, de uma atitude designada como “crítica prática”, com a qual pretende salientar que nenhum poder é inexorável ao tentar, por meio da incitação, solicitação e justificativa de um discurso verdadeiro, imprimir e demandar um programa de condução sobre os indivíduos, pois ao perpassá-los há sempre a possibilidade de eles recusarem ser governados desse modo, definindo uma resistência política: “a política não é nada mais, nada menos, do que aquilo que nasce com a resistência à governamentalidade, à primeira sublevação” (FOUCAULT, 2004b, p. 409) e, ainda mais, abre-se à possibilidade deles se governarem a eles mesmos em um processo de subjetivação ética.

Consequentemente, a amizade tomada como atitude crítica, se refere à tentativa de *tornar-se outro*, mas sem apontar para um fora da história, uma vez que ela se constitui sempre no interior de práticas de poder/saber e designa os movimentos de lutas que impõem limites e modificações à condução da vida por uma forma de governo. Isto posto, a atitude crítica da amizade expõe os limites constituídos pelos dispositivos de poder, problematizando-os, mostrando-os em sua contingência e instabilizando-os para que novas relações, escolhas e experiências sejam criadas.

Para Foucault, portanto, a amizade é uma atitude corajosa, pois, mais do que desestabilizar as formas impostas de relacionamento e de subjetividade mostrando que não há respostas definitivas e que sempre há perigos a enfrentar, ela não se isenta, como questão do presente, do trabalho sem trégua sobre os mecanismos de poder e, concomitantemente, sobre si mesma, fazendo da crítica, pesquisa e problematização sobre os nossos limites como prática que se retoma permanentemente. Nesse movimento, ela forja isso que somos, nossa atualidade, enquanto uma configuração de relações abertas e reversíveis, onde toda relação é de poder e habita a virtualidade da liberdade - e não uma estrutura estável e imutável.

Considerações finais

Em consonância com o agonismo foucaultiano, podemos recorrer, ao modo de conclusão, a uma famosa afirmação de Nietzsche: “se se quiser ter um amigo, é preciso também guerrear por ele; e para guerrear é mister poder ser inimigo” (ZA, Do amigo). O filósofo alemão destaca, nessa passagem, o potencial de nobreza e aristocracia que existe na capacidade de manter inimigos – e de fazer dos amigos, inimigos: haveria certo “refinamento no conceito de amizade, [é] uma certa necessidade de ter inimigos (como canais de escoamento, por assim dizer, para os afetos de inveja, agressividade, petulância – no fundo, para poder ser bem amigo)” (BM, 260).

A inimidade é, assim, o motivo do exercício da tensão e o inimigo, uma espécie de oportunidade para o crescimento do músculo moral. Por isso, o inimigo torna-se útil: “Aquele que vive de combater o inimigo tem interesse em que ele continue vivo”, afirma Nietzsche no parágrafo 531 de Humano, Demasiado Humano. É essa, precisamente, o afeto fundamental da amizade: “O que é, pois, o amor senão compreender e alegrar-se de que outro viva, aja e sinta de modo distinto e oposto a nós?” (OS, 75).

A reverência pelo amigo que aprendeu a ser inimigo é uma característica do homem nobre: “Quanta reverência aos inimigos não tem um homem nobre! - e tal reverência já é uma ponte para o amor... Ele reclama para si seu inimigo como uma distinção, ele não suporta inimigo que não aquele no qual nada existe a desprezar, e muito a venerar!” (GM, I, 10). “Deveis sentir-vos orgulhosos do vosso inimigo”, apela Zaratustra (ZA, Da Guerra e dos Guerreiros). O enfoque dado à amizade, tanto por Nietzsche, quanto por Foucault, é o esforço para que o outro seja tomado como fator, não para a identificação de predicados em comum, mas como diferença que provoca inquietação. Isto é, mais do que ponto de consolo e tranquilidade, o outro é zona de excitação, de frenesi e de alteração.

A amizade, nessa perspectiva, “supera a tensão entre indivíduo e a sociedade mediante a criação de um espaço intersticial” (ORTEGA, 1999, p. 171), que Foucault definiu como dimensão do *si*. Isto é, trata-se de um movimento de subjetivação, de um ‘sujeito’ que se constrói através de relações que estabelece consigo mesmo (a partir de uma certa margem de liberdade frente aos códigos morais indicados aos indivíduos pelos dispositivos de poder) e, nisso, pode se relacionar de outra maneira com os códigos morais e com o outro.

Desse modo, a amizade é uma subjetivação que se situa na dobra entre o plano ético como governo de si e o plano político como governo dos outros. Ou seja, subjetividade crítica, de um ponto de vista, crescimento potencial da dimensão pessoal efeito de um governar-se a si mesma quando diante do dispositivo de poder afirma *não aceitar ser governada de tal forma*; de outro, intensificação e acentuação de um tipo de relação com o outro, um movimento coletivo que partilha a não aceitação e a insubmissão à imposição de uma forma de viver pelo biopoder. Assim, prática de resistência e de criação, na qual a subjetividade designa um si, que pode ser uma voz ou uma multiplicidade de vozes resistindo às práticas que impõem sujeições e identidades e, ao mesmo tempo, transformando aquilo que somos numa direção indeterminada.

A marca da amizade, assim, não é que o amigo seja um outro eu; mas que ele seja, exatamente, ao contrário, apenas e cada vez mais um outro, para que o eu conquiste cada vez mais a si mesmo. “Será que podes te aproximar ao máximo do teu amigo sem passar para o lado dele?”, pergunta Nietzsche no discurso *Do amigo*, de *Assim Falou Zaratustra*. A amizade é o nome desse exercício sempre livre e sempre tenso, pela qual se constroem as identidades a partir da tensão das diferenças, as quais geram o confronto e a luta necessárias para o crescimento das forças vitais. Enquanto nas demais relações a desigualdade e a diferença, bem como o conflito que elas geram, são considerados elementos ociosos e indesejáveis, na amizade eles concorrem para o crescimento das forças, cujo último resultado será a superação da moralidade vigente, com a afirmação e o júbilo de si.

Como chave, talvez a amizade seja mais uma ferramenta retirada por Foucault da sua caixa chamada Nietzsche.

Referências

- ASSMANN, S. J; LEIS, H. R. Crônicas da polis. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006.
- CANDIOTTO, C. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat, 2010.
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- FOUCAULT, M. *O sujeito e o poder*. In: Dreyfus, H; Rabinow, P. *Michel Foucault: Uma trajetória Filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Portocarreiro e Gilda Gomes Carneiro. 2. Ed. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2010.

- FOUCAULT, M. *Sécurité, Territoire, Population*. Paris: Gallimard, 2004a.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II*. Paris: Quarto Gallimard, 2012.
- GALLO, S. Entre Kafka e Foucault: literatura menor e filosofia menor. In: *KafkaFoucault, sem medos*. Coordenador Edson Passetti. Cotia, SP: Atelier editorial, 2004.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. Um escrito polêmico. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- NIETZSCHE, F. *Aurora. Reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, F. *Ecce Homo. Como alguém se torna o que é*. Trad. notas e posfácio Paulo César de Souza. 2. ed. 3. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- NIETZSCHE, F. *Humano, Demasiado Humano. Um livro para espíritos livres*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000. (Vol. I e II)
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter & Co., 1988. (15 Einzelbänden).
- OLIVEIRA, J. *Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.
- ORTEGA, F. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Ed. Graal, 1999.
- ORTEGA, F. *Para uma política da amizade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

Doutor em Filosofia (Unicamp)
Professor do PPG Filosofia (PUCPR)
E-mail: jelsono@yahoo.com.br

Doutor em Filosofia (PUCPR)
E-mail: tiarajupez@hotmail.com