

PENSAR A ÉTICA DA AMIZADE NA ESCOLA: A EMERGÊNCIA DA POÉTICA NA EDUCAÇÃO E UMA ATUALIZAÇÃO DA ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA

Pedro Angelo Pagni¹

No curso *Hermenêutica do sujeito*, de acordo com Frédéric Gross (2004), Foucault começou a abordar com mais clareza conceitual uma certa oposição aos propósitos de governo, de normalização e de individuação do Estado. Ao analisar as culturas gregas e romana, descobriu aí, mais precisamente no estoicismo, a dimensão relacional das “práticas de si”. Ele justificaria esse seu interesse por compreender o seguinte:

|...| no fundo, o indivíduo e a comunidade, seus interesses e seus direitos, opõem-se ao mesmo tempo que se completam: cumplicidade dos contrários. Foucault opõe, conjuntamente, às exigências comunitárias e aos direitos individuais o que ele chama "modos de vida", "escolhas de existência", "estilos de vida", "formas culturais". (GROSS, 2004, p. 659)

Tal oposição estaria alinhada à sua militância em torno da cultura homossexual, que o atraiu para os Estados Unidos, com estâncias em Berkeley, onde descobriu formas relacionais inéditas. No entanto, as suas ações não se limitam às lutas pelo reconhecimento e pelos direitos dos homossexuais, tampouco em caracterizar a verdade dessa natureza, já que para ele isso tudo seria cair nas “malhas da instituição”. Como assevera Gross (2004, p. 660), para Foucault, “a verdadeira resistência está em outro lugar: na invenção de uma nova ascese, uma nova ética, um novo modo de vida homossexuais”. Isso porque para ele “as práticas de si não são nem individuais nem comunitárias: são relacionais e transversais.” (GROSS, 2004, P. 660).

Essas teses foram, parcialmente, explicitadas por Michel Foucault em duas entrevistas. A primeira concedida a R. de Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux, publicada no jornal *Gai Pied*, em abril de 1981, intitulada *L'amitié comme mode*

¹ FFC-UNESP/Marília, CNPq. Bolsista PQ/CNPq

de vie. A segunda concedida a G. Barbedette, publicada em 1982, com o título *Triunfo social do prazer sexual: uma conversa com Michel Foucault*. Se, nesta última, parte do diagnóstico do empobrecimento do mundo relacional pelas instituições e da busca no espaço vazio aí deixados da “possibilidade de criar novas possibilidades de relação”, encontrando na experiência homossexual uma forma de escapar a normalização da sexualidade (FOUCAULT, 2004b), na primeira entrevista, nomeia essas possibilidades de relação de amizade. Embora declare sua paixão pelos gregos e aí adote a estratégia de contrastar o amor homoerótico na Antiguidade com as atuais relações homoafetivas, a amizade então denominada assume um caráter central na constituição de uma nova ascese. Isso porque se apresenta como um novo código de comunicação entre duas pessoas do mesmo sexo, diante umas das outras, numa relação de amizade que tiveram que inventar. Tais alianças, diz Foucault (1981, p. 38), “traçam linhas de forças imprevistas”, assumem um caráter perturbador, pois, “o modo de vida homossexual muito mais que o ato sexual mesmo”, implica num *ethos*, que pode sacudir as instituições. Dessa forma, conclui ele, se os “códigos institucionais não podem validar estas relações das intensidades múltiplas, (...), das formas que se modificam”, essas “relações instauram um curto-circuito e introduzem o amor onde deveria haver a lei, a regra ou o hábito” (FOUCAULT, 1981, p. 38).

Tal curto-circuito se daria porque nessas relações emergiria uma nova ascese em cada um dos desenvolvidos, instigando-os a invenção de “uma maneira de ser, ainda improvável”. Em última instância, essas relações implicariam ainda, mais do que num investimento na “liberação de desejos”, como diz Foucault, “em nos tornar infinitamente mais suscetíveis a prazeres” (1981, 39). Na acepção foucaultiana isso significaria admitir não certa abertura ao prazer sexual, tomado em seu sentido estrito, nem ao encontro dado em função das identificações, mas, diante do empobrecimento das relações e da miséria amorosa contemporâneos, as relações de amizade como campo de experimentação para a criação de outro tipo de interpelações subjetivas e para a emergência de uma nova ética. Ele diz ter observado em sua experimentação nesse campo que, na contemporaneidade, “não se entra na relação para poder chegar à consumação sexual”, mas para

cultivar a amizade, ainda que o seja por meio de práticas sexuais, como no caso das relações entre adultos do mesmo gênero. Em outras palavras: o que se busca, por meio dessas práticas – que não se reduzem ao ato sexual – é partilhar um modo de vida, em vistas a poder “dar lugar a relações intensas que não se parecem com nenhuma daquelas que são institucionalizadas”, mas que constituem uma cultura e uma ética. É assim que Foucault (1981, p. 39) compreende que o “ser gay” não se refere a identificação a determinados “traços psicológicos e às máscaras visíveis do homossexual”, mas a um modo de existência, em uma ética que implica em interpelações entre classes, idades e nações, que afirmam a diferença, sem diluir a distinções com a heterossexualidade, por isso, a importância histórica nos movimentos de liberação sexual dos anos 1960, particularmente, nos deslocamentos que promoveu no âmbito da normalização da sexualidade e da moralidade instituída.

Nas linhas diagonais do tecido social, o testemunho da amizade proveniente dessa sua experiência poderia chamar a atenção para o empobrecimento relacional, indicando não apenas o esfacelamento da teia afetiva na qual se sustenta, como também a possibilidade de um determinado tipo de relação, uma ascese e uma ética próprias como aquela propiciada pela cultura homossexual e pela amizade que aspira. Estrategicamente, tal ética pode resistir aos dispositivos, normalizações e regulamentações que produzem o esvaziamento de vida das relações interpessoais nas instituições atuais, quem sabe, aumentando as intensidades eróticas que compreendem essas últimas e as vivências dela decorrentes. Analogamente ao modo intenso como a amizade aparece nas guerras e na forma de uma ética do soldado, um tecido afetivo emerge dessa cultura e a sua intensidade erótica parece poder abalar as estruturas de um mundo permeado pelo empobrecimento relacional vivido nas instituições e pelo esvaziamento de vida que implicam para a existência individual e coletiva. Dessa forma, o filósofo francês dá visibilidade a uma luta transversa aos processos de individualização estatal e de homogeneização da população, encontrando nessa nova ética um sentido político de resistência no campo onde atua e milita. E, para além de uma tese retoricamente defendida, empresta a essas lutas locais o testemunho de uma

experiência filosoficamente vivida e politicamente cultivada ao longo de sua trajetória intelectual, ao que parece exercendo o papel do que ele próprio designa como intelectual específico.

Não propõe, com isso, um programa, já que essa ideia seria perigosa e recairia aos processos de subjetivação existentes que proíbem qualquer invenção, mas nas formas de manifestação de uma cultura e de um modo de vida capazes de a tornarem possíveis ao se exprimirem, possibilitando o polimorfismo, variedade e modulações de suas relações e da explicitação do tecido afetivo que a compreendem, em busca de uma inventividade. No caso de haver um programa, nas palavras de Foucault (1981, p. 39), ele deveria ser produto de uma “inventividade própria de uma situação como a nossa” e de “vontades de se manifestar” (*comming out*), portanto, vazio de sentido prévio, aberto, com disposição de tornar visível o “inteligível sob o fundo da vacuidade” e de “pensar que o que existe está longe de preencher todos espaços em jogo”, colocando em questão “o que se pode jogar” e como inventar um lance capaz de alterar suas regras.

Essas questões e, principalmente, a tática adotada por Foucault para evitar a constituição de um programa político fechado, pouco inventivo e presa fácil dos dispositivos de normalização das instituições tiveram sentido no contexto dos anos 1980 para o qual foram propostos e, desde então, produziram uma série de efeitos nos movimentos em torno da cultura homossexual e da militância gay sobre o qual não vou me deter neste ensaio. Isso porque o que interessou a Foucault no seu desdobramento foi o movimento de encontrar na Antiguidade Grega e Romana o modo como a ética da amizade se constituiu na expectativa de contrastá-la com o atual esvaziamento das relações interpessoais nas instituições sociais. Salvo pelas entrevistas mencionadas, porém, a sua morte prematura parece ter impedido que esse propósito se efetuassem, deixando em aberto no debate com seus contemporâneos toda uma discussão sobre as relações entre estética e política que compreende essa temática². É desse ponto deixado em aberto e da defesa de

² Precisamente, tal discussão o insere em uma tradição mais ampla na qual as relações entre estética e política já vinham sendo objeto de reflexão, como no caso de algumas obras de H. Arendt (2010) e de

Francisco Ortega (1999) de que a incursão nesse tema amizade foi um modo de Foucault atualizar a estética da existência a partir de sua própria militância, dando-lhe contornos contemporâneos, que gostaria de retomar neste ensaio. Para tanto, ao perfazer o movimento em que encontra na Antiguidade Grega e Romana a emergência tanto de uma erótica das relações com os rapazes quanto de uma ética da amizade que a compreendeu – com alguns de seus deslocamentos para a filosofia e seu papel para a vida pública –, proponho-me a contrastá-las com a pouca atenção que lhes são conferidas na escola brasileira e interpelar essa situação atual se, ao pensa-las, não se estaria concorrendo para certa atualização da estética da existência. Seguindo essa estratégia foucaultiana de remissão aos antigos para desnaturalizar as práticas do presente e extrapolando-a para o campo da educação escolar, busco a realização de um deslocamento da ética da amizade para uma outra atualização possível da estética da existência, nas relações afetivas e intersubjetivas propondo um conjunto de questões que poderiam constituir um campo poético para a educação. Dessa forma, lanço alguns desafios comuns para elaborar não somente uma outra erótica emergente dessas relações, como também instigar um tipo de ética da amizade que nos faz sair de um registro meramente pedagógico, nas atividades de ensino, convidando-nos a pensar filosoficamente acerca do empobrecimento do tecido inter-relacional da escola e elegendo esse campo poético como um campo privilegiado de interface da filosofia da educação.

Por uma genealogia da erótica filosófica e de uma *philia* pedagógica: uma estratégia

Ao se contrapor ao trato da amizade como algo relativo à esfera privada ou, mesmo, como uma forma naturalizada de relação em que a abstenção do prazer se impõe como um imperativo, em seus últimos trabalhos Foucault parece seguir, didaticamente falando, dois caminhos complementares. O primeiro desses caminhos, expressos nos volumes da *História da sexualidade*, particularmente, no livro subintitulado de “Uso dos prazeres”, em que se dedica a mostrar o sentido das

Habermas (1990), assumindo nesse debate uma posição singular, assim como, em solo francês, essa discussão pode ser verificada nas obras de Rancière (1996), Lyotard (1993), dentre outros.

aphrodisias, de seu controle e das formas com que são constitutivos do trabalho de si sobre si desenvolvidos como modos de subjetivação, de liberação e de verdade. O segundo, mais amplo, retratado no curso *Hermenêutica do Sujeito*, em que Foucault (2004a) radicaliza as análises acerca desse trabalho de si, variando os objetos a serem exercitados em relação tanto a esse si mesmo, deslocando um pouco seu interesse pelo ato sexual nos *aphrodisias* e situando a amizade em múltiplas relações com outrem, a fim de evidenciá-la como uma prática social na *pólis*. Neste caso, para além do estrito prazer, a amizade propiciaria a partilha de sentimentos e suscitaria sensações de entusiasmo comuns, apresentando uma dimensão estética intersubjetiva que enredaram a educação e muitas vezes moveram algumas escolas filosóficas, contaminando suas respectivas comunidades e, conseqüentemente, as cidades onde se sediaram.

No primeiro percurso, Foucault (1998, p. 85) procura esboçar o que denomina de “alguns traços gerais que caracterizam a maneira pela qual se refletiu, no pensamento grego clássico, a prática sexual, e pela qual ela foi constituída como campo moral.” Dentre os traços gerais desse campo, destaca que a composição da “substância ética” do sujeito por ele formado tem como condição alguns elementos. O primeiro deles era a “*aphrodisia*, isto é, atos determinados pela natureza, associados por ela a um prazer intenso, e aos quais ela conduz através de uma força sempre suscetível de excesso e de revolta” (FOUCAULT, 1998, p. 85). Para a subordinação daquele excesso, dessa revolta, isto é, para que a intensidade do prazer gerado por certos atos, não somente restrito à sexualidade, sejam modulados foi preciso um “uma arte que prescrevia as modalidades de um uso em função de variáveis diversas (necessidade, momento, status)”, denominada de *Chrésis*. Ao procurar dar continência aos *aphrodisia*, acomodar a intensidade gerada em relação não à quantidade dos atos sexuais ou ao quantum de prazer obtido numa dada relação imediata, mas à qualidade da junção daqueles atos com outros gestos capazes de integrar e desse prazer com o desejo, tal arte demanda um trabalho e um domínio de si nas relações intersubjetivas, numa clara alusão a uma relação com outrem, sem a qual tais exigências não seriam imperativas. Isso porque implicaram numa certa ascese necessária, desenvolvida por exercícios que

produziu o que os gregos denominaram de *enkrateia* e que implicou numa “forma de um combate a ser sustentado”, invocando “uma vitória a ser conquistada estabelecendo-se uma dominação de si sobre si, segundo o modelo de um poder doméstico ou político” (FOUCAULT, 1998, p. 85). Dessa forma, “o modo de ser ao qual se acedia por meio desse domínio de si caracterizava-se como uma liberdade ativa, indissociável de uma relação estrutural, instrumental e ontológica com a verdade” (FOUCAULT, 1998, p. 85).

Diferentemente da moral cristã do comportamento sexual, que substituiu os *aphrodisia* por um “campo dos desejos que se escondem nos arcanos do coração e por um conjunto de atos cuidadosamente definidos em sua forma e em suas condições”, que sujeitou aquela substância viva à “um reconhecimento da lei” e “uma obediência à autoridade pastoral”, ou, mesmo, da renúncia de si que compreende essa sua configuração subsequente. Nesse sentido, argumenta Foucault

|...| pode-se dizer que a reflexão moral da Antiguidade a propósito dos prazeres não se orienta para uma codificação dos atos, nem para uma hermenêutica do sujeito, mas para uma estilização da atitude e uma estética da existência. Estilização, visto que a rarefação da atividade sexual se apresenta como uma espécie de exigência aberta: pode-se constatá-lo facilmente: nem os médicos, ao darem conselhos de regime, nem os moralistas, ao pedirem aos maridos para respeitar suas esposas, nem aqueles que dão conselhos sobre a boa conduta no amor pelos rapazes, dirão exatamente o que é preciso ou não fazer na ordem dos atos ou práticas sexuais. E a razão disso não está, sem dúvida, no pudor ou na reserva dos autores, mas no fato de que o problema não é esse: a temperança sexual é um exercício da liberdade que toma forma no domínio de si; e esse domínio se manifesta na maneira pela qual o sujeito se mantém e se contém no exercício de sua atividade viril, na maneira pela qual ele se relaciona consigo mesmo na relação que tem com os outros. Essa atitude, muito mais do que os atos que se cometem ou os desejos que se escondem, dão base aos julgamentos de valor. Valor moral que é também um valor estético, e valor de verdade, visto que, ao manter-se na satisfação das verdadeiras necessidades, ao respeitar a verdadeira hierarquia do ser humano, e não esquecendo jamais o que se é verdadeiramente, é que se poderá dar à sua própria

conduta a forma que assegura o renome e merece a memória. (FOUCAULT, 1998, p. 95)

É essa formação da conduta do sujeito no sentido tanto de sujeitar seus apetites, forças e desejos quanto de mobilizá-los para produzir processos de subjetivação por meio dos quais se firma perante a vida, que possibilita para um cidadão grego a transformação em ato de sua potência e de sua virilidade. Tal potencialização ocorreria por intermédio de um ajuste racional, por assim dizer, temperante, sábio, tanto do prazer quanto do desejo às necessidades, que modulam os *aphrodisia*, tornando-os objetos de uma arte e de um cuidado de si. Entretanto, em virtude da variação qualitativa daquela arte e da diferenciação dos modos de existência que produz, a explicitação das diferenças éticas dos sujeitos concorre para evidenciar as características de sua substância singular publicamente, ao mesmo tempo em que os aglutinam em torno de afetos, de sentimentos e de sentidos comuns.

Se o cultivo daquelas virtudes propicia certa continência e integridade da substância ética, capazes de reafirmar a vida tal qual é, com a batalha travada no, com e pelas próprias disposições e recursos intelectuais dos sujeitos que as formam, os afetos suscitados nesse trabalho de si a partir da relação com outrem são índices da intensidade de uma existência e móveis dos sentidos a ela atribuídos em busca de certa liberação, tranquilidade da alma e felicidade. Afinal, tais afetos mobilizam as suas atitudes de resistência ao que lhe subtrai e lhe interpela no mundo, em busca de sentidos para um processo de liberação das amarras que o subjagam e, concomitantemente, obrigam-no a conviver com as forças que limita o poderio de seus desejos na relação com si e instigam-no a uma experiência de desprendimento. Ao encontrar nos acontecimentos propiciados na relação com outrem o desafio de sua própria transformação, essa experiência não apenas os transformam, como também exigem de si mesmo a avaliação dos impactos sobre sua existência, da verdade que assume viver e, conseqüentemente, da assunção de uma posição no mundo em que vive.

Esses afetos, embora na análise privilegiada por Foucault (1998) se detenham sobre os prazeres que suscitam – dando a impressão de que alude

somente a uma vida intensificada com a efetuação do desejo –, parecem compreender também certo infortúnio ou sofrimento, numa clara alusão de que a experiência ética-sexual dos gregos compreende também a sua imersão nas relações e nos jogos de poder consigo e com os outros. É essa espécie de agonismo que parece propiciá-lo, muitas vezes frustrando o desejo em razão daquilo que se pode ou não fazer, fruto de limitações da própria natureza individual desse sujeito, com a qual deve conviver, ou, mesmo, de suas relações com o existente e com outrem, contra as quais pode ou não tornar-se objetos de luta e desafio a ser ultrapassado. E é nessas relações que uma dietética, uma economia e, principalmente, uma erótica se fazem necessárias para propiciar esse domínio de si e essa forma econômica de governar a vida, que constitui a ética e que é governada por uma série de infortúnios, de acontecimentos alheios à vontade e provenientes da relação do ser com o mundo (e não somente restritos a interioridade).

No caso da erótica postulada pelos gregos e, depois, pelos romanos, cada vez mais os choques e as dissimetrias foram minimizados, no sentido de converter-se em amizade, em *philia*, que se distingue, desde Sócrates, das chamadas relações propriamente amorosa ou eróticas, sem que a intensidade se perca completamente, mas se desloque em outros objetos, que não somente os representados pela beleza física, pela virilidade corporal dos mais jovens e pelo prazer sexual. Para Foucault, na reflexão sobre as suas emergências nesses contextos, as relações de amizade se distinguem das amorosas por serem mais duradouras, não tendo outro termo senão o da própria vida para apagar as “dissimetrias que estavam implicadas na relação erótica entre o homem e o adolescente” (1998, p. 178). Em vistas a minimizar essa “precariedade que é produto da inconstância dos parceiros e uma consequência do envelhecimento do rapaz que perde seu encanto” e torna-la objeto de uma reflexão moral capaz de evita-la, a amizade poderia ser cultivada na própria relação amorosa com os rapazes, ao tentar nela evidenciar alguns traços comuns entre os amantes(-amigos) como “semelhança do caráter e da forma de vida”, ao “compartilhar dos pensamentos e da existência” com o outro e produzir certa “benevolência mútua”

(FOUCAULT, 1998, p. 178). A amizade nasce, com isso, na relação amorosa e, com ela, se erige o perfil dos amigos em torno da conversa, da confiança e da discussão, alegrando-se e entristecendo-se juntos com as vitórias e os fracassos de cada um, num processo em que cuidam um do outro, não apenas em um determinado momento (em que a força física e a beleza de um e a sabedoria de outro florescem), como também por toda vida. E, assim, Foucault conclui: “Ao se comportarem assim eles não cessam até a velhice de amar a sua mútua ternura e de dela gozar”. (1998, p. 179)

A expansão desse deslocamento tanto do gozo de um objeto de prazer restrito à juventude para algo que perdura até o fim da vida quanto de uma erótica do corpo dos rapazes, por assim dizer, para uma alma mais lata, fazem com que esta última não restrinja-se a ‘um Eros forçosamente “homossexual” nem muito menos excludente do casamento’, tornando mais admissível a multiplicidade da “força do amor e a sua reciprocidade” (FOUCAULT, 1998, p. 179). Por seu turno, torna também mais difuso o vínculo daquele prazer ao desejo, variando qualitativamente em sua intensidade conforme as relações ou que buscam fugir às suas regulamentações instituídas. Ainda que esse tipo de erótica possa não adentrar, necessariamente, às relações econômicas do lar, ela foi considerada pelo filósofo francês como parte importante da economia da vida e de seu papel na existência política da *pólis*.

Por essa interpretação, o filósofo francês caracteriza, ao mesmo tempo uma variação de relações em que a *philia* se faz importante para a formação do sujeito ético, sem excluir necessariamente a arte erótica mesmo quando se refere ao matrimônio, destacando as relações dos homens com os rapazes, no contexto da cultura grega. Vê em tais relações tanto uma forma de amizade em que uma maior simetria, harmonia e beleza é proporcionada a cada um dos amigos, graças à difusão dos objetos de prazer nas relações que constroem conjuntamente, quanto o caráter reflexivo acerca de suas próprias condutas éticas por meio da problematização erótica das mesmas e da produção de um devir comum a ambos. Isso ocorreria justamente por garantir às trocas certa abertura ao que provém de outrem e aos vínculos afetivos certa intensidade para se transformar a si mesmo.

Neste caso, vislumbra-se nessas relações um potencial explosivo para que o sujeito ético interpele não somente a si mesmo e as relações que constrói aberta e livremente com outrem, como também, por intermédio destas, aponta para um estado de coisas que pode problematizar o próprio status e hierarquização da *pólis*, ao se diferenciar eticamente de outras relações como o casamento que também são objetos da reflexão moral.

É nesse processo de diferenciação compreendido pela ética da amizade na relação com os rapazes que a meu ver o filósofo francês, além de ampliar a visibilidade e desnaturalizar as relações heteronormativas, mostrando que são historicamente instituídas, aponta para as lutas no qual se engaja e, anacronicamente, circunscreve a militância em torno da cultura homossexual como um acontecimento capaz de produzir, politicamente, uma interpelação análoga no presente. Anacronismo este que pode ser lido, menos do que um equívoco historiográfico, mais como um gesto político ou, se preferirmos, uma atitude filosófica que se vincula à sua existência ordinária e estiliza um modo de existir como o seu, num contexto em que nem essa estilização nem aquele vínculo se faz necessário à vida filosófica e se torna politicamente desejado, pelos riscos de incompreensão e de perseguição que traz a esse devir minoritário.

Se contextualmente esse movimento parece ter esse intuito, analiticamente, a ética da amizade e a arte erótica que é por ela compreendida assumem um dos passos de Foucault em direção a demonstrar suas preocupações não somente com a pragmática de si constitutiva dos processos de subjetivação necessários para a constituição do sujeito ético, dos quais se ocupa nos últimos anos de sua vida, como também com uma estética que abarca as relações intersubjetivas que o compreendem e o solo em que a substância ética se apresenta como objeto de reflexão, de interiorização e de expressão na estilística da existência que o compreende. Embora pareça ser paradoxal se falar nessa interiorização e expressão na obra desse último Foucault para elucidar a dimensão dietética, econômica e erótica desse trabalho de si sobre si, dois pontos são salientados em relação a esta última. O primeiro é o de que, na sua relação com o amante, estaria implícito que o amando fosse “capaz de instaurar uma relação de dominação sobre

si mesmo” e implicada uma “escolha refletida que fazem um do outro, uma relação entre as suas duas moderações” (FOUCAULT, 1998, p.180). Para tanto, um segundo aspecto se faz necessário, segundo Foucault, ao “privilegiar o ponto de vista do rapaz”, interrogando a sua conduta por meio de “pareceres, conselhos e preceitos: como se fosse importante, antes de mais nada, constituir uma Erótica do objeto amado ou, pelo menos, do objeto amado enquanto ele tem que se formar como sujeito de conduta moral” (1998, p.180).

Essa erótica do objeto amado também almeja, por assim dizer, uma relação de verdade com ele, constitutiva dessa ética da amizade. É essa relação com a verdade da qual se ocupa a filosofia, ao definir o verdadeiro *Eros* a ser empregado na relação entre mestre e discípulo e qual tipo de erótica a promover a transmissão da verdade ou, se preferirmos uma fórmula mais geral, a proporcionar o cultivo das virtudes como a temperança e a sabedoria alcançada por um ao outro. Também neste caso, o *Eros* verdadeiro é aquele que nasce a partir da relação de amizade entre as almas viris (masculinas) na medida em que cada qual, em busca de suprir a sua carência, deseja a sabedoria, partilhando o amor por esse objeto de desejo comum tanto ao mestre quanto ao discípulo, sem alcançá-lo jamais e, portanto, a ser em um e outro por toda vida. Se essa relação de amizade é condição para a emergência dessa erótica presente na relação entre mestre e discípulo – quase como um requisito pedagógico para emergência do desejo à sabedoria existente em um e a servir de guia ao outro –, e ainda que a sabedoria seja inalcançável, a arte erótica que a compreende é nutrida por um desejo cultivado em ambos no sentido de aspirar a alma alheia antes que o corpo, aspirar o mundo das ideias ao invés do mundo sensível, enfim, para chegar a um desfecho inacabado, qual seja, numa busca ou num cultivo sem fim das virtudes.

Analogamente a que persiste na relação com os rapazes, essa erótica filosófica que se funda num verdadeiro *Eros*, mesmo se pautando numa comunhão de almas que se afastam dos prazeres do corpo em vistas a partilhar um desejo comum – supostamente superior e uno em torno do cultivo da temperança e da sabedoria –, também mantém certa abertura e problematização gradativa do modo como essas virtudes se manifestam, se constroem e se formam na relação do

discípulo com o mestre. Se consideramos este último, o mestre, como propõe Sócrates, isto é, como um filósofo que, ao invés de se apresentar como sábio, se apresenta como aquele que nada sabe e que partilha o seu desejo de saber com o discípulo, a *philia* pedagógica que possibilita essa erótica filosófica se torna ainda mais evidente. Embora esta escola filosófica não postule a prática da *efebia* com o discípulo, tão comum na Grécia Antiga, considera tanto a conversão da arte erótica numa ética da amizade quanto as questões emergentes da palavra partilhada e do diálogo como princípios de uma pedagogia e da educação filosófica dos cidadãos que se dedicam a essa relação de aprendizado com um mestre, por entendê-la como necessária para a formação e para a condução da alma da *pólis*.

Para que isso ocorresse seria necessário, mais do que a palavra partilhada uma estética que a pressuponha, dada pela produção dos afetos decorrentes do encontro com o outro e a construção de um vínculo entre o mestre o discípulo, não regido propriamente pela busca de ideias, mas por sentidos comuns, formando uma espécie de rede, ainda que os mesmos sejam experienciados por cada um deles distintamente, percebidos como uma diferença que os tira do lugar e os move como toda força da paixão e do trauma. É essa diferença de si que, graças ao atrito produzido pelo encontro entre ambos amigos, que as forças de um e de outro são mobilizadas, convertendo-os ao ponto de sentirem nessa transformação de si a vitalidade de quem está vivo, e, no combate, em companhia de alguém que, similarmente a si próprio, busca essa afirmação que confere intensidade às vidas comuns e que faz se tornar presente a sua existência no mundo político.

Erigida sob um tipo de erótica que, gradativamente, deveria sustentar não somente as relações de amizade produzidas nas e pelas escolas filosóficas, assumindo sua face propedêutica ou pedagógica, como também as da comunidade e as existente na *pólis* em que vivem como cidadãos, por vezes, a educação filosófica utilizaria a potencialidade do verdadeiro *Eros* para justificar a emergência de um *ethos* que pode diferir ou não do majoritariamente instituído na medida em que funda um regime de verdade em que um novo status pode ser definido para legitimar o governo dos outros.

Caso se analise sob essa ótica a relação entre mestre e discípulo pode se verificar que a amizade entre eles, cultivada numa arte pedagógica tem um papel eminente político na República platônica, exigindo do cidadão uma ascese mais austera e subordinada, enquanto que a atenção à intensidade erótica, por assim dizer, propiciada pela eventual face psicagógica da verdade que transmite, pouca atenção teria. No caso socrático, essa partilha do desejo à sabedoria e de um saber de quem não sabe passaria a canalizar essa intensidade erótica, enquanto que o diálogo instado na relação pedagógica, pouco-a-pouco, propiciaria uma necessidade de ampliação da duração dessa partilha, da distribuição equitativa dos afetos e do estabelecimento de uma simetria entre almas, que exige a constante transformação de si tanto do discípulo quanto do mestre. Assim, a dimensão erótica da *philia* pedagógica poderiam ser consideradas à luz dessas variações, necessárias à educação filosófica e ao cultivo da alma, com esses modos de concebê-lo distintamente, seja para o alcance de um fim político de atender ao bem comum, seja para uma transformação ética de si, muitas vezes, contrapondo-se ao esperado pela *pólis*.

Em ambos também se verifica um deslocamento da erótica da relação com os rapazes, diluída não apenas pela exigência pedagógica da relação mestre e discípulo, como também pelo tipo de amizade almejada como expressão verdadeira do desejo de sabedoria, em busca de uma eroticidade difusa nesse objeto, justificada pela necessidade do cultivo das virtudes da alma, mas intensificada pelos choques e pelas diferenciações que efetivamente a convertem, psicagógicamente, e transformam os sujeitos graças a essa vida que lhes escapa e que não pode ser completamente domada. Não obstante o sentido terapêutico de um e político de outro, o que se observa nesse movimento é o começo da circunscrição de algo que se tornou objeto da análise de Foucault, no seu curso *Hermenêutica do sujeito*, a saber: a amizade como ética necessária, racionalmente falando, à vida da *pólis*, ao mesmo tempo em que se apresenta como um campo relacional em que a erótica pode emergir e, afetivamente, potencializar a vida aí vivida em função da intensidade decorrente da relação com o amigo e consigo mesmo, com um outro de si capaz de produzir um processo de diferenciação, de

singularização e de transformação daquele que o experencia. É por esse processo, ao que tudo indica, que o sujeito é, mais do que formado, transformado, tendo não apenas por condição a amizade, que favorece toda uma ética, que ontologicamente tem por pressuposto a liberdade, nutrida pela e na relação do discípulo com o mestre, como também por produto certa intensificação erótica capaz de potencializar a vida. Mesmo que fosse para viver de modo distinto da verdade transmitida pelo mestre e diferentemente do modo de vida daquele que o conduz, talvez, o que o discípulo comungue com ele seria somente uma tensão comum e uma disposição de afirmação frente a própria existência.

Entre a amizade pedagógica instituída e uma erótica proscrita na educação escolar

Com esse segundo caminho percorrido pelo filósofo francês, ao interpretar a cultura greco-romana, parece que se pode vislumbrar nesse tipo de relação outra forma da configuração da amizade e, particularmente, da arte erótica que, embora possa não ter o mesmo potencial explosivo que a relação dos homens com os rapazes, nem o tom mais econômico e doméstico da relação matrimonial, possui um campo de emergência discursivo e um conjunto de práticas que transitam entre o instituído e sua crítica radical, em vista de sua transformação profunda e em busca, senão de modos de vida mais livres, de modos de existir consonantes com determinados regimes de verdade. Afinal, este seria o papel ocupado pela filosofia na *pólis* grega e romana, ao se erigir como base relacional uma ética da amizade e como princípio da educação filosófica esse elo entre o modo de viver do sujeito e a verdade que enuncia, em cujo encontro se vislumbra a produção ou, se preferirem, a partilha de certa erótica, denominada por minha conta de filosófica e, porque não dizer, decorrente de uma psicagogia.

Essa face psicagógica da transmissão da verdade exige a conversão da alma a quem se destina no sentido do trabalho de si anteriormente mencionado. Neste caso, ela invoca certa erótica, denominada anteriormente de filosófica, na relação com esse outrem, pois, implica a mobilização nesse outrem de certo desejo para a sua consumação, que compreende uma partilha de um sentimento de prazer ou de

dor, mais ou menos intenso, próprio da filosofia. Ao menos desde Sócrates, esse desejo se refere a um desejo de sabedoria que, por sua vez, nada mais é que um modo de encontrar o que de comum há entre o pensar de um decorrente de uma experiência singular e o pensar alheio que se procura mobilizar. Mesmo que Foucault não tenha adjetivado de pedagógica e de filosófica, respectivamente, essas concepções de amizade e de erótica, respectivamente, parece ser oportuno adotar esta designação aqui para salientar algo que, posteriormente, foi abandonado nas relações interpessoais no âmbito da escola, mesmo por aqueles que querem levar para dentro dela a filosofia ou o filosofar.

No caso das escolas filosóficas da Antiguidade Clássica, o que Foucault (2004a) pondera é que há distinções importantes sobre a variação das formas de amizade e de erótica em grupos mais ou menos fechados em torno de uma doutrina ou *hegemonía*, ao modo como se estruturam ou não institucionalmente, e na diferenciação em relação ao uso profissional ou não da filosofia, indicando uma maior pluralidade no modo de entendê-las e, principalmente, os sentidos políticos aspirados pelas novas éticas em seu tempo. Como não é possível refazer aqui todo esse percurso explicitado no curso *Hermenêutica do sujeito*, com a riqueza de detalhes e de aprofundamento desejados, vou me ater somente à emergência institucional da configuração da filosofia, em suas diferenciações no modo de conceber a amizade como condição necessária para a educação filosófica nas escolas epicurista e estoica.

De um modo geral, as inter-relações grupais e os laços de amizade se estruturam socialmente em configurações mais ou menos institucionalizadas, diferenciando-se nas formas helênicas e romanas. Nas formas helênicas elas se apresentariam organizadas em escolas ou *skholé*, que possuem um caráter grupal mais fechado e que implicam a existência comunitária dos indivíduos, havendo uma diferenciação entre elas, como entre epicuristas e estoicos, por exemplo. A escola filosófica se apresenta como um grupo fechado nos epicuristas, capaz de introduzir os mais novos ao regime de verdade e à doutrina que defende por meio do preparo de um *ethos* para que, publicamente, possa ser exprimido. Se a escola e a educação filosófica assumem esse papel mais institucionalizado para os

epircuristas, para os estóicos se constituem na forma de grupos comunitários, que oferecem distintas formas de educação, se constituindo em uma instituição de passagem, destinada a cidadãos que estão lá provisoriamente como uma espécie de estagiários, que aspiram a se tornar filósofos dentro dessa doutrina ou outros. Num caso, a filosofia se profissionaliza e os filósofos passam a exercer um papel político e a rede que estabelecem a partir das relações de amizade tornam-se responsáveis pela disseminação de sua doutrina ou *hegemon*, estrategicamente, conquistando mais ou menos espaço no governo da *pólis* e, portanto, adquirindo certo poder. N'outro, a ausência de profissionalismo permanece, por meio de uma relação maior com a comunidade e com todos os cidadãos dispostos a simpatizar-se em relação ao modo austero como vivem os filósofos, entusiasmar-se em relação ao futuro com as verdades por eles disseminadas e permitindo-se afetarem-se pelas práticas que disseminam no presente e que mobilizam o pensamento sobre os traumas advindos das experiências passadas.

Em ambos os casos, exemplificados brevemente, a amizade exerce um papel estratégico no sentido de mobilizar os sentimentos necessários para que os discípulos se formem em referência à verdade vivida e transmitida pelo mestre e também de uma erótica que invocam para que aqueles se expressem em consonância com o que desejam ou podem ser em função de seus recursos e forças, encontrando aí um prazer intenso, decorrente dessa pragmática de si que é despertada do encontro com outrem. Um encontro amistoso em que, o que desse outrem se apresenta como diverso, tanto num caso quanto n'outro, o atrai eroticamente e o instiga a um deslocamento resultante do trabalho sobre e de uma prática de si, produzindo uma experiência singular com essa diferença, mas comum a ambos, porque nutrida por afetos (nem sempre linguisticamente pronunciáveis ou descritíveis) em torno dos quais a vida se desnuda graças a intensidade de tal experimentação e de sua emergência como acontecimento. Não apenas o encontro se faz acontecimento, como também, e principalmente, essa experiência singular, produzindo um sentimento partilhado comumente e um trabalho de si que pode resultar em posturas, *ethos* e verdades distintas, embora nutrida por uma mesma atitude de formulá-los ou, simplesmente, exprimi-los ao outrem na expectativa de

que acolha a transformação de um, e vice-versa, movimentando a comunidade. Por mais institucionalizado que seja e por mais que se tente regular os encontros amistosos no sentido de seguir a doutrina ou o *hegemón* instituído, como ocorre principalmente pela conduta mais escolarizada dos epicuristas, nada se pode garantir de sua formalização e regulação. Isso porque as *aphrodisia* que estão em foco e que fazem com que essa relação erótica se converta numa amizade mais ou menos desejada. Isso porque controle jamais se dá de modo absoluto na medida em que o que estaria em questão seriam os afetos que intensificam ou não a própria vida, em sua forma mais primitiva ou bruta, assim como a consonância que a formação das condutas teria com tal economia da existência e o papel ou o *status* (lugar) que desempenhariam no mundo.

Se comparada tanto uma quanto outra forma de amizade produzida nas relações entre mestre e discípulo destinadas a educação filosófica dos cidadãos que aspiram guiar suas vidas pelas filosofias epicuristas ou estoica com as formas de educação escolar da atualidade, diferentemente do que defendido por Jan Masschelein e Maarten Simons (2013), não se poderia argumentar pelo retorno da *Skholé* grega ou romana, tampouco seria possível a defesa da escola moderna por essa recuperação. Ao menos isso não me parece possível desta perspectiva, pois, insisto, o que o filósofo francês procura é estrategicamente trazer à luz essa tradição para que confrontemos com as que nos capturam ou que apreendemos no presente, problematizando-as e criando a partir desse confronto outros modos de vê-las, de nos ver e de nela atuar, produzindo modos outros de subjetivação.

Dessa perspectiva, caso se considere o caráter disciplinar e moralizante com que nasce a instituição escolar, encarada como um “bloco de poder, capacidades e comunicação”(FOUCAULT, 1995) em seu desenvolvimento e disseminadora de uma rede de tecnologias do biopoder na atualidade, é possível vislumbrar o devir de uma amizade que cada vez mais se formalizou no sentido de estabelecer papéis bastante definidos aos seus atores, especialmente, ao professor e aos alunos, com regimes de verdade instituídos que garantem, pedagogicamente, a sua transmissão ou a sua comunicação, esvaziando qualquer possibilidade de uma erótica capaz de nutri-la.

Episódios dessa erótica são proscritos na medida em que, didaticamente falando, a educação escolar funciona mais para integrar os seus atores ao mundo, procurando torna-los sujeitos e empreendedores de si, exercendo uma forma descendente de governamentalidade que corrobora as forças provenientes do Estado e que se multiplicam pelas artes de governo exercidas sobre a população. Neste caso, nessa arte de governo denominada de pedagógica, que se exerce em particular sobre a infância e que deveria constituir essa mesma população, em sua homogeneidade, passividade e obediência, como descrito em outra ocasião (Pagni, 2010), compreendendo uma amizade formalizada nas relações institucionais, que estabelecem papéis bastante definidos a cada um de seus atores e que se desenvolve para veicular um regime de verdade hegemônico, quase oficial, porque resultante das lutas em torno dos direitos jurídicos e da ocupação do poder estatal. Raramente, a prática de seus atores ou os dispositivos dessa instituição dão visibilidade aquilo que escapa desse empreendimento e, quando o fazem, pouco se atém as formas mais abertas de amizade que, para se constituir, como visto anteriormente, necessitam de uma erótica filosófica ou de uma intensidade psicagógica, ao qual o olhar atento da instituição procura a todo custo regulamentar, quando não excluir, com o apoio de toda uma maquinaria de controle, da qual o professor é somente parte. Nas vezes em que a amizade escapa como uma ética que foge do sentido imperante da escola, escavando um tempo para que livremente possa emergir e seus atores possam se, graças as dissimetrias e diferenças suscitadas pelos encontros promovidos mais fora do que dentro da cronologia e do ritmo dessa instituição, ou procurando um espaço para que possam desnaturalizar e politizar as posições preestabelecidas institucionalmente, o que se verifica é o estabelecimento de redes ascendentes e um jogo do poder que, em última instância, procura inverter a hierarquia instituída, criando uma nova para que os de baixo assumam o lugar de cima.

É o que se observa com vários movimentos em que as teorias pedagógicas procuram descentralizar as tecnologias de ensino das mãos dos professores, voltando-se para as de aprendizado dos alunos, da organização em agremiação destes ou em sindicatos daqueles ou, ainda, em associações de pais, que abrem o

institucional a participação representativa de parcela da comunidade, compreendendo que as estratégias de lutas aspiram maior participação na regência e na gestão da instituição e do ensino nela administrado. Entretanto, também faz da amizade algo ocasional dessa ação política, que tem a sua erótica deslocada ao que parece para os favorecimentos aos amigos para ganhar maior apoio e vencer aos que se opõe ao regime de verdade proveniente desse movimento que em última instância implica na assunção dessa forma de governo e dos postos de condução instituídos, lugar específico do gozo do prazer e de sua intensidade máxima ao que tudo indica.

Nem sempre, na estratégia ascendente de conquista se vê a amizade escapar de seu registro moral e identitário na medida em que a lógica que impera é que somente aqueles que são idênticos aos sujeitos engajados nessa luta e partilhantes da mesma verdade, uma vez suprimida as dissimetrias, poderão também usufruir do mesmo lugar do exercício do poder e da mesma autoridade moral, pouco se atendo aos movimentos transversos e minoritários que se exprimem no sentido da diferenciação ética de si mesmos e da expressão pública de outros modos de ser e de outras verdades, que contrastam e, muitas vezes, que colocam em xeque a/s hegemônicas e os modos de existência que representam. É justamente a atenção a tais movimentos, críticas e lutas por eles engendradas, no próprio solo da escola, assim como a ética da amizade emergente daí, que a meu ver deveria ser privilegiada dessa perspectiva de análise e poderia se arriscar a produzir mudanças menos formais e mais densas, estrategicamente, na esfera da vida dos atores que habitam essa instituição, nela transitam e nela se formam. Para isso, não propriamente a ética da amizade dos antigos e a sua configuração mais institucionalizada da *Skholé* poderiam ser recuperadas, mas a produção de uma outra formação ética da amizade, pautada numa atualização da estilística da existência na medida em que privilegia dar mais visibilidade aos modos de vida e às práticas de si circulantes e presentes na comunidade. Afinal, tanto uns quanto outras *também* se manifestam na escola, podendo se tornar essa transversalidade, essa passagem, objeto do pensar filosófico da educação.

Considerações finais

Analogamente ao que ocorre na Antiguidade, trata-se de saber em que medida as formas de amizade e de arte erótica que decorrem dessas outras relações da comunidade e que são importantes para a formação dos vários *ethios* que a constituem em que medida interpelam aquela forma de *philia* pedagógica e, particularmente, a produzem no sentido de preservar tanto a erótica filosófica quanto o seu efeito psicagógico almejado pelos filósofos da antiguidade na transformação dos atores da escola atual. É esse movimento que me parece mais consonante ao projeto político-filosófico foucaultiano, permitindo-nos pensar na possibilidade da ética da amizade e da erótica presentes na escola atual se tornar problemas que se oferecem ao pensar e ao agir daqueles que atuam na instituição escolar.

Seria importante, para isso, se perguntar se haveria abertura para essa transformação de si e para a criação de processos de subjetivação relativos não apenas aos dispositivos e às tecnologias do biopoder na escola que, como vistos em outras ocasiões, acentuaram o controle da vida em razão da própria racionalidade adotada por essa instituição e da restrição a erótica filosófica, os seus efeitos psicagógicos ou qualquer forma de afeto que se apresente como signo da vida nua, bruta ou, simplesmente, humana (demasiada humana). Seria fundamental também se interrogar sobre que tipo de amizade, na atualidade, poderia ser capaz de acolher não apenas essa erótica, seja ela filosófica ou não, que traz esses efeitos particulares, como também, estrategicamente, uma nova que se apresente com um potencial explosivo para problematizar a sua forma pedagógica, institucionalizada e afinada às tecnologias do biopoder, ao ponto tal, senão de transformá-la radicalmente, ao menos coloca-la em xeque, resistindo-lhes. Esse tipo de amizade, assim elegido, poderia exprimir certa reatualização da estética da existência postulada pelo filósofo francês. E uma última indagação seria a de que, enfim, qual a importância desta resistência em torno dessa ética da amizade teria para se tornar um campo profícuo do pensar filosófico dos atores da

escola numa cultura como a brasileira e em contextos, por assim dizer, periféricos, na conjuntura biopolítica na qual se encontram na atualidade.

Caso sigamos as estratégias reconstruída brevemente nas partes anteriores deste ensaio, penso ser possível elegermos um caminho análogo ao traçado por Michel Foucault, seguindo seus passos e campos transversais de atuação. Afinal, ele considerou que o tema transversal no qual atuou – o da sexualidade –, e o seu engajamento nas lutas em torno dos direitos civis homossexuais, em uma experimentação de si e de uma cultura gay, apresentando-os como testemunhos de um modo de vida verdadeira e expressão de um *ethos* próprio no cenário político contemporâneo, capaz de diferenciar-se dos hegemônicos e apresentar-se como alternativa aos processos de subjetivação nesse campo. Por meio desse caminho não somente se distinguiu eticamente em sua ação intelectual, como também, estrategicamente, deixou profundas marcas políticas, que podem ser recuperadas na medida em que consideremos com Francisco Ortega (1999), que graças a essas marcas, com as estratégias anteriormente explicitadas, Foucault teria reatualizado a estética da existência mediante a sua preocupação com a ética da amizade. Desse ponto de vista, parece-me possível elaborar as questões supra mencionadas, principalmente, na forma de um desafio a ser enfrentado poeticamente pelos docentes que atuam nas escolas e como um campo de interface da filosofia da educação, como uma prática que, ao adentrar nessa instituição, poderia propor àqueles que se ocupassem dessa temática transversal emergente, tornando-a visível e explorando-a em seu potencial explosivo.

Referências

- ARENDDT, H. *A vida do espírito*. 2. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2010.
- FOUCAULT, M. De l'amitié comme mode de vie [Entrevista de Michel Foucault a R. de Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux], *Gai Pied*, no. 25, abril de 1981, pp. 38-39 [Tradução de Wanderson Flor do Nascimento, disponível em:].
- FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, pp. 230-249 (anexo).

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade: V. 2 - uso dos prazeres*. 8.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

FOUCAULT, M. O triunfo social do prazer sexual: uma conversação com Michel Foucault. In: FOUCAULT, M. *Ditos & Escritos: ética, sexualidade e política*. Vol. 5. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b, pp. 119-125.

GROSS, F. Situação do curso. In: FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, pp. 613-663.

LYOTARD, J-F. *Lições sobre a analítica do sublime*. Campinas: Papirus, 1993.

MASSCHELEIN, J.; SIMONS, M. *Em defesa da escola: uma questão pública*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

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

HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

PAGNI, P.A. Infância, arte de governo pedagógica e cuidado de si. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 35, n. 3, p. 99-123, set./dez., 2010.

RANCIÉRE, J. *O desentendimento*. São Paulo: Editora 34, 1996.