



Beatriz Gang Mizrahi

**Um contraponto ao biopoder e ao
desamparo no contexto contemporâneo:
reflexões winnicottianas**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da PUC-Rio como parte dos requisitos parciais para obtenção do título de Doutor em Psicologia Clínica.

Orientadora: Profa. Claudia Amorim Garcia

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2008



Beatriz Gang Mizrahi

**Um contraponto ao biopoder e ao
desamparo no contexto contemporâneo:
reflexões winnicottianas**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof^a. Claudia Amorim Garcia
Orientadora

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof^o. Carlos Augusto Peixoto Junior
Departamento de Psicologia – PUC-Rio

Prof^a. Esther Maria Magalhães Arantes
Departamento de Psicologia – PUC-Rio

Prof^o. André Martins Vilar de Carvalho
IFCS - UFRJ

Prof^o. Jurandir Sebastião Freire Costa
IMS - UERJ

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade
Coordenador Setorial de Pós-Graduação
e Pesquisa do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, ____/____/____

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da autora, da orientadora e da universidade.

Beatriz Gang Mizrahi

Graduou-se em Psicologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 1997. Psicóloga Clínica desde 1997. Concluiu especialização em Saúde Mental Infanto-Juvenil também na PUC-Rio em 1998 e em Psicologia Médica na UERJ (Universidade do Estado do Rio de Janeiro) em 2001. Obteve o grau de mestre em Psicologia pelo programa de Pós-Graduação em Psicologia da PUC-Rio em 2003.

Ficha Catalográfica

Mizrahi, Beatriz Gang

Um contraponto ao biopoder e ao desamparo no contexto contemporâneo: reflexões winnicottianas / Beatriz Gang Mizrahi ; orientadora: Claudia Amorim Garcia. – 2008.

163 f. : il. ; 30 cm

Tese (Doutorado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Biopoder. 3. Desamparo. 4. Vida espontânea. 5. Ambiente facilitador. 6. Resistência. 6. Cuidado de si. I. Garcia, Claudia Amorim. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

Agradecimentos

À Claudia Garcia, pela orientação firme e inteligente, capaz de oferecer um espaço generoso, onde puderam caber, construtivamente, também as nossas diferenças.

À FAPERJ que apoiou e tornou possível a realização deste trabalho.

À Edna Vilete, André Martins, Jurandir Freire Costa, Renato Barauna e aos demais colegas dos respectivos grupos de estudo. Vocês fizeram parte da experiência afetiva e teórica que sustentou a elaboração deste trabalho.

Às amigas Tatiana Katz, Elaine Decache, Valéria Rodrigues e Alzira Kuster pelas conversas proveitosas e importantíssimas onde minhas inquietações puderam encontrar acolhida.

A Carlos Augusto Peixoto pelas importantes sugestões na leitura do último Foucault.

A Esther Arantes pela rica troca de idéias.

A Carlos Plastino, meu analista, por me emprestar sua força e me ajudar a reconhecer a minha.

A meus pais, minha irmã e meus avós pelo suporte e inspiração. Nossa história foi marcada tanto por um dos efeitos mais devastadores do biopoder -o nazismo- quanto pelos desvios esperançosos que permitiram a sobrevivência, a continuidade e o sentido da vida. Este trabalho fala dessas duas experiências que, em boa medida, me chegaram através de vocês.

A meus amores, Isaac e Juliana pelo enorme carinho e apoio ao longo desses anos de muito trabalho e pouco descanso.

Resumo

Mizrahi, Beatriz Gang; Garcia, Claudia Amorim (Orientadora). **Um contraponto ao biopoder e ao desamparo no contexto contemporâneo: reflexões winnicottianas.** Rio de Janeiro, 2008. 163p. Tese de Doutorado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente estudo aborda o pensamento de Winnicott, buscando nele uma outra concepção da relação indivíduo/ sociedade distinta daquela que predomina hoje em nosso cenário social. A sua idéia de uma vitalidade espontânea e das condições necessárias para sua plena expressão contrasta com os dispositivos do biopoder descritos por Foucault que se apropriam da vida de modo a maximizar sua utilidade econômica. Ao mesmo tempo, a sua suposição de uma subjetividade que só pode emergir e diferenciar-se a partir da consistência do ambiente contrasta com a experiência de desamparo e vulnerabilidade descrita por Castel como característica do homem contemporâneo. Além disso, a noção winnicottiana de uma capacidade de preocupação com o outro que não depende de coerções e controles, mas de um ambiente cuidadoso internalizado, muito se aproxima das últimas análises de Foucault que tratam do cuidado de si antigo. Em tais análises, a ética greco-romana é entendida como expressão de liberdade, sendo retomada no presente sob a forma da amizade. Tanto Winnicott quanto Foucault sustentam a idéia de uma abertura potencial do indivíduo para o outro, mas é o primeiro autor quem, reconhecendo claramente as necessidades e tendências naturais da vida criativa, sem fechá-la em padrões normativos, nos permite criticar, por outro lado, o novo ideal de um sujeito totalmente aberto às demandas externas.

Palavras-chave

Biopoder, desamparo, vida espontânea, ambiente facilitador, resistência, cuidado de si.

Abstract

Mizrahi, Beatriz Gang; Garcia, Claudia Amorim (Advisor). **A counterpoint to biopower and helplessness in the contemporary context: winnicottian reflexions**. Rio de Janeiro, 2008. 163p. PhD Thesis – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The current study deals with Winnicott's thought, searching in it another conception of the individual/society relationship, different from the one that prevails today in the social scenario. His idea of a spontaneous vitality, and the necessary conditions for its full expression, opposes the biopower mechanisms described by Foucault that take life in a way to maximize its economic use. At the same time, his assumption of a subjectivity that can only emerge and differentiate itself supported by a consistent environment opposes the helplessness and vulnerability experience described by Castel as characteristic of the contemporaneous man. Besides that, Winnicott's notion of a capacity of concern with the other that does not depend on coercion and controls, but on an internalized careful environment, seems very close to Foucault latest analysis that deals with the concern of self in antiquity. In such analysis, the Greek-Roman ethics is understood as the expression of freedom, being recovered to the present in the form of friendship. Both Winnicott and Foucault support an idea of a potential openness of the individual to the other, but the former is the one who, clearly recognizing the needs and natural trends of creative life, without closing it in normative standards, allows us to criticize the new ideal of a subject completely open to the external demands.

Keywords

Biopower, helplessness, spontaneous life, good-enough environment, resistance, concern of self

Sumário

Introdução	8
1. Biopoder e desamparo: de suas formas modernas a seus desdobramentos contemporâneos	17
1.1. Sobre os mecanismos de poder na era moderna	17
1.2. Sobre o biopoder na contemporaneidade	31
1.3. O problema do desamparo: questão central na modernidade que se intensifica na atualidade	40
1.4. Desafios do contemporâneo para a prática psicanalítica	53
2. O ambiente facilitador em Winnicott: uma alternativa para o desamparo e a regulação na experiência subjetiva	57
2.1. Uma psicanálise sem pulsão de morte	57
2.2. O objeto subjetivo	63
2.3. Integração e personalização: processos fundamentais envolvendo a unidade psique-soma	69
2.4. A experiência transicional: um desvio em relação ao ideal de autonomia absoluta?	73
2.5. O uso de um objeto e a capacidade de se preocupar: a criação da alteridade como uma necessidade subjetiva	78
2.6. A moralidade como potencialidade natural	84
2.7. Um “estar só” que implica a presença de alguém	93
2.8. A clínica winnicottiana: uma forma de resistência na atualidade?	96
3. A subjetividade em Foucault: estabelecendo um diálogo possível com o pensamento winnicottiano	101
3.1. Identificando as principais questões trabalhadas pelo último Foucault	104
3.2. Os prazeres	112
3.3. Dietética e econômica	121
3.4. A erótica e a questão do verdadeiro amor	125
3.5. O cuidado de si	131
3.6. Uma outra relação sujeito e verdade: na moral antiga e no pensamento de Winnicott	137
3.7. A amizade como espaço transicional: pensando as formas de resistência política na atualidade	141
Conclusão	151
Referências bibliográficas	158

Introdução

Este trabalho se propõe a abordar as contribuições de Winnicott buscando nelas ferramentas críticas significativas para o contexto social contemporâneo. Partindo da análise foucaultiana das relações de poder na modernidade e também da crítica sociológica de Castel, que aponta para a banalização do desamparo na atualidade, o pensamento de Winnicott se apresenta como contraponto, na medida em que questiona tanto a inevitabilidade dos processos de regulação da vida para o estabelecimento da sociabilidade humana quanto o desamparo como aspecto central do processo de subjetivação. Meu objetivo é usar Winnicott como autor que abala a suposição de uma entrada do indivíduo na cultura que passaria necessariamente pelo seu confronto com a falta e com as coerções sociais, o que talvez nos permita um olhar sobre a subjetividade bastante distinto daquele que hoje domina o cenário social. Na busca de alternativas para as dificuldades do presente, relaciono também a reflexão winnicottiana com as últimas contribuições de Foucault a cerca do cuidado de si e da ética entendida como liberdade, tentando estabelecer as possíveis aproximações e divergências entre os dois autores.

Os motivos que me levaram a essa proposta provém de experiências variadas que em conjunto compõem o contexto de onde emergem as questões que pretendo abordar. Em primeiro lugar me inquietava o contraste entre, por um lado, a opinião de alguns colegas psicanalistas segundo a qual o sujeito contemporâneo teria um narcisismo magnificado, estando supostamente imerso numa cultura hedonista e permissiva, que não o confrontaria suficientemente com a alteridade e com as regras sociais¹, e, por outro lado, a minha prática clínica como analista de crianças e coordenadora de grupos de reflexão em creches e escolas.

Na observação das relações precoces entre os pais e seus bebês, eu detectava, ao contrário, uma nova subjetividade exposta desde cedo a uma realidade muito pouco afinada com suas primeiras necessidades. Adultos às voltas com as difíceis transformações no mundo produtivo pareciam confrontar de saída o narcisismo de seus bebês com muitas frustrações, repassando para eles a

¹Pude encontrar uma opinião semelhante a esta, que ouvia em conversas informais com colegas, também em vários trabalhos publicados, dentre os quais posso citar o de Birman (1999), Enriquez (2002) e Prata (2002).

experiência de desamparo que vivenciavam na esfera do trabalho. O medo constante de desemprego por parte desses pais os levava, com frequência, não somente a estarem efetivamente menos disponíveis para seus bebês pequenos (super-envolvidos que estavam com suas atividades laborais), como também a reproduzirem, nas expectativas educacionais a eles dirigidas, a dura exigência de competência e desempenho que vivenciavam em suas relações profissionais. Isso era visível no modo como esperavam da creche e da escola integral que preparassem a criança precocemente para a autonomia, oferecendo-lhe também o máximo de atividades (inglês, informática, ballet, judô, estimulação psicomotora e etc...) tidas como necessárias para formar o quanto antes as habilidades exigidas pelo mercado de trabalho. Assim a criança deveria adaptar-se desde o início a um contexto educacional onde era cercada por fortes solicitações performáticas, sendo, por vezes, muito pouco acolhida em seus primeiros anseios afetivos.²

A idéia de um sujeito cercado pelo excesso de estimulação narcísica e pelo atendimento ilimitado a suas demandas de satisfação parecia então ser apenas um dos aspectos de uma realidade social bastante contraditória a esse respeito. É certo que o apelo hoje maciço ao consumo podia dificultar a firmeza desses mesmos pais na hora de dizer não e frustrar seus filhos em momentos mais tardios do desenvolvimento. Contudo a questão era no mínimo mais complexa do que se podia imaginar, uma vez que havia também uma nítida dificuldade em acolher satisfatoriamente a dependência nos primórdios da vida subjetiva. O mesmo modelo de um profissional independente, que não precisasse mais da consistência dos empregos e suportes sociais, chegava até essa criança que deveria, desde cedo, dispensar o suporte de seus pais, aceitando que eles fossem substituídos por técnicos e profissionais, capazes de liberá-los para o trabalho intenso.

A afirmação, freqüente entre colegas, de que nossa cultura falharia sobretudo em proporcionar ao indivíduo a sua medida de frustração necessária ao processo de constituição subjetiva, contrastava também com o que eu observava na clínica de adultos. Embora, como sabemos, os apelos recentes da propaganda, do consumo e das novas tecnologias nos vendam freqüentemente a idéia de uma possível satisfação plena e de um prazer ilimitado, a incerteza em relação ao

²A relação entre as recentes transformações no mundo do trabalho e as mudanças na forma de experimentar a parentalidade, implicando o ideal de uma criança precocemente autônoma, foram o tema de minha dissertação de mestrado defendida na PUC-RJ em janeiro de 2003 intitulada *Trabalho e parentalidade: interferências do mundo da produção no ambiente facilitador*.

próprio trabalho- sendo este ainda um meio fundamental de reconhecimento, não claramente substituído por outro em nossa cultura - parecia gerar entre vários de meus pacientes um choque permanente de realidade. A dificuldade de inserção e estabilidade profissional parecia produzir uma ferida narcísica aberta e dolorosa que se somava às dificuldades específicas da história singular de cada um.

Ao mesmo tempo, boa parte dos pacientes que me chegavam apresentavam por trás de uma aparente fachada narcísica, uma experiência de vazio extremo e futilidade existencial que tentavam apenas compensar com consumo, excesso de trabalho e preocupação com a imagem corporal. Confundiam-se a tal ponto com as demandas externas que pareciam perder quase todo o contato com aquilo que realmente queriam para si, caindo por vezes em angústias extremas, pânico ou reações somáticas de maior ou menor gravidade. Essa ausência de uma experiência básica de existência pessoal, capaz de sustentar um nível mínimo de diferenciação em relação às solicitações externas, sugeria, não tanto a ausência de frustrações e limites, mas falhas muito primitivas do ambiente que afetavam sua possibilidade de construir um sentimento fundamental de ser. Era possível então suspeitar que a negação narcísica por parte desse novo sujeito de toda e qualquer falta e privação fosse, talvez, uma defesa secundária diante da falta maciça de suportes com que se deparava tanto na infância como também na vida adulta.

Nesse contexto Winnicott me atraiu como autor que embora reconheça a importância das frustrações a partir de certo momento do processo maturacional, reinsere paradoxalmente as mesmas num campo de acolhimento à vitalidade criativa dos sujeitos, sinalizando ao mesmo tempo para toda uma área sutil da experiência não referida à falta e ao desamparo. Nesta área haveria uma clara possibilidade de continuidade transicional entre o indivíduo e seu ambiente. O autor nos permitiria com isso questionar um discurso bastante comum nos meios psicanalíticos, que enfatiza sobretudo a necessidade do sujeito confrontar-se com seu desamparo para chegar a se constituir, discurso este que, possivelmente, se mostraria incapaz de questionar a mensagem fundamental de aceitação da precariedade transmitida hoje pela sociedade (e em especial pelo mundo do trabalho). Como problematizar, em matizes mais sutis, o que falta ao sujeito para chegar a existir e ganhar autonomia, podendo assim, em certo momento experimentar conflito em suas relações? Dizer que lhe faltaria fundamentalmente

a própria falta significava para mim negar a questão central de sua dependência em relação aos suportes ambientais. Fui então movida pela necessidade que sentia de uma mudança significativa de ênfase: da falta para a presença, no processo de constituição subjetiva, o que Winnicott me pareceu fazer muito bem.

Uma outra experiência significativa que me levou à proposta aqui apresentada foi o contato com o pensamento de Michel Foucault. Na medida em que este autor (1976a) nos mostrou como certas relações de poder pouco equilibradas realizam um movimento de apropriação permanente da vida, ele parece nos indicar que as formas de resistência política se encontrariam em formas de vida não apropriadas, onde a subjetividade se manifestaria em um processo constante de auto-criação, processo este que não contradiz, mas, ao contrário, se apóia nas relações sociais. Por outro lado o autor não nos deixa uma clara teorização sobre esse modo de viver mais espontâneo e livre que indiretamente estaria propondo. Ainda que em suas últimas reflexões Foucault procure situar historicamente certas experiências de liberdade vividas no mundo antigo e em algumas formas de amizade contemporâneas, foi Winnicott quem explicitamente se dispôs a pensar a espontaneidade e a criatividade, ligadas ao mesmo tempo aos processos internos da vida e ao ambiente onde o sujeito se insere. Eu me perguntava, então se a reflexão winnicottiana sobre as condições facilitadoras que permitem o desenvolvimento de certas tendências naturais não poderia oferecer um complemento necessário para a concepção crítica de Foucault a respeito das relações de poder cristalizadas que congelam a vida e a criatividade.

Se por um lado Foucault denuncia a pretensão científica moderna de conhecer definitivamente os anseios humanos como se estes fossem essências universais, apontando para a função normativa dos saberes modernos, sua reflexão sobre as resistências políticas nos remete certamente à importância de compreender o que seriam esses corpos e essa vida, livre daquelas invasões que se apropriam de sua multiplicidade criativa. É aí que Winnicott despontaria como autor que ao mesmo tempo em que reconhece a permanente construção do indivíduo nas relações singulares com o ambiente, sugerindo assim uma subjetividade também historicamente produzida, não deixa de apontar para certas necessidades humanas que precisariam ser atendidas pelo ambiente familiar e social.

Se tanto Winnicott quanto Foucault nos indicam a importância de um resgate da vida criativa, eles o fazem, como sabemos, em contextos diferentes de trabalho e reflexão. Winnicott a partir da clínica psicanalítica, Foucault a partir da filosofia e da análise das relações de poder. De que maneira então o estudo das contribuições dos dois autores nos ajudaria a estabelecer uma ponte possível entre as questões subjetivas encontradas na clínica e os impasses da vida política? Foucault nos permitiria talvez politizar o tema do ambiente facilitador, estendendo-o muito além da relação mãe-bebê, ao pensar as resistências ao poder no plano mais amplo dos bons encontros sociais que ele chama de “amizades” (Foucault, 1981b). Veremos, nesse sentido, como, em sua compreensão da amizade, o outro se oferece não como aquele que vem confrontar o narcisismo de seu parceiro, expondo-o dessa forma a um desamparo constitutivo, mas se apresenta numa área de relativa continuidade, onde emerge a criatividade compartilhada e recíproca, em relações de poder mais equilibradas. Ora, esta área me pareceu bastante próxima daquilo que Winnicott entende como sendo o *espaço transicional*. Com tal conceito esse último autor explora os meandros dessa continuidade possível entre o interno e o externo, o que nos ajudaria a compreender mais de perto os processos subjetivos envolvidos na proposta política concebida por Foucault em torno da amizade.

Na crítica que eu desejava fazer à banalização do desamparo na sociedade atual, era fundamental buscar autores que questionassem o pressuposto de uma inserção do sujeito na cultura necessariamente calcada no confronto antagônico com a alteridade. Nesse sentido, a concepção do último Foucault acerca de um indivíduo que se torna ético não por coerção externa, mas pela experiência de liberdade sustentada em suas relações sociais, complementava a crença winnicotiana numa capacidade de concernimento e preocupação com o outro que depende do atendimento pelo ambiente às necessidades subjetivas e não de sua frustração. Entender, com esses dois autores, a ética e o cuidado de si como um anseio interno, que pressupõe ao mesmo tempo condições externas capazes de lhe dar sustentação, seria então uma maneira de questionar o antagonismo indivíduo/sociedade, tantas vezes assumido em certas práticas e discursos que parecem

promover a frustração³ como veículo fundamental de socialização.

O abandono por parte do psicanalista inglês do conceito freudiano de pulsão de morte despontou também para mim como uma mudança fundamental que permitiria talvez abalar o referido antagonismo. Principalmente em *O mal-estar na civilização*, Freud (1930) identifica a força agressiva ligada a esta pulsão como a principal ameaça que os indivíduos oferecem à civilização e à sociabilidade humana, de onde a necessidade de confrontá-los com regras sociais que exigem a permanente renúncia de seus impulsos naturais. Questionando tal princípio, Winnicott vê a ancoragem ética e social do homem fundada em sua própria vitalidade. Esta última, incluindo em si mesma a agressividade, anseia, segundo ele, pelas resistências bem dosadas oferecidas pelos parceiros sociais. Nesse sentido, os encontros humanos em sua riqueza e variabilidade constituiriam para o autor um campo potencial de incitação recíproca das potências subjetivas, não sendo necessária a submissão do indivíduo a regras coercitivas que viessem confrontar sua natureza para torná-lo um ser de cultura.

Com a recusa da pulsão de morte, parece que Winnicott inaugura também uma noção distinta de sexualidade, não necessariamente disruptiva e anti-social, desde que suficientemente apoiada por espaços que permitam a sua expressão como mais um aspecto da criatividade. Essa mudança me pareceu também crucial quando nos voltamos para uma importante questão do pensamento foucaultiano. Como veremos, Foucault (1976a) nos mostra como o biopoder moderno produz incessantemente um sexo, ligado à morte e ao individualismo, uma força que, no sujeito, se oporia em princípio à vida e à sociabilidade, precisando por isso ser inevitavelmente controlada. Para ele essa produção da sexualidade que a nega como uma experiência em si mesma histórica e social, justifica a permanente vigilância que se exerce intensamente sobre os indivíduos, já que eles, supostamente, carregariam dentro de si uma força tão perigosa. Veremos que, ao contrário disso, para Winnicott, nem o sexo nem a agressividade constituem invariavelmente um problema para a cultura humana, de modo que a recusa do

³Veremos em detalhe que se Winnicott reconhece que a capacidade de frustrar em certo momento a criança é parte fundamental das funções do bom ambiente, confere toda uma ênfase especial ao manejo dessas frustrações de modo tal que possam ser paradoxalmente vividas como parte da área pessoal de criação e portanto em continuidade com as necessidades do indivíduo. Ver nisso a aceitação por parte do autor do desamparo constitutivo é, a meu ver, negar o paradoxo tão caro a ele de um mundo que apesar de “externo” pode, em certas condições, ir ao encontro dos anseios “internos”.

antagonismo indivíduo/ sociedade sendo importante no texto foucaultiano, encontra eco em importantes reflexões winnicottianas.

Percebo que apesar deste ser um trabalho teórico trato aqui a leitura dos textos de Winnicott e de Foucault como verdadeiras experiências. O recurso a esses autores parte de uma insatisfação concreta que sinto diante de contextos sociais que parecem responsabilizar o sujeito por seu próprio destino, negando a importância de um real acolhimento às suas necessidades. Esperei encontrar no primeiro autor as bases de uma prática psicanalítica capaz de se diferenciar dessa tendência social mais geral. A idéia de um sujeito que precisa superar seu narcisismo, impondo a si mesmo a subjetividade do outro para chegar a se constituir, me parecia ter como contrapartida a idéia de que seria preciso também impor-se como alteridade ao outro para chegar a constituí-lo. Essa dinâmica, a meu ver, seria problemática uma vez que pensa em processos de imposição mútua ao invés de buscar as possibilidades reais de encontros satisfatórios, nem sempre possíveis de acontecer. Era como se nesse modelo, que tanto parece valorizar a descontinuidade e a frustração, não houvesse de fato lugar para a falta: limitar o narcisismo aparecia como uma espécie de solução mágica que resolveria com coerções e imposições os difíceis desencontros entre os sujeitos e os impasses de uma cultura que pouco acolhe as singularidades. Na verdade a busca de alternativas para esse modelo é a base de minhas preocupações teóricas, constituindo-se na fonte mais importante para a realização deste estudo.

Na construção de minha argumentação parto, no primeiro capítulo, do entendimento da modernidade e da contemporaneidade. Recorro a Foucault para compreender as formas contínuas de apropriação da vida que o autor desenvolve em sua concepção de biopoder. Na tentativa de acompanhar os desdobramentos mais recentes dessa dinâmica lanço mão das reflexões de Deleuze (1990) sobre a sociedade de controle, de Noami Klein (2002) para abordar a relação desta dinâmica com o capitalismo das marcas, e de Sibilia (2002) para compreender a crescente negação dos limites do corpo na sociedade atual.

Essa última questão em especial me remete estrategicamente à obra de Winnicott, já que este autor resgata o corpo, entendendo-o por um lado como sendo permanentemente construído nas relações com o mundo e com os outros, mas por outro lado reconhecendo-o como realidade concreta que coloca limites reais às solicitações externas que possam ser feitas ao indivíduo. Para o autor são

esses limites relacionados a uma subjetividade encarnada que sustentam a necessidade de um ambiente facilitador que dê suporte aos processos naturais da vida criativa.

Castel (1998) e Baumann (2005) são também usados nessa primeira parte do trabalho na medida em que abordam a recente banalização do desamparo que acompanha a intensificação dos mecanismos de controle. Refazendo a história da emergência das proteções sociais e de sua recente fragilização, esses dois autores nos permitem compreender como a autonomia do indivíduo foi paradoxalmente negada e afirmada desde a modernidade, confundindo-se várias vezes com sua vulnerabilidade na medida em que o sujeito foi deixado a mercê de si mesmo. O paradoxo apontado por Castel de que a individualidade foi tanto mais livre ao longo da história quanto mais se baseou em suportes sociais concretos, aponta para o paradoxo Winnicottiano de que a autonomia e separação do indivíduo em relação aos contextos de cuidado e facilitação supõe um ambiente suficientemente consistente que sobreviva ao processo de diferenciação, sem deixar o sujeito desamparado.

No segundo capítulo procuro sistematizar mais claramente as contribuições de Winnicott a partir das questões suscitadas pelos impasses do contemporâneo tratados na primeira parte. Com sua concepção da agressividade como parte da vitalidade criativa e sua forma original de compreender o corpo e as tendências naturais humanas, ele nos permite questionar tanto o desamparo constitutivo quanto a centralidade das coerções sociais reguladoras, abalando assim algumas crenças fundamentais de nosso tempo. Acompanhando as várias modalidades de relação entre o self e o mundo, construídas ao longo do desenvolvimento e conservadas ao longo da vida – o objeto subjetivo, a experiência transicional e o uso de um objeto – em nenhuma delas vemos a marca da descontinuidade e da falta na relação entre o indivíduo e seu ambiente. A experiência de uma continuidade possível no setting analítico é por sua vez relacionada à construção de alternativas que podem ser vislumbradas também na esfera política e social mais ampla.

No último capítulo tento elaborar uma aproximação entre a ética em Winnicott, como uma aquisição do indivíduo fruto da expressão plena de sua própria vitalidade, e a última fase do pensamento de Foucault, na qual ele procura pensar a subjetividade em sua possível força de resistência diante dos atuais

atravessamentos do poder. Procuo mostrar como, para esse último autor, a prática do cuidado de si e da amizade tem sua origem não num contexto de privação, mas a partir do suporte relacional e social que os indivíduos podem proporcionar uns aos outros, o que muito o aproxima da compreensão de Winnicott sobre a importância do ambiente facilitador. Veremos que também para o psicanalista inglês são as relações satisfatórias que permitem a formação de um ego forte, capaz de se preocupar consigo e com o outro, desviando-se de relações violentas ou disruptivas e buscando aqueles espaços de acolhimento mútuo e incitação recíproca das potências vitais.

Por fim, nesse último capítulo faço também uma discussão entre, por um lado, a ênfase colocada por Foucault na possibilidade do sujeito desprender-se de si mesmo e reinventar-se permanentemente tornando-se “outro” e, por outro, a necessidade, sinalizada por Winnicott, de uma experiência de estabilidade e continuidade do self para a emergência dos processos criativos. Se o psicanalista inglês não despreza a mudança contínua do sujeito em suas relações com o mundo, ele aponta para um interjogo sutil entre a transformação e a permanência de si, interjogo este que precisaria ser levado em conta pelo ambiente facilitador. Veremos como essa última questão, apontando talvez para o que poderíamos chamar de uma divergência entre os dois autores, adquire importância na atualidade na medida em que a antiga fixidez identitária da subjetividade moderna é substituída por um ideal de transformação infinita de si que tampouco parece deixar os sujeitos mais livres.

Biopoder e desamparo: de suas formas modernas a seus desdobramentos contemporâneos

Nessa parte do trabalho pretendo apontar os impasses que o contexto contemporâneo nos traz, reconhecendo os aspectos “pouco facilitadores” de nosso ambiente social que poderão vir a encontrar no pensamento de Winnicott um forte contraponto crítico. Para tanto me proponho a refazer o caminho histórico de tais impasses passando por sua origem na modernidade e sua exacerbação nos dias de hoje, na medida em que certos mecanismos construídos na tentativa de solucioná-los se desfazem ou entram em falência.

Em especial estarei tratando de duas questões fundamentais. A primeira diz respeito ao fato de que o surgimento da modernidade coincide com o advento de uma forma de poder que se apodera da vida e dos corpos de forma contínua e intensa, de modo a maximizar a sua utilidade econômica. A segunda é que a emergência dessa forma de poder acompanha a destruição de vínculos sociais mais antigos baseados na hierarquia e na tradição, vínculos estes que, se por um lado constroem os sujeitos em laços de obediência e fidelidade, por outro lhes oferecem, em alguma medida, a garantia de um pertencimento coletivo. Tal sociabilidade será gradualmente substituída nos séculos XVIII e XIX por um ideal de autonomia e liberdade do indivíduo que apenas significou desamparo até que formas alternativas de proteção social pudessem advir no século XX e contrabalançar esse novo regime de incertezas.

Veremos como hoje, com o desmantelamento dos mecanismos que há pouco compensavam a vulnerabilidade do sujeito deixado a mercê das inconstâncias do regime capitalista, o problema do desamparo, latente desde a modernidade, ressurge e redobra a sua força. Por outro lado, entenderemos como, nesse processo, as formas de apropriação da vida e de controle dos corpos pelo poder se intensificam ainda mais, na medida em que se desfazem canais importantes de diálogo político que até então puderam lhes servir de contraponto.

Em tais circunstâncias o momento contemporâneo parece nos convidar à busca de uma concepção de subjetividade capaz de questionar a necessidade

inevitável de regulação da vida e de claramente enfatizar, como contraponto, o viver espontâneo e suas condições de amparo e acolhimento. Uma tal concepção poderia talvez apresentar-se como forma de resistência aos efeitos de poder hoje tão intensos. É nesse ponto que a teoria de Winnicott desponta como possível ferramenta: a partir das questões vivas colocadas por nossa realidade social seremos chamados a olhar mais detidamente para o pensamento desse autor no segundo capítulo do trabalho.

1.1

Sobre os mecanismos do poder na era moderna

(...) Se por uma inversão tática dos diversos mecanismos da sexualidade, quisermos opor os corpos, os prazeres, os saberes, em sua multiplicidade e possibilidade de resistência às captações do poder, será com relação à instância do sexo que devemos liberar-nos. Contra o dispositivo da sexualidade, o ponto de apoio do contra-ataque não deve ser o sexo-desejo, mas os corpos e os prazeres.(Foucault, 1976 a p.147).

Ao longo da década de 70, naquela parte de seu trabalho conhecida por genealogia, Foucault volta-se particularmente para pensar a questão do poder, buscando não a sua essência última, uma estrutura única a ser definida de uma vez, mas sim o desenrolar concreto de suas transformações.

Roberto Machado (1979), comentando a mutação operada nesse momento do trabalho do autor, nos indica que ele passa de uma arqueologia, na qual procurava individualizar formações discursivas, acompanhando a história dos saberes na positividade de cada um e em sua relação com as estruturas sociais, para uma análise que enfoca o aparecimento desses saberes como parte fundamental dos próprios dispositivos de poder. Na genealogia, se buscarão as condições de possibilidade dos discursos nos instrumentos e dispositivos políticos e estratégicos que permitem a sua constituição.

Foucault se mostra então especialmente interessado no “como do poder” (Foucault, 1982 a p.240) e não em reduzi-lo a um universal que ignorasse o campo complexo de incitação recíproca entre sujeitos ativos que engendra as mudanças em sua dinâmica. Para o autor não existiria algo unitário como “o poder”, mas formas díspares que implicam sempre transformações e contingências. No seu esforço em reconhecê-las, dedicará grande parte de seu trabalho a compreender

aquela mudança ocorrida na aurora da modernidade: a passagem de um poder soberano, de apropriação e confisco, para um biopoder produtivo que maximiza as forças e administra a vida.

Observamos também que nessa fase genealógica de seu trabalho, embora o autor entenda que o poder implica necessariamente as resistências – ou seja o pólo ativo da subjetividade – ainda não se volta mais detidamente para uma compreensão das formas que tais resistências podem assumir. Só na última parte de sua obra, como abordaremos em detalhes no terceiro capítulo, Foucault tentará pensar a subjetivação antiga como inspiradora de possíveis desvios em relação ao poder, recorrendo à Antiguidade não para idealizá-la nostalgicamente, mas numa busca engajada de alternativas para o presente.

Contudo mesmo nessa parte mais tardia de suas contribuições podemos sentir falta de concepções mais claras de corpo, de vida e de saúde, capazes de se contrapor àquelas visões mais reducionistas que estão na base das normas médicas e pedagógicas ligadas às estratégias políticas dos estados modernos. Poderia Winnicott, um autor aparentemente tão afastado da trajetória filosófica foucaultiana, oferecer elementos que complementem de algum modo esse tipo de carência? Como, por outro lado, sublinhar as contribuições winnicottianas que enfatizam a espontaneidade da vida sem resvalar para um essencialismo problemático, que ao aspirar a liberdade acabe gerando novos padrões normativos com efeitos igualmente coercitivos sobre a subjetividade? Os corpos e prazeres winnicottianos poderiam ser parte da saída para a vida apropriada pelo poder sem que sejam geradas novas armaduras tão pesadas quanto as anteriores?

Começemos por seguir Foucault na análise que ele faz dos mecanismos de poder com os quais lidamos desde a Modernidade para então considerar que questões emergem, e de que forma podem elas nos endereçar ao pensamento winnicottiano.

Em seu trabalho intitulado “A governamentalidade” (1979), o autor nos mostra como a partir do século XVI surge toda uma reflexão em torno da arte de governar que se dá concomitantemente ao processo de instauração dos grandes Estados territoriais, administrativos e coloniais que superaram aos poucos a antiga estrutura feudal. É nesse momento que se coloca a questão de “como ser governado”, “por quem” e com “qual objetivo” (Foucault, 1979 p.278).

O soberano (rei ou príncipe) se apresentava até então numa relação de exterioridade e transcendência em relação ao seu reino ou principado: tendo-o recebido por aquisição ou herança e estando unido a este por uma relação de violência, não mantém ligação natural com seus súditos ou com o seu território. Em função dessa exterioridade, a ligação do soberano com o seu domínio era frágil, sendo ameaçada tanto por inimigos externos quanto internos, já que não havia razão imediata para que os súditos a aceitassem. O objetivo do exercício do poder era então manter essa relação do príncipe com o que ele possuía: o território herdado ou adquirido, bem como seus súditos. A violência aí presente se daria em função da posição transcendente do soberano que não se relaciona com esses sujeitos de outra forma que não através da posse e do domínio.

Entretanto, nas novas concepções que surgirão na Modernidade tratando da questão do governo, essa relação de exterioridade cederá lugar a uma suposta relação de imanência entre governantes e governados. Nesta, os primeiros deverão se preocupar com o bem-estar, a saúde, a vida e a riqueza de sua população, dando suporte para o exercício do antigo poder pastoral de salvação de todos e de cada um, agora não mais no âmbito religioso da vida eterna, mas no nível político e mundano dos Estados nacionais.

A nova arte de governar vai introduzir a questão da economia - isto é, a maneira de gerir corretamente os indivíduos, os bens e as riquezas no interior da família- ao nível da gestão dos Estados e da preocupação com os fenômenos mais amplos da população, entendida aqui como conjunto de seres vivos (Foucault, 1979 p 281). A questão do território, antes central, vai assumir agora um papel secundário: não importará tanto salvar a propriedade, mas os indivíduos e a coletividade governada.

Enquanto a soberania pudesse também visar o bem coletivo, esse bem era entendido dentro de uma certa circularidade: o bem público sendo a própria obediência à lei - seja a do soberano terreno, seja a de Deus (soberano absoluto). Agora, com a nova teoria do governo, não se trata tanto de impor uma lei, mas sim de fazer funcionar certas táticas que permitirão dispor os homens e as coisas de modo a levá-los a um “objetivo adequado” (Foucault, 1979 p 284). Tal objetivo, em se tratando de um conjunto de seres vivos (a população), será a sua própria sobrevivência e a melhoria de suas condições de vida. O próprio Estado soberano

se curvará então às estratégias variáveis de governo. Para isso, as leis serão tratadas como sendo mais passíveis de modificação segundo a necessidade.

Nesse novo contexto, o saber do governante não será mais aquele fundado na tradição, no conhecimento das leis e ideais humanos e divinos, mas ele vai buscar o conhecimento das coisas e de seus objetivos enquanto tais, destacadas de seus diferentes sentidos locais. Dessa forma, o funcionamento do Estado segundo as estratégias de governo passa a ter uma racionalidade própria e autônoma, não podendo estar preso a preceitos específicos fundados neste ou naquele modo específico de vida social.

Foi com a percepção dos problemas próprios à população, através da ciência da estatística- isto é, da análise do número de mortos, de nascimentos, de doenças, regularidade de acidentes e índices de produtividade- que o governo pôde ser pensado no nível dos Estados, desprendendo-se dos entraves que a soberania tradicional ainda lhe impunha. O objetivo deixa de ser ampliar as riquezas e forças do monarca, passando a ser agora o fortalecimento da população - meta mais importante do que qualquer soberania e lei particular e que, ao contrário, poderá fazer variar essas últimas.

Podemos notar que, com a reflexão em torno da governamentalidade, Foucault expõe um importante paradoxo do poder moderno que será crucial para notarmos a importância do diálogo com o pensamento winnicottiano: se agora o governo supostamente trabalha pelos governados, não mais centrando-se na violência e exterioridade da lei e da soberania, ainda aqui existe a idéia de que a qualidade do viver coletivo não pode se dar sem um comando exterior que exerça um permanente controle sobre os indivíduos. Notamos o quanto é efetivamente limitada essa aspiração à imanência do governo em relação às necessidades humanas, já que, em nome do bem-estar coletivo, invoca-se permanentemente a inevitabilidade das intervenções reguladoras. De que modo seria importante, para nos contrapormos a essa forma moderna de poder, aprofundarmo-nos numa concepção mais plenamente imanente de vida coletiva, em que esta não dependa tanto do controle sobre as subjetividades mas sim do acolhimento à vitalidade criativa dos diversos participantes sociais? Poderia Winnicott nos ajudar nesse sentido, com sua concepção de cultura como estando potencialmente situada naquela área transicional que não confronta o indivíduo com regulações, mas lhe oferece, prioritariamente, espaços consistentes de acolhimento?

É no jogo contraditório, onde o poder de produzir a vida se apropria e usa em seu nome o poder soberano de matar e excluir, que podemos entender melhor que, em meio a toda essa pretensão de imanência, encontramos de fato um caráter fortemente transcendente nas formas modernas de poder. Esse ponto aparece claramente nos importantes desdobramentos da aula de 17 de maio de 1976 do curso *Em defesa da sociedade* quando Foucault apresenta de forma sintética, e ao mesmo tempo precisa, o que entende por biopoder.

O poder soberano, nos diz então, só exerce seu poder sobre a vida através de seus efeitos negativos, ou seja, no momento em que pode matar, excluir ou retirar coisas dos sujeitos: seus bens ou os frutos de seu trabalho. No século XIX, a consolidação de um biopoder que assumiu a vida de modo mais contínuo e intenso implicou não o abandono desse direito soberano de matar e excluir, mas sua apropriação e utilização em função do novo objetivo de “fazer viver e deixar morrer” (Foucault, 1976c p.287). O poder passa a ser exercido para aumentar e melhorar a vida coletiva, e no entanto, veremos que, paradoxalmente, nunca como agora vai matar e excluir tanto. A intervenção vai se centrar então no “como da vida” (ibid p.295) para aumentá-la, controlar seus acidentes, eventualidades e deficiências e para tanto se desenvolve em duas vertentes complementares.

Uma delas, a disciplina, que desponta no século XVII, centra-se nos corpos individuais para distribuí-los no espaço, aumentar suas forças, mas também sua docilidade, intensificando sua produtividade e eficiência, pondo assim em marcha o capitalismo que depende de uma tecnologia política desse tipo. Tais objetivos devem ser alcançados sempre da maneira menos onerosa possível, através de um sistema de vigilância bastante intenso sobre cada sujeito que penetra instituições tais como a família, as fábricas, as escolas, casernas e hospitais- integrando práticas permeadas pelos saberes da medicina, da pedagogia e das demais ciências humanas que emergem nesse período.

Na outra vertente teríamos a biopolítica (que se desenvolve um pouco mais tarde, no século XVIII), uma tecnologia que se utiliza da tecnologia disciplinar mas que não visa diretamente o indivíduo, mas a espécie e a população enquanto conjunto de seres vivos, dirigindo-se aos homens como uma massa global viva: controlando os nascimentos, a longevidade, a produção coletiva, a saúde, a mortalidade. A doença e a morte devem aqui ser permanentemente evitadas não apenas em suas manifestações mais brutais, mas nos mínimos processos

patológicos que se infiltrariam insidiosamente na vida enfraquecendo-a. Esta segunda vertente, além de fundamentar-se no saber médico, vai se apoiar nas várias ciências sociais que emergem no século XIX tais como a demografia, a estatística e a economia política.

A enorme importância assumida pela sexualidade vai se dar nesse contexto pela sua localização privilegiada: estando na encruzilhada entre o indivíduo e a população, permite tanto controlar um como outro. O sexo, tal como foi produzido nas práticas e nos saberes médicos e educativos desde o século XVIII pode ser visto como estando na base tanto de doenças individuais como da degenerescência coletiva da espécie (Foucault, 1976 c p. 300).

Entendemos aqui como um regime baseado na administração permanente da vida em nome da saúde coletiva, precisava localizar uma fonte inesgotável e igualmente permanente de perigo e doença que justificasse a intervenção constante nos processos vitais. A sexualidade aparece então como um princípio desse tipo, responsável por um suposto individualismo que nos tornaria patologicamente avessos às trocas sociais. Dessa forma passamos a acreditar num antagonismo universal que opõe nossos anseios sexuais mais íntimos às necessidades da vida e da saúde coletiva, o que sugere então a inevitabilidade dos controles. Nesse sentido o biopoder implica a produção de uma sexualidade cega e disruptiva, cujas relações com a história e a cultura são reduzidas aos efeitos fundamentalmente repressivos que estas últimas lhe causariam.

A pergunta crucial levantada por Foucault a respeito dessas estratégias do biopoder é como, nessas intervenções constantes que se fazem em nome da melhoria da vida, podem os gestos de matar e excluir ser tão frequentemente usados como instrumentos do poder? E isso não apenas nos fenômenos sociais mais radicais como no nazismo e nas diversas formas de racismo, mas enquanto contradição permanente, presente em maior ou menor grau, na dinâmica de todos os Estados modernos. De que maneira um poder que pretende prolongar a duração da vida, multiplicar suas forças, chega a eliminar pessoas ou eventualmente lhes retira os meios de sobrevivência e inclusão social ?

Para o autor, todo Estado moderno chegaria a utilizar com maior ou menor intensidade o princípio racista segundo a qual é preciso estabelecer uma fronteira entre quem deve viver e quem deve morrer, e também entre quem deve estar incluído e quem deve ser excluído. Tal cisura no biológico seria considerada como

uma suposta necessidade para a própria preservação da vida. Surge então o princípio contraditório: quanto mais matamos a vida, mais viveremos (Foucault, 1976c p.305). Podemos aqui observar como o poder de matar ou excluir não é mais aquele que visa garantir circunstancialmente a segurança e o território do soberano quando estes possam estar ameaçados, devendo agora entrelaçar-se com recursos mais contínuos, tidos como necessários para deixar a vida coletiva em geral mais “plena” e “sadia”.

É importante enfatizar contudo que na concepção foucaultiana essa lógica não se coloca apenas nas formas mais radicais e explosivas de genocídio de grupos ou exclusão de pessoas – loucos, criminosos, perversos – mas na própria dinâmica cotidiana da disciplina e da regulamentação. Nestas, a vida em seu caráter aleatório e diverso (e poderíamos dizer talvez espontâneo) deve ser permanentemente sacrificada e instrumentalizada em nome de objetivos maiores, tais como o “desenvolvimento”, “a produção”, a “qualidade de vida”. Entendemos também aqui como o biopoder implica a sustentação de um antagonismo intransponível entre indivíduo e sociedade, já que a defesa da vida social e da sobrevivência biológica da espécie implicaria essas pequenas mortificações e exclusões constantes impostas às pessoas através do controle.

Se a crença fundamental que sustenta o biopoder é aquela que nos diz que a vida precisa ser defendida dela mesma – ou seja, que existe algo nos sujeitos, em boa medida encarnado pela própria sexualidade, que coloca em apuros a sobrevivência coletiva, fazendo da regulação dos corpos uma necessidade inevitável – não seria precisamente essa suposição que precisaria ser abalada com vistas a criação de resistências? Se é assim que alternativas podemos buscar que sinalizem nessa direção?

Veremos em detalhes que Winnicott (1975c), abandonando o conceito psicanalítico de pulsão de morte, e com isso também a ênfase numa sexualidade disruptiva, pôde introduzir uma concepção de subjetividade não individualista, fazendo do anseio pela vida social no campo transicional, uma necessidade natural humana, que precisaria ser apenas bem recebida pelo ambiente. Com isso o autor parece questionar a centralidade das interferências reguladoras como pré-requisito da inserção do indivíduo na cultura, sinalizando, ao contrário, para a importância das referências facilitadoras. Veremos então como a imanência dos contextos acolhedores à nossa vitalidade criativa não é ambigualmente alicerçada em

Winnicott em interferências que devessem regular a vida para seu próprio bem. A sua concepção de saúde parece assim distanciar-se daquelas formas normativas sustentadas em boa medida pela medicina, versando distintamente sobre a questão do sentido da vida – relacionada aos espaços de expressão plena das singularidades.

O antagonismo indivíduo/sociedade, que Winnicott nos ajuda a abalar, parece ser para Foucault (1981a) efeito secundário de um poder que combina perfeitamente bem estratégias individualizantes com mecanismos totalizantes, preocupando-se, ao mesmo tempo com o corpo individual e com a massa viva de conjunto que é a população. Quando o autor retoma a idéia de poder pastoral, mostrando como este vai se emancipar de sua origem nas instituições religiosas, sendo apropriado e modificado pelos Estados modernos, essa articulação paradoxal entre individualismo e os efeitos totalitários do poder aparece com nitidez.

A função do pastor, presente na tradição hebraica e institucionalizada pela igreja católica desde o fim da Antiguidade, consistia em assegurar a salvação do seu rebanho vivo. Caberia a ele velar por cada indivíduo: preservando todas as suas “ovelhas”, sem exceção. No entanto, para isso, deveria pedir desses mesmos indivíduos uma obediência total e irrestrita. Seu poder não visava prioritariamente um território, mas um conjunto de seres vivos (Foucault *ibid* p. 364). O pastor velaria assim pelo bem de todos com uma vigília constante, de modo a conhecê-los tanto individualmente quanto no conjunto. Seu trabalho implicaria, além disso, um permanente sacrifício pessoal. Ao mesmo tempo, nessa lógica, a própria existência de seu rebanho dependeria de sua interferência, pois sem ele, ocorreria a dispersão deste enquanto coletividade. Para cumprir a sua função de salvar a totalidade do rebanho o pastor precisaria assim assumir da forma mais completa possível a direção sobre todas as ações dos indivíduos, incluindo todo o bem ou mal que possam cometer; por isso, caberia a ele conhecer não apenas as necessidades de suas “ovelhas”, mas também os seus pecados.

Contudo, se este jogo religioso do poder pastoral é um jogo contraditório, que conduz à mortificação e à obediência do sujeito nesta vida, visando a vida eterna e melhor num outro mundo, os Estados modernos fizeram imperar essa mesma lógica de obediência, agora com vistas a uma salvação mundana,

politicamente legitimada – ou seja aquela que traria saúde, longevidade, bem – estar e riqueza à população.

Notemos aqui que o bem – estar de cada um e da coletividade só pode implicar essas obediências totalizantes, se existir, supostamente, um individualismo tão profundo em cada um de nós, que necessite ser incansavelmente combatido pelo poder. Daí então a necessidade de supor um impulso sexual anti-social, que, compreendido como força cega, oposta à própria realidade das coisas, chegue a assumir um caráter mortificador e portanto ameaçar a própria sobrevivência coletiva. E no entanto essa sexualidade, tão radical e entrelaçada com a morte, poderia ser, segundo o que nos indica Foucault, não uma essência imutável de um sexo egoísta e universalmente avesso às trocas sociais, mas sim uma *produção do poder* com efeitos intensamente coercitivos sobre a subjetividade. É assim que ele nos diz:

O pacto Faustiano, cuja tentação o dispositivo da sexualidade inscreveu em nós é doravante, o seguinte: trocar a vida inteira pelo próprio sexo, pela verdade e soberania do sexo. O sexo bem vale a morte. É nesse sentido, estritamente histórico, como se vê, que o sexo, hoje em dia é de fato transpassado pelo instinto de morte. (...) E enquanto o dispositivo da sexualidade permite às técnicas de poder investirem sobre a vida, o ponto fictício do sexo, marcado por esse mesmo dispositivo, exerce bastante fascínio sobre cada um para que se aceite escutar nele bramar a morte. (Foucault 1976 a p.146).

O autor parece aqui tocar fundo numa questão importante: Se a sexualidade é produzida pelo poder como princípio de um individualismo potencialmente mortal – que não pode senão chamar o controle em defesa da sociedade e da vida – precisaríamos de uma concepção alternativa que visse o sexo não como força cega que se opõe às trocas sociais, mas sim como uma experiência passível de construir-se na própria cultura e tornar-se parte dela. Uma sexualidade assim socialmente construída – muito diferente daquela do sujeito narcísico, essencialmente fechado em si mesmo, que só poderia se socializar pelos efeitos coercitivos da cultura – seria certamente um desvio importante a ser buscado em relação aos mecanismos de poder.

Mas por outro lado, podemos, a partir destas reflexões do autor, sentir a necessidade de uma concepção dos corpos e da vida onde estes, embora não mais vistos como a sede do sexo individualista, tampouco possam ser tidos como indiscriminadamente abertos à qualquer demanda social externa- pois se assim o

fossem que sentido haveria em falar dos efeitos coercitivos do poder incidindo sobre a subjetividade e lhe causando sofrimento?

A tensão aqui operada entre a necessidade de pensar o corpo (bem como a vida e a saúde) longe dos essencialismos que os retiram artificialmente da história e das trocas sociais, e ao mesmo tempo a intenção de preservar esse mesmo corpo como fonte de resistência à sua apropriação pelo poder é um tema que, a meu ver, nos convida ao recurso à obra de Winnicott. Assim, a pergunta que podemos nos fazer é: em que medida o corpo winnicottiano nos permitiria ao mesmo tempo sair do antagonismo entre os anseios individuais e as necessidades sociais – por enfatizar uma vitalidade criativa que não se opõe à cultura – sem por outro lado deixar de problematizar as condições de facilitação, e portanto os limites dessa corporeidade criativa diante das exigências do poder? Em que medida, o abandono por parte de Winnicott (1975 c) do conceito freudiano de pulsão de morte lhe permite uma outra maneira de encarar a sexualidade, o corpo e a subjetividade, de modo que estes embora vistos como mais abertos aos agenciamentos sociais, nem por isso sejam considerados totalmente flexíveis e ajustáveis às demandas externas?

Esse ponto é especialmente importante quando damos a devida importância à constatação foucaultiana de que a estrutura de poder moderno opera um duplo constrangimento sobre a subjetividade: por um lado a individualização que corta o sujeito de sua ligação com os outros, fragmentando a vida comunitária, impondo uma volta individualista de cada um sobre si mesmo que resulta na fixação artificial de uma identidade; e por outro, a massificação das condutas em regimes padronizados que aspiram à norma e desconsideram a singularidade. O pensamento de Winnicott ganharia então relevância, não só por expandir os limites estreitos daquilo que consideramos desde a modernidade como sendo a individualidade – pela continuidade transicional que ele supõe existir entre o indivíduo e os contextos capazes de acolhê-lo – mas também por permitir a crítica aos processos sociais invasivos e massificadores que desconsideram as necessidades singulares.

Uma tentativa como essa de elaborar uma noção possível de corpo e de subjetividade capaz de se contrapor aos reducionismos operados pelo poder sugere, a meu ver, a necessidade de aprofundamento crítico da reflexão de Foucault (1982 a) segundo a qual a resistência e a liberdade se encontram sempre

presentes nas relações de poder. Retomando aqui essa concepção, o autor afirma claramente que o poder consiste sempre numa ação sobre outras ações (Foucault, 1982a p.243). Enquanto na violência teríamos um fechamento de todas as possibilidades, um sujeito passivo que se submete, no poder teríamos, ao contrário, como elemento indispensável o fato de o outro ser reconhecido e mantido até o fim como sujeito de ação. Para ele, embora as relações de poder possam, no limite, se transformar em violência – e certamente a utilizem freqüentemente como parte de seus instrumentos – não podem ser inteiramente identificadas com ela.

Compreender assim o poder como um modo de ação sobre outras ações, como uma tentativa de controlar essa amplitude de possibilidades que é a conduta dos outros, implicaria então como elemento fundamental a própria liberdade. Com isso o autor sublinha a existência de um campo rico, onde diversos embates podem acontecer: o sujeito pode minimamente se deslocar ou mesmo escapar do poder. Assim estaríamos lidando não tanto com um antagonismo entre poder e liberdade, mas sim com uma relação de permanente incitação recíproca, chamada por ele de agonística.

Aqui penso que nos deparamos com alguns importantes desafios: por um lado como conceber as linhas que diferenciam a ação que resiste ao poder, da mera reação de submissão à violência externa sem chegarmos a uma concepção afirmativa de corpo e de vida que funcione como ancoragem para as mínimas liberdades possíveis? Se a questão é não fechar uma concepção identitária e essencialista da subjetividade que produza efeitos normativos ligados ao biopoder, como, por outro lado, sustentar um reconhecimento mínimo das necessidades humanas que nos permita identificar, aqui e ali, os espaços possíveis de liberdade?

Além disso uma segunda questão: como falar de liberdades que estão sempre na base de toda relação de poder, sem apontar para a contingência das circunstâncias sociais que, afinal, podem ou não permitir a atualização das resistências? Se não consideramos cuidadosamente as condições que tornam a liberdade possível, acabamos caindo numa concepção quase metafísica da mesma, igualmente perigosa, pois passível de ser atribuída meramente ao sujeito autônomo, responsável último por seu próprio destino. De que forma então podemos pensar a liberdade pessoal sem destacá-la de seus suportes coletivos,

colocando assim mais profundamente em questão o antagonismo indivíduo/sociedade?

Se Foucault (1984a; 1984b) recorre depois aos antigos buscando justamente os contextos relacionais que facilitaram naquela cultura um certo modo de subjetivação mais capaz de resistir ao poder, penso que Winnicott pode também contribuir para esse objetivo ao pensar afirmativamente aquelas condições de acolhimento necessárias para dar sustentação à qualquer expressão de liberdade criativa. Esta discussão talvez seja especialmente importante quando é preciso combinar a crítica ao Estado e suas já conhecidas funções de regulação com a necessidade de estabelecermos por outro lado, os elementos mínimos de proteção social necessários para que as pessoas alcancem de fato certo grau de autonomia e liberdade e com isso possam efetivamente resistir politicamente. A relevância deste tema fica clara quando nos damos conta da recente fragilização de certas garantias até a pouco asseguradas pelas políticas de bem – estar social.

A esse respeito, no seu trabalho intitulado *Um sistema finito diante de um questionamento infinito* Foucault (1983) evita uma posição simplesmente acusatória em relação ao Estado, situando as resistências do lado das iniciativas capazes de dialogar com a própria seguridade social. Ele nos mostra como, inicialmente, a importância dada à segurança e proteção que devia ser oferecida pelo Estado tornou relativamente secundária a questão da liberdade. Contudo, nos anos 60 o tema da liberdade individual teria se tornado parte integral das próprias preocupações com a segurança. Emerge então a necessidade de combinar uma cobertura social ideal com um máximo de autonomia, o que pressupõe suportes que permitam uma forma de ligação menos coercitiva entre o indivíduo e seu contexto social. Nesse sentido, nos diz o autor, para que a pessoa não seja um sujeito no sentido da sujeição à seguridade do Estado precisaríamos combater dois tipos de dependência: uma dependência por integração e a outra por marginalização (ibid p.128).

Na integração os indivíduos são levados a se submeter a um certo modo de vida para conseguirem alguma inclusão e proteção. Na marginalização são claramente excluídos do sistema de cobertura social por não quererem ou não poderem alcançar certo modo de vida imposto pela norma. Aqui, podemos entender que nos dois casos existe assujeitamento uma vez que a inclusão social

ou é claramente negada ao indivíduo (no caso da marginalização), ou torna-se bastante precária por estar condicionada à sua obediência e adaptação.

Sua argumentação caminha no sentido da necessidade de transformação dessa seguridade social de forma que ela não mais iniba, mas sim sustente a independência dos indivíduos. É com esta finalidade também que o autor constata a importância de pensarmos a saúde para além das definições e procedimentos médicos, em regimes de discussão política mais compartilhados, que levem em conta a diversidade. Aqui Foucault parece talvez valorizar uma reflexão que possa falar afirmativamente da vida e de suas necessidades sociais, sem contudo aderir absolutamente a certos modelos médicos normativos.

Ora, se ao autor interessa uma relação do sujeito com os suportes externos onde ele possa encontrar nestes a base tanto para a sua vinculação quanto para a sua autonomia e liberdade, poderia nos ser útil aqui o conceito Winnicottiano de área transicional que se refere a uma experiência tanto de ligação como de separação do indivíduo em relação ao ambiente? Se o sujeito precisa encontrar vínculos externos capazes de dar consistência à sua liberdade, então em que medida isso depende daquilo que chamaríamos talvez de “espaços intermediários da vida social”?

Podemos aqui, finalmente, esboçar resumidamente as possíveis contribuições do pensamento winnicottiano no sentido de oferecer alternativas às formas modernas de poder. Winnicott ofereceria talvez uma concepção afirmativa de vida criativa e de saúde que contudo não se deixa reduzir à vida apropriada e enquadrada em normas? Um pensamento que questiona um modelo de subjetividade individualista no qual a cultura só chegaria à nós pelo viés repressivo? Por outro lado, ao recusar uma plasticidade total do indivíduo diante das demandas externas, o autor evita que sejam negados os efeitos invasivos do poder, contribuindo ao invés disso para denunciar estes últimos? Sua proposta incluiria uma compreensão das condições de facilitação capazes de permitir as liberdades, evitando com isso a responsabilização do indivíduo isolado pela construção de resistências? Em todas essas linhas possíveis da contribuição winnicottiana, em que medida seria central a concepção de um espaço transicional existente entre o indivíduo e seu contexto, fundamentando tanto a independência do indivíduo em relação à sociedade quanto a importância de sua firme vinculação à esta?

Dessas esperanças teóricas e práticas tratarei mais de perto no capítulo seguinte quando discutirei em maior profundidade o arcabouço conceitual do referido autor. Aqui apenas procurei situar a possível relevância política de suas idéias a partir de certos impasses que se apresentam para nós desde a modernidade. Contudo, nesse ponto, talvez seja importante atentar para as novas estratégias do biopoder elaboradas mais recentemente e para as questões inéditas que emergem a partir delas.

1.2

Sobre o biopoder na contemporaneidade

O pequeno artigo de Deleuze (1990), escrito na aurora das transformações que atualmente assistimos, pode hoje nos parecer visionário. Segundo o autor, estaríamos nas últimas décadas em meio a uma passagem gradual das sociedades disciplinares para as de controle. Se a disciplina organizou as grandes instituições de confinamento - família, escola, fábrica, hospital, prisão – que concentravam as pessoas no espaço exercendo uma intensa vigilância destinada a obter o máximo aproveitamento de suas forças – o controle, por sua vez, emerge na medida em que esses interiores entram em crise (Deleuze, 1990 p. 220). Nesse novo contexto, a vigilância parece ser cada vez mais internalizada pelos sujeitos, o que permite uma espécie de regulação ao ar livre. Esta última, emancipada em relação aos espaços institucionais delimitados da disciplina, pode ampliar ainda mais a administração da vida pelo poder.

O controle corresponderia à penetração do modelo fluído da empresa e do mercado em espaços que antes ainda guardavam alguma especificidade e soberania em relação às demandas capitalistas. A escola por exemplo é em boa medida invadida pela chamada formação permanente, que visa o aprimoramento incessante das habilidades performáticas na tentativa de acompanhar uma economia em constante mutação. A fábrica, por sua vez, como espaço que antes permitia a concentração espacial dos trabalhadores e com isso a sua organização política, é substituída por uma produção dispersa, na medida em que as novas tecnologias permitem o trabalho fragmentado – terceirizado, em casa, ou sem vínculo empregatício. O capitalismo de produção sendo substituído por aquele que se limita cada vez mais a vender serviços (terceirizando a fabricação de seus

produtos com o objetivo de cortar custos) reduz consideravelmente a demanda de mão de obra estável, gerando com isso a crise do emprego e uma tendência mundial à precarização do trabalho. Aumentam também as rivalidades entre trabalhadores, já que eles passam agora a competir por salários instáveis - transformados muitas vezes em prêmios incertos - o que dificulta a sua mobilização em torno de objetivos comuns.

Enquanto as instituições de confinamento se distribuía em um espaço intervalar, alternando sua presença e seus efeitos na vida do sujeito, teríamos agora um regime ininterrupto e contínuo que não conhece mais fronteiras. A fixidez das exigências institucionais modernas, que se apresentava em espaços bem delimitados, será agora substituída por um funcionamento onipresente porém mutante nas demandas que faz aos sujeitos em nome do mercado: no lugar dos antigos moldes teríamos agora as modulações flexíveis e ondulatórias, que indicam, a cada momento, as diferentes posições que cada um deve ocupar (Deleuze, 1990 p.221).

Isso tudo acompanha um regime que deixa de incluir minimamente os sujeitos através do trabalho, promovendo uma economia centrada no marketing, nos fluxos financeiros e na geração incessante de novidades para consumo. Um contexto que traz uma variação infinita de situações que a nova subjetividade é forçada a acompanhar.

O momento atual poderia ser talvez pensado a partir da máxima emancipação da governabilidade biopolítica em relação a qualquer soberania humana, sendo que as leis locais e as instituições nacionais tornam-se secundárias, devendo variar suas estratégias segundo o objetivo último de regulação social com vistas ao desenvolvimento econômico (o que supostamente deveria aumentar o bem-estar da população). Nesse sentido, a injunção de satisfazer as exigências do mercado mundial, cada vez mais impessoais, e libertas das particularidades dos Estados-nação, nos é ainda apresentada como medida necessária para alcançarmos a saúde social e a melhoria geral de nossa qualidade de vida. Assim, notamos aqui, que por mais que o capitalismo nos imponha uma lógica individualista e uma competitividade sem precedentes, estas são ainda justificadas em defesa da boa sociedade, cujos princípios econômicos transcendentais precisariam ser defendidos das especificidades locais e dos modos de vida singulares.

Com o desprendimento atual do poder em relação aos Estados e a dissolução de modelos estáveis de subjetividade antes impostos pela disciplina, presenciemos também aquilo que Michael Hardt (2000) sugere como sendo uma intensificação da capacidade do capitalismo “de funcionar se esfacelando” (Hardt, 2000 p.371), ou seja de variar seus mecanismos de regulação de modo a se apropriar de tudo aquilo que pode bloquear o seu caminho. Com isso as resistências ao biopoder são fagocitadas com uma velocidade impressionante, sendo rapidamente neutralizadas na medida em que se transformam em novos ideais de consumo e performance competitiva.

Esse autor nos mostra também como em tal contexto as antigas fronteiras entre natureza e ordem civil parecem não mais se sustentar, nos dando a impressão de que toda a realidade à nossa volta, inclusive a realidade subjetiva, pode ser produzida artificialmente e que o indivíduo, despojado de qualquer limitação natural, pode então responder indefinidamente às exigências sociais. O binarismo indivíduo/ sociedade, público e privado estaria se dissolvendo, por um lado com a privatização da esfera pública tomada pela lógica empresarial, e por outro com a invasão das esferas de intimidade pela lógica onipresente do mercado. Talvez com isso possamos compreender a dissolução das fronteiras que antes marcavam a existência de uma interioridade psicológica, quando os antigos conflitos e preocupações existenciais (que apareceram com força na clínica psicanalítica em seus primórdios) são substituídos por uma mera vontade de performance e adequação ao mundo (Bezerra Jr, 2002).

Esse processo de diluição da subjetividade, numa sociedade movida pelos ditames do mercado, pode ser claramente percebido nas novas pretensões científicas que aspiram fazer do corpo individual uma massa absolutamente flexível, passível de modelação infinita segundo as demandas do consumo e do trabalho. Nesse sentido Sibilia (2002) observa cuidadosamente como as novas técnicas e saberes exigem que nossa corporeidade trabalhe incessantemente para alcançar algo equivalente a uma pós-humanidade, ou seja a emancipação em relação aos limites da nossa própria condição biológica. Ela enfatiza o caráter aparentemente ilimitado das novas formas de poder que não se contentam sequer com as possibilidades de nossa estrutura orgânica. Um biopoder que ultrapassando toda soberania humana não mais se limita a administrar a vida, mas pretende também fabricá-la:

(...) As instituições que comandam a produção de corpos e almas individuais e a intervenção no substrato biológico das populações hoje se apresentam como capazes não apenas de regularizar processos, de polir e evitar contingências, mas também de mexer nos códigos da vida, reprogramar os destinos biológicos dos indivíduos e da espécie. (Sibilia 2002 p.170).

Essas novíssimas tecnologias se desenvolvem num contexto em que os indivíduos se encontram muito mais sozinhos e desprovidos de suportes sociais consistentes. Se os Estados-nação e suas instituições implicavam para seu próprio funcionamento, que a regulação dos sujeitos tivesse como contrapartida certos mecanismos mínimos de inclusão e reconhecimento, o novo biopoder, tendo como fundamento exclusivo a autonomia do mercado, repassa às pessoas, individualmente, a obrigação de lutar por uma inclusão muitas vezes inatingível. Dessa forma a saúde e o cuidado com o corpo passam a ser tratados como uma espécie de capital pessoal (Sibilia,2002, p.197) que o sujeito deve gerir adequadamente, contando mais consigo mesmo e com sua capacidade de compra, e menos com as políticas sociais que encolhem a cada dia. A corrida por aprimoramento pessoal e corporal ocorre assim no bojo de um grande enfraquecimento das instituições públicas, sendo que os próprios projetos técnico-científicos provém principalmente de empresas e capitais privados.

Castel (1991) compara as formas anteriores de terapêutica médica e psiquiátrica, construídas em meio a um estado social que ainda se propunha a incluir (mesmo que seu objetivo fosse controlar), com os novos procedimentos que hoje se delineiam. As primeiras pretendiam acompanhar o indivíduo doente ao longo das diversas etapas do tratamento: tanto a internação psiquiátrica, quanto o modelo clínico da medicina estabeleciam um contato contínuo com o paciente, ainda que vinculado aos dispositivos do poder disciplinar. Entretanto, a nova pretensão biopolítica de regular sem incluir faz com que os especialistas de hoje se contentem muitas vezes em diagnosticar os riscos e convocar o sujeito a buscar no mercado os últimos recursos capazes de prevenir suas conseqüências. Ao mesmo tempo, a centralidade do risco, estatisticamente calculado, estende o seu alcance cada vez mais para além das fronteiras da patologia, fazendo com que mesmo os sujeitos ditos normais precisem aprimorar incessantemente o seu capital corporal.

Nesse contexto, a tecnociência que se desenvolve a passos largos inclui duas áreas de desenvolvimento que podem nos interessar de perto por suas

possíveis conseqüências subjetivas: as terapias genéticas e a nova geração de drogas psicotrópicas. Os gens nos diz Sabilia (2002 p. 181) prometem substituir o sexo como fundamento da administração biopolítica da vida, sendo estes os pequenos elementos que determinariam tudo aquilo que somos. Do mesmo modo como a sexualidade, também nosso DNA se encontra naquela interseção entre o corpo e a espécie, servindo de base para os controles que incidem tanto sobre os indivíduos quanto sobre a população. As preocupações com a sexualidade, que antes se apoiavam nas ciências sociais e humanas, incluindo a psicanálise, a medicina, e também a sociologia, cedem agora seu lugar para a preocupação com a herança genética, apoiada pela biologia molecular.

Quando pensamos sobre essa mudança, o que ela pode nos sugerir mais profundamente? O sexo, como vimos, apontava para uma suposta essência que nos marcava como sujeitos perigosos, sugerindo um caminho à sociabilidade que precisaria ser dificilmente assegurado pela pesada vigilância e disciplina. Distintamente, as combinações genéticas nos são hoje apresentadas como meras fontes de erros, que longe de constituírem essências intransponíveis poderiam ser apenas características biológicas suscetíveis de reprogramação. Notamos que os mecanismos biopolíticos, que produziram anteriormente uma oposição fundamental entre o sujeito individualista sexualizado e as normas sociais que deveriam regulá-lo, parecem ter chegado a um ponto de culminância acarretando uma aparente reversão desta mesma oposição: os erros inscritos nos gens não seriam mais o fundamento de um inevitável individualismo já que a nova ciência promete manuseá-los, revertendo assim às fontes de desvio social que possam carregar. Uma tal constatação nos convida a pensar nos desafios das novas formas de resistência que não poderiam cair nem no essencialismo moderno anterior que postula um indivíduo universalmente fechado ao social, nem na assunção atual da infinita flexibilidade corporal e psicológica que os novos dispositivos parecem prometer.

Essa mesma suposição de uma flexibilidade total da subjetividade encontrada nas técnicas de manipulação genética parece repetir-se na crença de que as novas drogas psicotrópicas possam vir a controlar os afetos humanos de modo a tornar os sujeitos eficientes e produtivos independentemente de seu contexto de vida e de suas dores existenciais. Enquanto as terapias baseadas no genoma ainda permanecem no âmbito das promessas futuras, a nova

psicofarmacologia já se presentifica de modo significativo nas práticas médicas atuais (Sibilia, 2002. p. 184 e 185). Esses novos remédios são usados não apenas nas condições psiquiátricas tidas como patológicas, mas no dia a dia de pessoas consideradas normais para acalmá-las, agenciar seus estados de ânimo e fazê-las “funcionar”.

Outra prática que parece da mesma forma almejar um corpo absolutamente aberto e adaptável às demandas externas é o recurso sistemático às técnicas de rejuvenescimento, de modelação estética, incluindo aqui o *boom* das ginásticas e o ideal de emagrecimento. Temos aqui recursos de embelezamento buscados talvez na tentativa de conquistar o olhar reconhecedor do outro, um olhar pouco presente em tempos tão fluídos de insegurança quanto ao próprio lugar social.

Além da nova medicina, também a tecnologia informática promove o desprezo pelo corpo real como envoltório de nossa fronteira pessoal em relação às solicitações externas. Le Breton (2003) nos mostra como o internauta, suspenso no universo do computador, é convocado a deixar a “prisão do corpo” e viajar pelo mundo das sensações digitais. A rede informática promove a crença de que a concretude de nossas necessidades poderia ser substituída pela linguagem e pelos prazeres virtuais. Nessa lógica o corpo é visto como prejudicando os esforços do espírito no sentido de bastar-se por si mesmo, sendo considerado um verdadeiro impedimento à viagem virtual que pretende transcender a materialidade.

Para o artista plástico Starlac o corpo seria um obstáculo à recepção da miríade de informações que hoje se apresentam ao conhecimento do homem. Ele nos diz:

É tempo de nos perguntarmos se um bípede, com um corpo que respira e palpita, com uma visão binocular e um cérebro de 1400 cm cúbicos é ainda uma forma biológica adequada. A espécie humana criou um ambiente técnico e informativo que ele não é mais capaz de acompanhar. Por um lado é esmagado pela velocidade, pela precisão e pelo poder da tecnologia; por outro é submergido pela quantidade e pela complexidade das informações acumuladas” (Starlac, citado por Le Breton, 2003 p. 125)

Talvez, as formas atuais de relacionamento via internet, aliadas à compulsão de promover experiências sexuais na rede dispensando a presença concreta do parceiro amoroso, possam sugerir, para além de uma busca desenfreada de satisfações pessoais, uma tentativa de substituir os duros contextos sociais pouco inclusivos por uma realidade aparentemente mais adaptada às

necessidades do sujeito. Nessa supervalorização do virtual teríamos, quem sabe, a pretensão de prescindir do acolhimento real do outro, e corresponder às exigências de um mundo que destrói os antigos suportes, sustentando a solidão como suposto caminho para a autonomia.

É em meio a essa nova solidão das pós-proteções que o sujeito é chamado a prevenir os riscos de sua existência biológica. Sibilia (2002) sugere que a subjetividade produzida pelas novas formas de biopoder espelha-se no modelo da aids: na medida em que no atual regime econômico estamos sempre, em princípio, destinados à morte social, ou seja à exclusão, devemos lutar permanentemente contra essa condenação à obsolescência que estaria em princípio inscrita em nosso corpo. Notamos que diante de um mundo que não nos acolhe, passamos a acreditar agora que a causa de nossa exclusão encontra-se em nós e não na fragilidade das condições externas. Nessa lógica, a vida humana precisaria lutar contra a sua tendência a morrer (socialmente), e o sujeito pode ser apenas precariamente levado a participar da vida social por um controle técnico permanente sobre si.

A negação atual do corpo humano, diante da obrigação de superar os próprios limites e abrir-se infinitamente para as solicitações performáticas, ocorre concomitantemente à emergência de um capitalismo imaterial, que impõe ao sujeito formas cada vez mais abstratas de trabalhar e comprar. A esse respeito Klein (2002) nos fala do poder atual das marcas: estas emergem como os novos deuses transcendentais situados acima dos produtos concretos oferecidos ao consumidor e também acima das necessidades reais dos trabalhadores. Nesse sentido, a autora mostra como as multinacionais de marca aspiram hoje cada vez mais ultrapassar a identificação com os produtos que vendem. Tornam-se produtoras de significados ao invés de produtoras de coisas a serem usadas: aqui o importante passa a ser o conceito, a concepção de estilo de vida e de atitude, mesmo que estes últimos possam estar muito distantes da vida concreta das pessoas. Trata-se fundamentalmente de uma economia abstrata centrada no conhecimento:

Depois de estabelecer a “alma” de suas corporações, as empresas de supermarcas estão se livrando de seus embaraçosos corpos, e nada parece mais embaraçoso, mais repugnantemente corpóreo, do que as fábricas que fazem seus produtos (...) De acordo com essa lógica, as corporações não devem gastar seus recursos finitos em fábricas que exigirão manutenção física, em máquinas que

sofrerão corrosão, ou funcionários que certamente envelhecerão e morrerão. Em vez disso elas devem concentrar seus recursos nos elementos utilizados para construir suas marcas; isto é patrocínios, embalagens, expansão, publicidade. (Klein, 2002 p. 220)

Nesse contexto em que a fabricação do produto em si é tão desvalorizada, as pessoas que fazem o trabalho de produção passam a ser tratadas como parte do lixo econômico: são seres corpóreos demais para constituírem alvo de preocupação significativa. As grandes empresas preferem assim terceirizar a produção, localizando-a em fábricas situadas no chamado terceiro mundo. Mas quando esses empregos migram para essas regiões, tornam-se precários e instáveis, ignorando mais do que nunca os anseios de quem trabalha. A corrida econômica é justamente disputada em torno do tema: quem se livra mais do peso corporal trabalhista. Aquele que gastar menos com produção e salário pode investir mais em marketing: essa lógica pode dar frutos na medida em que as regras comerciais se afrouxam em todo o mundo, e as empresas podem viajar com grande facilidade para locais onde possam se tornar mais “leves”.

Do mesmo modo como se distanciam dos anseios concretos das pessoas que fabricam seus produtos, as empresas fundadas nas marcas distanciam-se também das próprias necessidades reais daqueles que os compram. O significado conceitual acaba inflando artificialmente tudo aquilo que é de fato oferecido aos consumidores. Cada vez mais transcendentem em relação aos produtos, as marcas sedutoras não cessam de prometer felicidade para aquele que compra. Contudo, o consumidor de carne e osso talvez ainda sinta a diferença entre o ideal transcendente e a realidade concreta: entre a suposta liberdade promovida por exemplo por uma marca de carro e o difícil acesso aos recursos necessários para adquiri-lo, ou entre esse mesmo ideal e a fragilidade social que a nova dinâmica econômica produz ao seu redor: desemprego, trabalho precário, falta de perspectiva e violência.

Nas marcas, como fenômenos paradigmáticos do novo capitalismo, podemos ver a mesma lógica das novas técnicas médicas e informáticas que pretendem ultrapassar nossos limites corporais. Nelas podemos perceber aquela tentativa de anular o contraste entre o real e o virtual, entre as necessidades subjetivas e as imposições externas, submetendo o que é vital e corpóreo ao meramente conceitual e adequado às exigências econômicas.

É curioso como a partir dessa concepção de um sujeito totalmente flexível e passível de modelação pelas estratégias de apropriação da vida podemos, num primeiro momento, imaginar que o novo biopoder teria superado o antagonismo intransponível que inicialmente supôs existir entre indivíduo e sociedade. Se antes o controle sobre as pessoas baseava-se naquela crença fundamental numa força individualista de base – em grande medida encarnada na sexualidade – que tornaria inviável qualquer formação social não sustentada pela regulação, hoje o poder parece ancorar-se, ao contrário, na idéia de uma subjetividade capaz de abrir-se indefinidamente para toda e qualquer demanda social. Haveria aqui uma mudança significativa de rumo ou, alternativamente, as bases desse novo funcionamento poderiam já estar contidas no primeiro?

Se antes, como vimos, os saberes viam o corpo sexualizado como fonte de nossa verdade mais íntima e de nossa interioridade primordial (Foucault, 1976 a), esta mesma interioridade incluiria, supostamente, desejos tão individualistas – opostos à realidade e em desacordo com qualquer sociabilidade – que não poderiam senão justificar controles maciços destinados a superá-la. Se a individualidade era assim aparentemente realçada e valorizada no início da Modernidade, a crença numa incompatibilidade radical entre esta e a cultura impunha contraditoriamente a necessidade de transcendê-la. Nesse sentido a atual suposição de uma plasticidade infinita do sujeito diante do trabalho, do consumo e das técnicas médicas e informáticas poderia ser apenas o culminar da lógica moderna que já nos convoca a ultrapassar as singularidades em defesa da vida social.

Em tais circunstâncias, quando pensamos nas formas de resistência capazes de resgatar a subjetividade das novas malhas tão fechadas do poder, cabe perguntar se ainda há uma outra forma de conceber a interioridade individual, não necessariamente destinada a ser ultrapassada e controlada. Se tal interioridade for entendida nos moldes da modernidade, como algo que invariavelmente confronta a cultura, já sabemos seu fim. Fechada demais ela deve desaparecer, deixando-se controlar em nome da sociabilidade, do conjunto vivo que é a sociedade e a população. Por outro lado, se ela for entendida como completamente aberta ao mundo, e o corpo biológico for desprezado a tal ponto que qualquer articulação do sujeito com as demandas externas seja considerada possível, essa interioridade desaparece igualmente por confundir-se com os efeitos de poder.

A alternativa para essas duas lógicas, aparentemente opostas, mas que levam igualmente à desvalorização da subjetividade, talvez seja bastante sutil. Não queremos um indivíduo redutível a uma biologia dura, incapaz de reconhecer que ele se constrói no vasto campo das relações sociais. Uma noção de saúde, vida e bem-estar que desconsidere as trocas com o outro, nos levando a acreditar num individualismo universal, certamente não nos interessa, pois já sabemos que ela caminha de mãos dadas com pesadas relações de poder. Mas a questão é que, por outro lado, não podemos reconhecer a singularidade de cada um e as condições necessárias para facilitar a sua expressão, a menos que possamos acreditar em certos limites para as manipulações do poder, impensáveis sem o corpo biológico.

A pergunta que surge aqui seria a respeito da possível solução que a concepção de subjetividade em Winnicott pode oferecer para esse impasse, no sentido de que com ela levamos em conta tanto a permanente construção do sujeito (self) na interação com o outro, quanto a necessidade do ambiente vir ao encontro do indivíduo, aceitando seus limites e possibilidades. Tanto um corpo individual que se constitui em relação, quanto um suporte biológico sem o qual é impossível legitimar os anseios singulares como contraponto às invasões do poder. Se o ambiente social é hoje incapaz de responder a essa sutileza, a subjetividade tende a se constituir como uma extensão reativa em relação aos imperativos normativos externos, de onde surgem os sofrimentos tão intensos, freqüentemente experimentados pelo homem contemporâneo.

1.3

O problema do desamparo: questão central na modernidade que se intensifica na atualidade

O fato de existir como indivíduo não é um dado imediato da consciência. Paradoxo cuja profundidade é necessário sondar: vive-se mais à vontade a própria individualidade à medida que esta se apóia em recursos objetivos e proteções coletivas. (Castel, 1998 p. 609).

Os dispositivos atuais do biopoder parecem trazer claramente uma inovação fundamental em relação às suas estratégias modernas anteriores: não mais precisam compensar a intensidade de seus mecanismos de regulação de modo a oferecer um mínimo de reconhecimento e amparo à subjetividade

regulada. Na medida em que os novos controles pretendem não mais depender da inclusão social, baseiam-se numa ameaça de exclusão permanente que é cada vez mais internalizada pelos sujeitos, trazendo para nós o problema do desamparo como experiência banalizada.

Trata-se de compreender aqui como a governamentalidade descrita por Foucault parece recentemente distanciar-se do contato direto que anteriormente ainda mantinha com as vidas que governava. Hoje não há mais porquê ouvir e atender reivindicações trabalhistas, prover assistência pública em termos de saúde e educação, ou acompanhar os indivíduos ao longo de sua trajetória como antes se fazia, ainda que com o objetivo de inseri-los em regimes disciplinares. Se o capital imaterial, fundado nas grandes movimentações financeiras e na abstração da marca, se emancipa em relação à produção e aos corpos vivos dos trabalhadores, as forças de regulação contemporâneas almejam se livrar de qualquer atendimento às necessidades dos sujeitos regulados.

Nesse contexto podemos constatar que a crise atual do Estado-social, consolidado ao longo do século XX, não se resume a uma mera decomposição de mecanismos burocráticos que apenas anulavam as singularidades, mas corresponde também ao bloqueio de importantes suportes que antes amparavam minimamente as pessoas, acarretando a dissolução de certas áreas de resistência política. Junto com o enfraquecimento do Estado-nação e o surgimento de novas formas de controle, são também abalados alguns instrumentos significativos de reconhecimento social que até então permitiam desvios significativos em relação aos dispositivos do biopoder. Consideremos então as nuances históricas desse processo.

Para o sociólogo Robert Castel (1998) o desenvolvimento das funções protetoras do Estado ocorreu na tentativa de resolver uma contradição significativa que se apresentou no início da era moderna: ao mesmo tempo em que se procurou promover o individualismo, destacando o sujeito livre e autônomo dos constrangimentos coletivos tradicionais, faltaram, em princípio, as bases sociais de sustentação para essa liberdade tão desejada. Se a discussão foucaultiana em torno do biopoder aponta para as contradições de uma governamentalidade que ao se pretender imanente à vida das pessoas, acaba se distanciando das vitalidades singulares pelo controle que exerce sobre elas, Castel aponta, paralelamente, para as contradições suscitadas por certos processos

históricos que, tentando promover a individualidade diferenciada e liberta da tradição, acabam, por outro lado, inviabilizando as condições dessa mesma diferenciação.

A construção da chamada sociedade salarial ao longo do século XX teria sido uma tentativa de resposta à seguinte questão: como podemos existir como indivíduos sem que isso nos traga um desamparo inescapável e uma exposição solitária aos riscos da existência? Se em boa parte deste processo chegamos a recusar a inevitabilidade do desamparo como preço da liberdade, construindo importantes proteções sociais que deram sustentação à nossa existência como sujeitos autônomos, mais recentemente contudo, teríamos reduzido nossa individualidade a uma condição de vulnerabilidade e incerteza. Hoje, a existência de um grande contingente de pessoas tratadas como inúteis para o mundo, ou seja, como supranumerários, que não dispõem mais de um lugar na sociedade, aponta na verdade para um individualismo de massa que ameaça o sutil equilíbrio, em certo momento alcançado, entre a promoção do indivíduo e o pertencimento a coletivos protetores.

Reconstituindo a história tanto da sociedade salarial quanto de sua crise atual, Castel (ibid) começa por evocar um personagem central nascido do abalo da estrutura social hierárquica do antigo regime: no final da Idade Média ganha importância a figura do *vagabundo*, que é justamente aquele indivíduo que perdera seu lugar social e passa a perambular absolutamente desamparado pelas diversas aldeias e localidades. Para entendermos a emergência desse personagem precisamos lembrar que a sociedade medieval era, até então, baseada em fidelidades verticais que impunham fortes obrigações e obediências, mas que, por outro lado, acabavam atribuindo a cada pessoa uma posição social relativamente estável, em concordância com o quadro geral de seu funcionamento. Como nos diz Castel (1998):

No man without a lord, diz o velho adágio inglês, mas também -e até tarde- na sociedade do Antigo Regime, nenhum artesão que não extraísse sua existência social do ofício, quase nenhum burguês que não se identificasse com seu Estado, e até mesmo quase nenhum nobre que não se definisse por sua linhagem e sua condição. (...) Esse tipo de implicação em coletivos assegurava ao mesmo tempo, a identidade social dos indivíduos e o que chamei de sua proteção próxima.” (Castel, 1998, p. 595)

Aqueles que eventualmente se desgarrassem dessa hierarquia, ou seja do pertencimento aos coletivos estratificados, não eram mais reconhecidos socialmente. Assim, a própria assistência aos pobres era condicionada ao seu pleno estabelecimento em dada comunidade e à sua subordinação ao domínio territorial de determinados senhores. Os vagabundos eram precisamente aqueles seres desengatados dessas relações de dependência e obediência que marcavam o tipo de sociabilidade da época. Eles expressam a primeira versão do que Castel (1998) chama de individualismo negativo: ou seja a experiência dos indivíduos que se tornam tais não por encontrarem um campo acolhedor de afirmação de si, mas por se acharem privados de seus vínculos coletivos.

Para o autor a questão da existência desses homens desgarrados é relativamente pouco problematizada na Idade Média até o momento em que, no século XIV se intensifica o comércio e mercadores enriquecidos passam a concorrer com os enquadramentos hierárquicos tradicionais que vão assim, aos poucos, perdendo a sua força. Esses primeiros capitalistas empregam famílias no campo, ou artesãos nas cidades, e acabam abalando a densa rede social de fidelidade e proteção. Com o enfraquecimento das antigas estruturas, cresce enormemente o número de pessoas que vagam em busca de trabalho, apontando para a necessidade de oferecer uma legitimação social para esse nomadismo dos “homens que não tem estado” (Castel, 1998, p. 598).

Com o advento do capitalismo e a promoção do contrato de trabalho, tenta-se afirmar a positividade desse desprendimento do vagabundo em relação à coletividade, como fato que supostamente lhe permitiria vender livremente a sua força de trabalho. No entanto, a antiga obrigação de obedecer aos senhores de terra foi apenas substituída pela imposição de submeter-se às condições extremamente precárias em que viviam os primeiros trabalhadores industriais. As chamadas mãos invisíveis do mercado eram, na realidade, apenas uma luta feroz pela sobrevivência social e mostraram-se incapazes de oferecer consistência à pretensão moderna de liberdade. Muitas pessoas tinham perdido suas proteções tradicionais, sendo exigido que agissem como indivíduos autônomos, embora só conhecessem dessa autonomia a miséria e a ausência de suportes.

Somente depois das grandes revoltas trabalhistas do final do século XIX na Europa serão construídos gradualmente os sistemas de direito e garantias capazes de contrabalançar, ainda que parcialmente, a incerteza do mercado como

instrumento de inclusão social (Castel, 1998 p. 601). É então que começam a ser consolidados certos suportes coletivos relativamente seguros que permitiram, de fato, uma certa liberdade individual.

Poderíamos dizer a esse respeito, voltando aos termos foucaultianos, que a apropriação da vida pelo poder com vistas a maximizar sua utilização econômica teria, nesse momento, esbarrado em certos limites importantes: ficou claro que seria impossível usar as forças vitais produtivas dos trabalhadores sem, por outro lado, acolher minimamente suas demandas através da proteção social. Teria o biopoder sofrido aqui, em alguma medida, um tipo de contra- golpe vindo das forças de resistência?

Desenvolve-se assim o Estado Social ao longo do século XX, com seu apogeu na década de 60, que permitiu um processo de inserção do trabalhador em regimes gerais de proteção. Com o surgimento do direito trabalhista, passam a ser reconhecidos certos encaixes de coletividades organizados em torno da realização de tarefas comuns. Castel (1998) aponta para a originalidade desse novo arranjo: não se trata mais da tutela do antigo regime – que impunha submissão aos senhores – mas tampouco estaríamos diante de contratos precários de trabalho que nada podem assegurar às pessoas. Teríamos agora o emprego estável capaz de oferecer realmente ao indivíduo autônomo um status e um reconhecimento via trabalho.

A sutileza dessa sociabilidade estaria talvez no fato de ela se situar no que poderíamos chamar aqui de “espaço intermediário” – para tomarmos já uma expressão winnicottiana como ilustrativa de um certo arranjo político – ou seja: numa esfera social “externa” ao indivíduo que contudo não se opõe a ele, mas, ao contrário, permite e assegura a sua individualidade. Nas palavras de Castel:

(...) Se cada um pode, sem dúvida, existir como indivíduo enquanto pessoa privada, o status profissional é público e coletivo, e esta ancoragem permite uma estabilização dos modos de vida. Tal desindividualização pode até permitir uma desterritorialização das proteções. À medida que são inscritas em sistemas de regulação jurídicas, essas novas proteções não passam necessariamente pela interdependência, mas tampouco pelas sujeições das relações personalizadas, como o paternalismo do patrão ou dos interconhecimentos que mobilizam a proteção próxima. Assim autorizam a mobilidade (Castel, 1998 p. 601).

É precisamente esse arranjo fino de um social que não rivaliza, mas, ao contrário, em boa medida dá consistência às liberdades individuais que hoje estaria em crise. Teríamos então uma configuração inédita em que devemos nos contentar com a precariedade e o desamparo como fatos supostamente inerentes à nossa existência “livre” e desprendida da coletividade. Os novos vagabundos, que não podem mais contar com o trabalho como instrumento seguro de reconhecimento e inclusão, sequer configuram mais um problema a ser resolvido, como era ainda o caso nos primórdios da era moderna. A condição permanente do homem contemporâneo é vagar indefinidamente, sem encontrar um lugar consistente para sua existência pessoal.

Nesses tempos incertos, a flexibilidade que se pede às pessoas diz respeito não só à exigência de que venham aceitar a precariedade e a instabilidade no trabalho, como também que se adaptem ao trabalho extra de uma permanente autopromoção. Hoje não basta trabalhar, é preciso saber se vender, aceitando a mudança constante e comportando-se como sujeito autônomo, capaz de virar-se sozinho e lidar com a falta de ancoragens sociais. Todo esse esforço nos é vendido como se permitisse uma liberdade inédita em relação à fixidez dos antigos empregos de longa duração, antes promovidos pelo Estado de bem-estar com seu regime de direitos.

Ocorre que, em meio a essas novas circunstâncias instáveis, a preocupação intensa consigo mesmo é menos uma forma livre de auto - expressão criativa do que um esforço para “não se afundar” (Castel, 1998 p.603). Nesse sentido, investir em si, na formação permanente, no visual atrativo e belo e na capacidade de atingir prazeres independentemente de vínculos relacionais minimamente estáveis é uma condição aparentemente narcísica, mas que se combina muito bem com as novas exigências feitas pelo mundo do trabalho. Esse narcisismo defensivo tende a se projetar também nas demais esferas da vida. Assim, nos relacionamentos amorosos e familiares a palavra de ordem é voltar-se para seus próprios interesses. No entanto temos aqui uma subjetividade que se encontra, na verdade, rendida à invasão externa na medida em que está envolvida numa luta solitária contra o desamparo.

O autor enfatiza a extrema banalização da precariedade que podemos encontrar atrás do aparente culto à individualidade:

(...) A cultura do indivíduo não está morta, e uma de suas variantes assumiu formas exacerbadas com o culto da performance da década de 80. Porém, vê-se desenvolver hoje um outro individualismo, desta vez de massa, e que aparece como uma metamorfose do individualismo “negativo”, desenvolvido nos interstícios da sociedade pré-industrial. (...) Conserva o traço fundamental de ser um individualismo por falta de referências, e não por excesso de investimentos subjetivos. Não tem muito a ver com um movimento de afirmação de si- não é necessariamente o valor do indivíduo que é prioritariamente motor num processo de individuação, talvez seja de fato a desagregação do enquadramento coletivo. (...) Se poderia ver no exemplo ideal-típico do jovem toxicômano de subúrbio, o homólogo da forma de desfiliação que o vagabundo da sociedade pré-industrial encarnava. É completamente individualizado e superexposto pela falta de vínculos e de suportes em relação ao trabalho, à transmissão familiar, à possibilidade de construir um futuro... Seu corpo é o seu único bem e seu único vínculo, que ele trabalha, faz gozar e destrói numa explosão de individualismo absoluto” (Castel, 1998 p.603).

Com sua análise histórica Castel parece estar, ao mesmo tempo, nos dizendo algo importante sobre as condições que permitem a própria experiência da individualidade: quanto mais o sujeito é confrontado com uma realidade pouco acolhedora, porque esvaziada de relações sociais consistentes, como acontece hoje, menos será capaz de sentir-se de fato como ser singular dotado de interioridade. Quanto mais referido ao desamparo inevitável, menos possibilidade de se subjetivar, mais confusão e adequação ao mundo para tentar produzir nele um lugar para si ainda inexistente (mesmo que essa adequação seja, por vezes, expressa numa explosão de violência diante das adversidades). Na reflexão do autor parece que a interioridade não nasceria a partir do confronto com uma esfera social antagônica, mas ao contrário, na medida em que o mundo pode vir ao encontro de nossos anseios subjetivos.

Ora, que social é esse, aqui valorizado como contraponto crítico para nossos impasses atuais? Ao mesmo tempo em que é externo e coletivo pode sintonizar com nossas necessidades, ao mesmo tempo em que não se confunde conosco tampouco encontra-se separado de nossa interioridade, pois é capaz de permitir a sua emergência. Estaríamos lidando com uma experiência situada a meio caminho entre o mundo interno do indivíduo e a realidade diferenciada?

Nesse novo contexto então, que tipo de referência é preciso oferecer como alternativa à atual banalização do desamparo senão a possibilidade de uma subjetividade consistentemente amparada? E como podemos pensar firmemente esse amparo se essa mesma subjetividade for vista como a sede de pulsões egoístas incompatíveis com a cultura e que portanto precisam ser forçosamente

reguladas e confrontadas com a realidade; ou se, num outro extremo, o sujeito for entendido como totalmente maleável e adaptável às condições externas ?

Novamente teríamos aqui a já referida necessidade de romper com o antagonismo indivíduo/sociedade sem cairmos num sujeito absolutamente plástico e flexível. Pensar num ambiente social capaz de uma relativa sintonia com a subjetividade, oferecendo processos de facilitação, ao invés de invasões dessubjetivantes implicaria então questionar o desamparo como aspecto inevitável da condição humana. Que instrumentos o pensamento de Winnicott poderia nos dar nesse sentido ao considerar o self sempre em relação com o ambiente, podendo este permitir ou não a sua emergência? Que vantagens podemos obter de sua concepção de uma autonomia individual dependente da sustentação externa, – ou seja uma diferenciação permitida e apoiada, e não perseguida solitariamente pelo sujeito, deixado a mercê de si mesmo?

A mesma ênfase dada por Castel à vulnerabilidade e ao desamparo do homem contemporâneo diante da falta de suportes sociais pode ser percebida também no trabalho de Bauman (2005). Na reflexão desse último autor, os problemas atuais podem ser vistos como o culminar de certas dificuldades relacionadas ao projeto moderno, com a atual falência de mecanismos que até a pouco remediavam minimamente os perigos mais radicais contidos neste. É nesse sentido que ele constata a singularidade da experiência de depressão daqueles que pertencem hoje à chamada “geração X”, constituída de rapazes e moças nascidos na década de 70, na Europa ocidental dita desenvolvida. Tal contextualização histórica não impede contudo que a problemática vivida por essas pessoas ilumine também alguns problemas mais gerais de nosso tempo.

Essa geração seria paradigmática de uma experiência humana inédita e sem precedentes, isso porque para além de se sentirem meramente desempregados – termo que na modernidade ainda se relacionava a uma exclusão passageira em relação à vida social- muitos desses jovens se sentem de fato redundantes, ou seja, à beira de um estado permanente de exclusão. A eles é recomendado que sejam tolerantes e pouco exigentes em relação ao trabalho, que deixem de relacionar o emprego com um projeto de vida e com uma garantia de segurança a longo prazo, devendo tratá-lo apenas como uma oportunidade a ser aproveitada no aqui e agora. O sentimento de redundância vivido por essa geração marcaria assim a transformação de uma sociabilidade que ainda se baseava num projeto

minimamente inclusivo, para uma outra, em que a descartabilidade dos sujeitos torna-se um problema sem solução, a ser aceito como fato da existência.

A idéia moderna de progresso, nos diz o autor, teria sempre implicado certos imperativos significativos que embora variáveis no tempo, precisariam ser seguidos por todos para que se chegasse à boa sociedade. No entanto, até a pouco, todos entendiam que esse progresso ainda implicava o projeto de uma inclusão de cada um via trabalho. Em tal contexto, os desempregados eram aqueles que, em breve, deviam ser chamados de volta ao emprego, constituindo assim um contingente de mão de obra de reserva.

Muito distintamente destes, os redundantes de hoje vivem permanentemente na condição de refugio humano: pessoas dispensáveis, que na falta de recursos tornam-se também consumidores falhos numa sociedade de consumo, sendo portanto afastados do único jogo social disponível (Bauman, 2005, p.22). Vivem assim ao sabor das circunstâncias incertas, e mesmo quando sua sobrevivência biológica é minimamente assegurada por ajudas assistenciais paliativas, sua sobrevivência social não chega a ser consistentemente garantida. Referindo-se à singularidade da experiência vivida por essas pessoas, Bauman nos fala:

A geração X tem amplas razões para sofrer de depressão. Mal acolhida, na melhor das hipóteses tolerada, firmemente assentada do lado receptor da ação socialmente recomendada ou aceita, tratada nos casos mais positivos como objeto de benevolência, caridade e piedade (consideradas, para jogar sal na ferida, imerecidas) mas não de ajuda fraterna, acusada de indolência e suspeita de intenções iníquas e inclinações criminosas, essa geração tem poucos motivos para tratar a sociedade como um lugar digno de lealdade e respeito (Bauman, 2005 p. 22).

Nesse sentido, se as gerações anteriores podiam por um lado se debater com a fixidez das normas necessárias para a admissão na sociedade de produtores -com seus projetos de carreira mais ou menos estabelecidos- as suas trajetórias não eram, como agora, absolutamente cercadas de risco. No passado, quando certas prescrições eram seguidas, o lugar de cada um era minimamente alcançado; agora, muito distintamente, as regras de inserção social deixam de ser confiáveis, na medida em que mudam a todo instante.

Para Bauman (2005), apesar do ineditismo dessa situação, podemos também encontrar elementos para pensar a redundância experimentada pela

geração X já no próprio projeto moderno que concebe o processo criativo sempre numa perspectiva de descontinuidade com a natureza, implicando então a geração inevitável e permanente de refugo. Este último é entendido como o lixo humano e material que acaba se apresentando como o resto indesejável e impuro de toda atividade produtiva.

Se a noção de projeto implica a criação do novo, ou seja a alteração transformadora das coisas, existiriam para o autor duas formas de realizá-lo: segundo o modelo da agricultura e segundo aquele da mineração – sendo que a modernidade vai encontrar seus fundamentos nessa última forma de conceber o projeto. Na agricultura teríamos a representação de um crescimento sem perdas, um processo criativo em continuidade com a natureza: um grão é substituído por outro, à morte do que é plantado segue-se o seu replantio e com isso o seu renascimento. Além disso não é preciso produzir violentamente as condições para o processo criativo, pois essas já se apresentam no ambiente natural. Muito distintamente, na mineração teríamos a representação da descontinuidade: o novo não pode nascer sem que algo seja jogado fora, descartado ou destruído violentamente (o que resulta numa produção que envolve o refugo). Ocorre uma dissociação entre o produto esperado e qualquer coisa que se coloque no caminho: metais puros só podem ser obtidos retirando destes a matéria indesejada (Bauman, 2005 p.31). Nessa lógica, aquele que cria se opõe em boa medida a uma realidade antagônica que precisa ser modificada a qualquer preço. A beleza e a harmonia só podem ser geradas na medida em que ocorre a destruição e a conseqüente produção de lixo. Este por sua vez, deve ser permanentemente separado e afastado do produto obtido.

Aproximando a discussão de Bauman da reflexão de Foucault, poderíamos dizer que a tentativa moderna de criar uma sociedade harmônica, tratou a singularidade de cada um como o refugo inevitável de seu projeto de saúde e bem-estar social. A defesa da vida implicava, como vimos, nos livrarmos das “impurezas” da própria vida em sua aleatoriedade e diversidade. Em nome de criar uma economia que viria a incluir cada vez mais pessoas, seria contraditoriamente necessária à dinâmica da exclusão: seja daqueles que em tal contexto não encontrariam trabalho, ou daqueles que só poderiam ser tratados como produtores quando sacrificassem a si mesmos e se deixassem regular pela norma disciplinar.

Bauman (2005) também parece estar se referindo a fortes mecanismos regulatórios ao apresentar a guerra moderna permanente contra a natureza - tanto a natureza externa quanto a interna - visando sempre à produção de algo novo e melhor. Violentamos o ambiente e a nós mesmos na tentativa de alcançar certos benefícios prometidos, sempre distantes de nossa realidade. Além disso, para o autor, ao buscarmos formas novas de solucionar o problema do refugo, acabamos gerando mais refugo, numa espécie de círculo vicioso. O lixo moderno incluiria assim a proliferação de projetos numa tentativa sempre frustrada de se livrar desse lixo, seja ele um conjunto de homens dispensados do trabalho, os restos concretos da produção capitalista ou o excesso de informações em nossa era tecnológica avançada. Uma vez que a modernidade pretende claramente impor o mundo transcendente dos projetos sobre a realidade das coisas e das pessoas, entendemos que tudo aquilo que resiste a esse processo deva ser alvo de novos projetos, novas pranchetas e novos controles.

Na base desse processo encontra-se a idéia de que o bem maior só pode ser adquirido por um alto preço, os benefícios do processo criativo implicando sempre as conseqüências indesejáveis da geração de refugo. Em meio aos efeitos dessa dinâmica, aquele que nos interessa mais de perto é a intensa produção de refugo humano, ou seja, a exclusão dos sujeitos, que acabam privados de um pertencimento consistente à comunidade humana. A transcendência do projeto se radicalizaria assim a tal ponto que todos nos tornamos lixos potenciais da economia mundial avançada; somos agora chamados a desistir de qualquer inclusão e amparo significativos, assumindo a total precariedade de nossa existência.

Essa radicalização atual da problemática ligada ao modo de vida moderno se deve para Bauman à sua difusão hoje ampliada em escala planetária. Ele nos mostra como as regiões antes pré-capitalistas que funcionavam como “escoadouros do lixo humano”, para onde iam os supranumerários das nações que primeiro se modernizaram, não podem mais funcionar dessa forma. Quando ainda era possível levar pessoas para as áreas ditas vazias, aqueles desempregados que, ao contrário, ainda permaneciam em seus países de origem, podiam ser logo reabsorvidos à sociedade do trabalho, processo que então permitiu o ideal de um Estado inclusivo. Agora contudo, os homens “redundantes” não mais podem ser escoados, pois aquelas regiões já se modernizaram, aderindo também à produção

massificada de refugio humano. Os sujeitos dispensáveis podem ser encontrados em todo o mundo ao lado daqueles que ainda preservam o seu lugar social. Dessa forma a linha divisória entre os que estão dentro e os que são redundantes torna-se bastante apagada. A destinação ao lixo “deixa de ser o problema de parte da população para tornar-se o destino potencial de todos” (Bauman, 2005 p.91).

Essa recente exacerbação da lógica moderna de exclusão tem ainda como conseqüência a emergência de um modelo de Estado meramente punitivo. O discurso sobre a segurança ganha força, e amplia crescentemente o escopo dos indivíduos supostamente perigosos, chegando mesmo a fabricá-los com a forte participação da mídia e a exploração dos medos latentes. Dessa forma tenta-se justificar as guerras “legítimas” contra o terrorismo e também as ações policiais contra pobres marginalizados ou imigrantes. Procura-se aqui ocultar a falência das proteções, colocando em foco um objetivo aparentemente mais viável do que a interferência na dinâmica econômica reificada: a punição e repressão dos sujeitos isolados que seriam supostamente violentos, independentemente de seu contexto de vida.

A partir dessa análise, notamos que tanto Bauman como Castel enfatizam o caráter gerador de desamparo da modernidade capitalista: ambos entendendo que a industrialização abalou formas tradicionais e familiares de pertencimento coletivo lançando o sujeito em experiências de extrema vulnerabilidade, na qual são reduzidos a restos inúteis da dinâmica econômica. Se Castel sinaliza para a dissolução atual das tentativas anteriores de revogar essa vulnerabilidade do sujeito através das proteções sociais, Bauman nos mostra como tal dissolução decorre da generalização mundial da lógica geradora de refugio humano a partir da saturação daquelas áreas para onde antes ainda se podia “exportar as pessoas”.

Ao mesmo tempo, se nos damos conta que a atualidade sugere uma intensificação dessa lógica moderna, não podemos mais evitar questioná-la, pois ela parece ter agora assumido uma tal hegemonia que encontra-se claramente ameaçada de afogar-se em seus próprios dejetos. Hoje não há mais como fugir da tarefa de vislumbrar o processo criativo, de modo que este não implique mais a geração inevitável de refugio na tentativa de transcender a natureza das coisas e das pessoas. Uma criação menos referida à descontinuidade, à perda, e à necessária interferência violenta para viabilizar o novo. Um processo que se daria

mais em continuidade com um mundo que *deixa-se ser criado* e que portanto ampara, ao invés de excluir aquele que cria.

Penso aqui que o trabalho de Winnicott, pode oferecer um nítido contraponto à forma moderna de entender o processo criativo. Para o autor, como veremos em detalhe, não criamos uma realidade natural ou humana que precisa ser violentamente conquistada para que se dobre às nossas necessidades, mas ao contrário, um mundo que pode já se apresentar como acolhedor, pois embora esteja fora de nós, pode também vir ao encontro de nossos anseios. Para ele criar não é lidar com condições pouco sintônicas, aceitando a descontinuidade, a perda, a necessidade de construir estratégias para lidar com a falta e o sacrifício pessoal daí decorrente. Nesse sentido não precisamos necessariamente excluir a nós mesmos e aos outros como refugio dos objetivos perseguidos. Criar é antes encontrar o que no mundo já se oferece ao próprio gesto criativo, e não lutar solitária e onipotentemente contra a impossibilidade da criação.

Se na Modernidade fomos levados a aceitar o jogo frustrante de tentarmos, sem sucesso, fabricar em todo lugar uma sintonia entre nós e o mundo, Winnicott nos diz que tal sintonia não pode ser forçosamente fabricada mas sim encontrada no ambiente facilitador. A criatividade para ele se perde toda vez que se precisa lançar mão de estratégias para lidar com circunstâncias adversas que impedem a sua expressão. Assim, o “projeto” winnicottiano implica revogarmos a aspiração onipotente de conquista da natureza e dos homens, e sugere, ao invés disso, a valorização dos encontros possíveis. Uma retomada do modelo da agricultura que enfatiza a continuidade como contraponto ao modelo descontínuo da mineração? Talvez. Com certeza uma tentativa de questionar a máxima hegemonia da lógica instrumental moderna cujos impasses não podem mais ser disfarçados.

1.4

Desafios do contemporâneo para a prática psicanalítica

O que determinará o lugar da psicanálise no cenário social das próximas décadas será sua capacidade de atualizar aquilo que está na origem de sua clínica: a sustentação de um campo de prática que põe qualquer tipo de experiência humana sob o crivo da interrogação” (Bezerra Jr, 2002. p 238)

As contradições que a modernidade nos trouxe e que, como vimos, teriam alcançado seu ponto de crise na atualidade, foram até agora pensadas tanto em termos do tratamento dado à vida humana no contexto do biopoder quanto em termos da ambigüidade com que foram tratadas a liberdade e autonomia individuais, ao mesmo tempo reconhecidas e negadas na dinâmica capitalista. Embora se tenha pensado uma governabilidade política em nome da vida e do bem-estar de todos, as vidas singulares foram extremamente controladas para servirem a certos fins econômicos transcendentais. Esse aspecto se apresenta hoje muito intensamente no modo como os ideais mercadológicos passam a regular quase todos os aspectos da existência humana. Por outro lado, embora se tenha aspirado, na aurora da modernidade, a libertação do indivíduo em relação às obediências externas, essa aspiração esteve também desde então ameaçada pela falta, em maior ou menor grau, de contextos sociais capazes de lhe dar sustentação.

Diante dessas constatações, quando nos voltamos para a psicanálise lembrando que seu desenvolvimento se dá em meio às transformações e desafios de seu tempo, podemos entender que ela também corre o risco de reproduzir as contradições modernas acima mencionadas. Como oferecer alternativas para um tipo de poder que afirma e nega ambigüamente a vida sustentando um referencial teórico que defende o antagonismo entre as pulsões e a necessidade de regulá-las para viabilizar a vida social? Como ancorar a autonomia e a liberdade individuais em suportes externos efetivos se o desamparo é considerado como um fato intransponível da existência, inerente ao processo de subjetivação?

Ao mesmo tempo, se a psicanálise pode herdar tais contradições, que impacto pode sofrer a partir da emergência dos novos quadros clínicos que vem despontando recentemente? Essas novas manifestações talvez estejam

denunciando precisamente o culminar dos impasses característicos do modo de viver moderno. Os novos sofrimentos poderiam então convidar os psicanalistas a se reposicionarem criticamente em relação às ambigüidades presentes em sua própria herança histórica, de modo a oferecer no *setting* um claro contraponto às invasões que a realidade social nos impõe.

Benilton Bezerra (2002) descreve com precisão certas mudanças nas manifestações sintomáticas que nos indicam a crise do que entendemos até agora como interioridade psicológica. Nesse sentido, enfatiza que a experiência de existir como indivíduo é contingente, apoiada num acaso historicamente datado e bastante sutil. Além das estruturas de cuidado oferecidas até há pouco pelo Estado social, estiveram também em jogo outras experiências fundamentais na construção e consolidação dessa interioridade que aparece claramente nos primórdios da clínica psicanalítica. O autor menciona por exemplo a influência da literatura na construção de um mundo interior profundo e rico em sentimentos, bem como a presença da medicina moderna que passa a localizar no interior do indivíduo a causa de sua doença e a fonte maior de saber sobre ela.

Hoje contudo com o dismantelamento do modelo político econômico e as exigências de performance e competitividade relacionadas a um período histórico de pós-proteções, os indivíduos são chamados a funcionar como verdadeiros empresários de si mesmos. Em tal contexto as questões que emergem na clínica são menos da ordem do conflito em relação às normas sociais (problemática que esteve bastante presente durante o período em que a psicanálise nasceu e se consolidou) e mais da ordem da ausência de um sentimento de continuidade da existência pela falha do ambiente social em oferecer reassguramento facilitador (Bezerra Jr, 2002 p.237). O paciente apresenta seu mal-estar menos como a experiência de uma interioridade que lhe causa incômodo do que como uma performance insuficiente e disfuncional em relação às competências socialmente esperadas.

O novo sujeito quase totalmente permeável à exterioridade, voltado intensamente para as demandas vindas de fora, apresenta-se muitas vezes esvaziado de sentimentos, afetos e desejos e envolve-se numa busca permanente para alcançar a imagem corporal ideal e os mais intensos prazeres sensoriais. As novas identidades se pautam cada vez mais em ideais de corpo e saúde perfeitos e não mais em posicionamentos sociais, familiares ou valores políticos (Bezerra Jr,

2002 p. 234). Muitos sujeitos parecem, nesse contexto, exigir de si mesmo uma visibilidade social permanente como pré-requisito de sucesso, não podendo chegar a desenvolver uma experiência mínima de intimidade necessária ao encontro analítico. São pessoas que chegam até a análise pedindo, muitas vezes, com urgência um “concerto de si” de modo que possam, tal como uma máquina, continuar funcionando. Almejam atingir a suprema plasticidade e flexibilidade exigidas no mercado e esperam do psicanalista intervenções imediatas nesse sentido. Não se trata mais portanto de buscar o antigo reposicionamento pessoal, mas a mera adaptação às diversas solicitações.

Essa subjetividade de superfície pode nos sugerir, em suas formas mais extremas, uma apropriação maciça da vida singular pelos mecanismos de poder. Além disso aponta para a “morte” do indivíduo, no momento mesmo em que ele é aparentemente tão valorizado como capaz de lidar onipotentemente com os riscos de sua existência solitária. Em última instância, o que esses pacientes parecem denunciar é a impossibilidade de experimentar uma existência diferenciada e autônoma, devido à falta de condições externas que suportem e permitam a emergência de um si mesmo consistente.

O vazio existencial, expresso nos novos sintomas, nos leva a uma constatação fundamental cujas implicações precisam ser cuidadosamente compreendidas: a de que a interioridade não é um dado universal e depende portanto de nuances históricos finos que venham sustentar sua emergência. Como desdobramento dessa noção de interioridade como dependente de certos contextos capazes de permití-la (Bezerra Jr 2002), teríamos, talvez, a necessidade de considerar claramente as condições facilitadoras indispensáveis para a emergência da subjetividade, o que pressupõe, a meu ver, um nítido contraponto a uma concepção que afirma tanto o desamparo como mola central do processo de subjetivação quanto o necessário confronto do sujeito com normas que regulem a sua vida ao invés de acolhê-la.

O novo paciente que não pôde “chegar a existir” nos convoca muito claramente a viabilizar no *setting* (e também na vida social) os espaços minimamente acolhedores para a emergência de sua singularidade. No entanto, a psicanálise, que herda da modernidade uma concepção de existência individual em grande parte centrada na experiência de desamparo, não se mostra preparada

para trabalhar nesse sentido (tanto mais quando o peso teórico do desamparo não pode mais ser contrabalançado na prática por proteções sociais efetivas).

O remédio que a psicanálise tem oferecido pode muitas vezes apoiar-se na mesma referência à falta inevitável que parece estar na própria base dos novos sofrimentos. A suposição de um antagonismo entre pulsões disruptivas de um lado, e as leis da cultura necessariamente repressoras do outro, não permite outra relação do indivíduo com seu ambiente senão aquela pautada na descontinuidade e separação entre eles. Quando chegamos a adotá-la até o final somos inevitavelmente chamados a responsabilizar o paciente por sua atual impossibilidade de subjetivar-se.

Ao invés de convocarmos à força a interioridade de volta ao palco, confrontando o sujeito com o desamparo, o desafio portanto seria o de pensar alternativamente essa interioridade como uma experiência dependente de certas condições, ao mesmo tempo externas, porém também internas, porque propiciadoras de sua emergência. Nesse sentido estaríamos, por um lado, externalizando nossa concepção de subjetividade, entendendo-a em continuidade com o ambiente que venha a ampará-la, e ao mesmo tempo, delimitando nesse mesmo espaço exterior as suas possíveis fronteiras, na medida em que acenamos para aquilo que pode ou não lhe ser facilitador.

Quando tomamos essa direção, escolhemos uma rota de jornada. A pergunta a ser aprofundada agora é: em que medida o pensamento de Winnicott pode nos servir como instrumento útil para seguirmos caminho?

2

O ambiente facilitador em Winnicott: uma alternativa para o desamparo e a regulação na experiência subjetiva

Diante do quadro histórico descrito no primeiro capítulo percebemos a clara necessidade de questionar a suposta inevitabilidade tanto da regulação quanto do desamparo, já que temos aí a base do estado de coisas que queremos criticar. A idéia de um desenvolvimento social que se colocaria sempre em posição antagônica em relação aos indivíduos, exigindo seu controle permanente, impede uma concepção de subjetividade mais plenamente amparada, cuja vida possa se expressar de forma mais espontânea e menos regulada pelos mecanismos do biopoder. A noção de uma interioridade que nasce necessariamente do confronto com a cultura não responde à necessidade, hoje premente, de criticarmos a atual ausência de suportes acolhedores para a sua plena emergência.

É nesse sentido que a obra de Winnicott será explorada nesse capítulo, ou seja como concepção que, enfatizando os contextos de facilitação, propõe mais claramente a emergência de um indivíduo fundamentalmente amparado por seu ambiente social. Winnicott nos permitirá então questionar o antagonismo freudiano clássico entre as pulsões sexuais e agressivas, por um lado, e as exigências culturais por outro, enfatizando a idéia de uma realidade social que, apesar de externa ao sujeito, pode ser paradoxalmente vivida em continuidade com suas necessidades.

2.1

Uma psicanálise sem pulsão de morte

O conceito de instinto de morte poderia ser descrito como uma reafirmação do princípio do pecado original. (...) Tanto Freud, quanto Klein evitaram assim procedendo, a implicação plena da dependência e, portanto, do fator ambiental. Se a dependência realmente significa dependência, então a história de um bebê individualmente não pode ser descrita apenas em termos do bebê. Tem que ser escrita também em termos da provisão ambiental que atende a dependência ou que nisso fracassa. (Winnicott 1975 c p.102).

O que queria Winnicott ao abrir mão da pulsão de morte? Segundo o que ele nos diz claramente nesta passagem, tratava-se da intenção de chegar a um reconhecimento pleno da dependência no processo de constituição da subjetividade. Ao desistirmos de uma força interna antagônica em relação à vida e ao encontro com o outro, análoga à idéia de pecado original, seria possível pensar mais livremente num ambiente que se colocasse em continuidade com os anseios individuais sem ameaçar a sobrevivência da sociedade. Trata-se assim de romper com a lógica binária que opõe natureza e cultura, vida espontânea e vida social, indivíduo e coletividade, abalando com isso a idéia de um sujeito necessariamente confrontado com o mundo externo e portanto desamparado.

Rejeitar a pulsão de morte é rejeitar uma agressividade incapaz de satisfazer-se plenamente na relação com o outro, pois busca uma ausência absoluta de tensões ligada ao retorno da vida ao inorgânico. Tal objetivo, entendido em sua radicalidade, acabaria se apresentando como um perigo permanente aos vínculos sociais (Freud, 1920; 1930). Abandonando tal conceito, Winnicott (1950-5) vai nos dizer ao contrário, que o impulso vital interno, única força dinâmica por ele reconhecida, pode se satisfazer plenamente no encontro com o mundo e com a alteridade. Trata-se portanto de uma agressividade integrada à força vital e capaz de harmonizar-se com certo nível de resistência e tensão, colocadas pelos parceiros sociais. Estas últimas convidam o sujeito a agir no ambiente de modo a dominá-lo e alcançar assim a satisfação de suas necessidades. O paradoxo fundamental que acompanha o autor em seu trabalho emerge então da constatação de que a oposição externa, dependendo de como é apresentada ao indivíduo, pode ser ao mesmo tempo o lugar por excelência onde se expressa o gesto espontâneo que parte do mundo interno. A esse respeito, ele nos diz:

Os impulsos agressivos não produzem qualquer experiência satisfatória, a não ser que haja oposição. (...) (Winnicott, 1950-5 p. 370)

Além disso um excesso de oposição introduz complicações que tornam impossível a existência de um indivíduo que, tendo um potencial agressivo, consiga fundi-lo ao erótico” (ibid p. 371)

Notamos que essa espécie de *oposição sintônica* que o mundo pode oferecer - ou essa *externalidade interna* que nos permite pensar num campo

transicional entre o interno e o externo- não é contudo confundida com certos obstáculos ambientais que Winnicott denuncia como sendo pouco facilitadores. Estes sim, por oferecerem resistências excessivas ou fracas demais à força vital, acabariam por impedir os avanços criativos do indivíduo deixando-o claramente exposto ao desamparo.

Para entendermos um pouco mais profundamente o que pode significar essa inovação conceitual retomamos aqui brevemente a forma bastante diferente com que Freud entende a agressividade como manifestação primária da pulsão de morte.

Em 1920, em seu célebre *Além do princípio do prazer*, o autor chega à hipótese de uma pulsão de morte ao confrontar-se na clínica com o caráter bastante repetitivo e conservador de certos sintomas neuróticos que resistiriam, à todo custo, aos esforços realistas do trabalho analítico. Se o princípio do prazer corresponderia a uma tendência básica do aparelho psíquico no sentido de reduzir ao máximo o nível de tensão proveniente de estímulos internos e externos, seu destino seria, em princípio, transformar-se num modesto princípio da realidade. Sob influência deste último, o organismo poderia adiar a descarga de tensões, usando parte da energia acumulada para empreender ações específicas no mundo, ações estas que tornariam viável algum nível de descarga energética e portanto de satisfação prazerosa. Contudo, o caráter fortemente pulsional dos sintomas neuróticos- que parecem desconsiderar todas as exigências objetivas - fez com que Freud identificasse neles uma outra força fundamental que trabalharia contra essa transformação do princípio do prazer em princípio da realidade. Da mesma forma como tais sintomas, também a brincadeira de crianças e os sonhos das neuroses traumáticas revelariam um caráter repetitivo que desprezaria claramente aquelas condições indispensáveis para a obtenção do prazer.

No esforço de compreender a origem dessa inflexibilidade da pulsão diante das demandas realistas, Freud vai se reportar à psicologia individual onde chegará a localizar o caráter primário daquilo que chamou de pulsão de morte. Nesse momento o autor parece tomar um caminho em direção ao mundo interno e não tanto ao que poderia ter sido adverso no mundo externo de modo a produzir o fechamento do indivíduo na repetitividade de seu sintoma. Tal como ele nos apresenta em 1920, a tendência para o retorno ao inorgânico e para a redução mortificadora das tensões seria ainda mais primitiva do que a pulsão de vida que a

ela se opõe. Esta última já envolveria os esforços do indivíduo em domar a pulsão primeira de morte, aceitando certo nível de tensão vital necessária para a realização das ações motoras que visam a satisfação. (Freud, 1920, p. 83 e 84).

Nesse mesmo trabalho o autor apresenta com clareza o seu novo dualismo pulsional: a oposição não será mais aquela entre a preservação do ego e da espécie – esta última envolvendo os impulsos sexuais – tal como postulou em 1910 - nem tampouco aquela entre as catexias do ego e de objeto, ambas de natureza libidinal, como pensou em 1914. Agora o antagonismo que emerge é aquele entre as forças que impelem o organismo para a morte e aquelas outras que preservam a vida tanto do indivíduo quanto da espécie, operando para isso um trabalho de ligação e cooperação entre as unidades vivas – fundamento também da sociabilidade humana.

Em 1930, quando escreve o *Mal-estar na civilização*, Freud indica claramente que o caráter necessariamente coercitivo da civilização sobre o indivíduo não pode chegar a ser plenamente explicado sem a idéia de pulsão de morte, implicando esta a existência de uma agressividade humana fundamentalmente anti-social. Para ele, até mesmo as restrições à sexualidade só poderiam ser compreendidas, até o final, se considerássemos também esta força, que faria com que o sujeito tendesse a recusar as tensões inerentes à vida e, junto com elas, também as parcerias sociais mais amplas, fixando-se em duplas amorosas fechadas em si mesmas. Freud parece expressar essa mesma visão quando nos diz que se a repressão à sexualidade por parte da cultura é inevitável, isso se daria em função da inércia da libido, que faz o sujeito relutar em abrir mão de objetos e posições anteriores. Tal inércia, por sua vez só teria sentido porque associada a uma força agressiva primária, antagônica em relação às associações maiores, que tende portanto a fechar as pessoas em parcerias amorosas duais, avessas aos laços extensivos que sustentam a coletividade.

Em certo momento ele nos diz:

A civilização tem de utilizar esforços supremos para estabelecer limites para os instintos agressivos do homem e manter suas manifestações sob controle por formações reativas. Daí os métodos destinados a incitar as pessoas a identificações e relacionamentos amorosos inibidos em sua finalidade, daí a restrição à vida sexual e também o mandamento ideal de amar ao próximo como a si mesmo (este é justificado pelo fato de nada mais ir tão fortemente contra a natureza original do homem) (Freud, 1930, p.134).

Se a agressividade em Winnicott perderá seu caráter disruptivo em relação ao social por dissociar-se da pulsão de morte e vincular-se a uma força que anseia pela alteridade ao invés de recusá-la, em Freud a agressividade constitui uma ameaça intransponível e constante aos esforços da civilização, justificando portanto as coerções sociais inevitáveis a serem exercidas sobre os indivíduos. Nesse último caso essa força parece tornar-se a base de um egoísmo profundo que invade também as manifestações da sexualidade, constituindo um perigo permanente a solicitar controle. São vários os trechos em que esse antagonismo fundamental entre indivíduo e civilização aparece no texto de 1930:

A Inclinação para a agressão constitui no homem uma disposição instintiva original e auto-subsistente, e retorno à minha opinião de que é o maior impedimento à civilização (...) (Freud, 1930 p.144)

A civilização constitui um processo a serviço de Eros cujo propósito é combinar indivíduos humanos e isolados, depois famílias e depois raças e povos em uma única grande unidade da comunidade. Essas reuniões de homens devem ser libidinalmente ligadas umas às outras (...) Mas o natural instinto agressivo, a hostilidade de cada um contra todos e de todos contra cada um se opõe a esse programa. (ibid p.145).

Notamos que a pulsão de morte, fonte primeira da agressividade para o autor, embora represente uma força que é parte fundamental de nossa natureza, tendo assim, supostamente um lugar permanente no modo de viver humano, ameaça ao mesmo tempo essa mesma vida da qual faz parte – seja aquela do indivíduo ou da espécie – de onde a necessidade de dominá-la numa luta permanente pela sobrevivência:

A civilização representa a luta entre Eros e a morte, entre o instinto de vida e o instinto de destruição, tal como ela se elabora na espécie humana. Nessa luta consiste essencialmente toda a vida, e, portanto, a evolução da civilização pode ser simplesmente descrita como a luta da espécie humana para a vida. (Freud, 1930 p.145)

Ora, se lembramos o que nos diz Foucault sobre a necessidade do biopoder de produzir nas práticas e nos discursos uma sexualidade supostamente perigosa à vida porque movida por um impulso mortal de trocá-la inteiramente pelo sexo (Foucault, 1976a p. 146), percebemos os possíveis efeitos libertários do abandono do conceito de pulsão de morte no pensamento winnicottiano. Se o biopoder precisa supor a crença num perigo mortal situado no interior dos indivíduos para

justificar os controles constantes destinados a proteger nossa sobrevivência coletiva como espécie, abalar tais controles passaria necessariamente por abalar essa idéia fundamental de que no interior da própria vida há algo que trabalharia sempre contra ela.

Winnicott pensou a meu ver dentro dessa linha alternativa. Supôs uma noção de vitalidade individual – que inclui também a sexualidade – como sendo uma agressividade que não ameaça a vida coletiva, mas, ao contrário lhe serve de sustentação. Um impulso primordial cujo objetivo fundamental não será mais o da descarga total de excitações ligada à morte, mas sim o de encontrar as boas resistências ao movimento pessoal de expansão criativa. Estas não podem ser nem excessivamente opositoras – pois dessa forma nada é criado – nem por demais flexíveis, pois assim não sustentam a necessidade do indivíduo de encontrar a externalidade para nela exercer sua criatividade.

Na medida em que essas *boas resistências* só podem ser oferecidas, pelo manejo humano daqueles que expressam eles mesmos a sua própria vitalidade⁴, a agressividade passa a ser uma força que anseia potencialmente pelo encontro social, contribuindo para a sua força, ao invés de recusá-lo:

A principal idéia que este estudo da agressividade veicula é que se a sociedade está em perigo, a razão disso não se encontra na agressividade do homem mas na repressão da agressividade pessoal dos indivíduos. (Winnicott, 1950-5, p.355).

E pouco adiante, ele nos diz:

A confusão existente se deve ao fato de, às vezes usarmos o termo agressão quando queremos dizer espontaneidade. O gesto impulsivo se estende para fora e se torna agressivo, quando é atingida a oposição (...) é esta impulsividade e a agressão que se desenvolve a partir dela, que faz com que o bebê necessite de um objeto externo, e não apenas de um objeto que o satisfaça. (ibid p.373).

Uma agressividade que busca a externalidade do mundo e precisa da presença viva do outro para satisfazer-se não opera mais no registro da pulsão de

⁴Esse ponto de vista foi desenvolvido por Winnicott em vários momentos, entre eles podemos mencionar o trabalho *O brincar, a atividade criativa e a busca do eu* (Winnicott, 1975 p. 80) no qual ele afirma claramente que a brincadeira precisa situar-se na “superposição das áreas lúdicas” entre as pessoas envolvidas, implicando que os parceiros em questão estejam obtendo uma satisfação compartilhada e não restrita a apenas um deles.

morte que trabalha basicamente pela redução energética total. Na medida em que a sexualidade em Winnicott é também permeada por essa força vital que anseia pela alteridade, a idéia de um sexo socialmente disruptivo, tal como produzida segundo Foucault pelos discursos normativos que participam dos dispositivos do biopoder, fica também abalada. Agora no lugar do sexo como perigo social, chamando permanentemente a regulação porque ligado à ameaça de morte, temos uma sexualidade que não mais recusa narcisicamente a oposição que o outro lhe oferece, mas pode justamente ansiar por ela.

Como o autor nos diz na passagem abaixo:

Talvez seja verdade que, na relação sexual adulta e madura, não é a satisfação puramente erótica que necessita de um objeto específico. É o elemento agressivo ou destrutivo do impulso fundido que fixa o objeto e determina a necessidade que se sente da presença, da satisfação e da sobrevivência reais do parceiro. (ibid p.373).

É dentro dessa nova abordagem onde o externo não é necessariamente antagonico em relação ao movimento espontâneo interno, onde a vitalidade criativa de uma pessoa -seja ela sexual ou de outro tipo- não se opõe radicalmente a de outra, que estudaremos o nascimento da subjetividade em Winnicott. Passaremos então pelos seus diversos momentos de constituição: o objeto subjetivo, as experiências transicionais e o uso de um objeto, enfatizando o constante retorno desses momentos ao longo da vida e a importância permanente do ambiente que inclui, muito além da família, também o contexto social mais amplo.

2.2

O objeto subjetivo

O encontro inicial do indivíduo com o ambiente em Winnicott se dá a partir da compatibilidade potencial entre suas necessidades primeiras e o mundo tal como este se apresenta no manejo sensível da mãe ou de seu substituto⁵. Como

⁵Fica claro daqui em diante que quando usar a palavra mãe, não estou me referindo exclusivamente à mãe biológica, mas a qualquer um que venha a desempenhar as funções de cuidado descritas a seguir. Ao mesmo tempo, embora fale de diversos momentos do desenvolvimento, estes podem ser entendidos como formas de relação com o mundo que se espalham por toda a cultura, nos acompanhando também na maturidade para além da primeira infância.

esse mundo oferecido ao bebê pode ser experimentado como fenômeno subjetivo criado por ele? Na medida em que o autor dispensa a idéia de uma recusa primária da externalidade pelo anseio de descarga completa de tensões, torna-se viável conceber uma realidade que é ao mesmo tempo parte fundamental das necessidades subjetivas.

Contudo se essa realidade precisa se fazer presente desde o início, e como tal deva já oferecer certo nível de resistência à força vital criativa, é importante, nesse primeiro momento, que tal resistência seja bem pequena: ou seja que a mãe se adapte sensivelmente às necessidades singulares de seu filho, sendo por ele sentida como parte indiferenciada de seu self. O contraste fundamental que o autor faz aqui é entre ser e reagir, entre a vida podendo fluir como continuidade e encontrando o ambiente adaptado e aquela outra que, de modo distinto, emerge respondendo às intrusões perturbadoras. Em suas palavras:

Surge a pergunta: de que maneira será feito o contato? Como parte do processo vital do indivíduo, ou como consequência da intranquilidade do ambiente? Digamos que a adaptação ativa seja quase perfeita. (...) O movimento do próprio indivíduo(...) descobre o ambiente. Isto, repetido se transforma num padrão de relacionamento. Num caso menos feliz, o padrão de relacionamento se baseia no movimento do ambiente. Isto merece o nome de intrusão que é imprevisível por não ter relação alguma com o processo vital do próprio indivíduo. (Winnicott, 1990, p.148 e 149).

Esse contraste entre ser e reagir, entre existir e ser invadido acompanha o autor mesmo quando ele trata de momentos mais tardios do desenvolvimento, quando a adaptação ambiental torna-se em certo sentido menor e a objetividade do mundo se faz mais presente. Mantendo essa diferença fundamental entre uma vitalidade que encontra espaço para fluir e outra que precisa lidar basicamente com condições adversas, ele nos permite enfatizar claramente tanto o amparo real passível de ser oferecido ao indivíduo quanto a espontaneidade da vida em oposição ao desamparo e à reatividade.

No início é a sensibilidade extrema da mãe e sua capacidade de ir ao encontro das necessidades do bebê que permitirá a ele experimentar o cuidado que recebe como se fosse uma criação sua. Nesse momento o manejo ambiental satisfatório será experimentado como algo que, do ponto de vista do lactente, faz parte dele. A expressão *objeto subjetivo* ilustra de modo bastante preciso esse

paradoxo: a criação pessoal só pode ser sentida como tal quando sustentada pelo cuidado real “externo” que o indivíduo recebe efetivamente do mundo.

Quando o bebê, numa primeira mamada teórica é movido por suas necessidades, ele desenvolve um senso de expectativa de algo que possa vir a satisfazê-lo. Em torno desse momento, a mãe oferece o seio e os demais aspectos do cuidado de modo especialmente sintônico. Assim ela lhe permite a *ilusão* de que foi a sua necessidade que criou a realidade apresentada. (Ibid p. 120 e 121). Aqui está em jogo o estabelecimento inicial da capacidade de manter relações com o mundo real, o que não viria de uma insistência quanto à natureza externa das coisas, mas como resultado do encontro satisfatório entre o indivíduo e o ambiente.

O objeto subjetivo pressupõe além disso uma experiência fundamental de mutualidade nas relações humanas que não se perderia no processo de maturação, podendo talvez ser entendida como uma potencialidade presente também na vida social. Essa mutualidade descreve uma experiência onde a mãe ou quem quer venha a substituí-la só pode oferecer as condições satisfatórias para seu bebê se puder ela mesma “alimentar-se” da própria relação com seu filho. Ao observar os gestos de bebês pequenos que parecem brincar de alimentar a mãe enquanto estão sendo amamentados, Winnicott tira a seguinte conclusão:

Embora todos os bebês ingiram comida, não existe uma comunicação entre o bebê e a mãe, exceto na medida em que se desenvolve uma situação de alimentação mútua. O bebê dá de comer e a experiência dele inclui a idéia de que a mãe sabe o que é ser alimentada.(...) Desta maneira, assistimos concretamente a uma mutualidade que é o começo de uma comunicação entre duas pessoas. Isto (no bebê) é uma conquista desenvolvimental, uma conquista que depende dos seus processos herdados que conduzem para o crescimento emocional e, de modo, semelhante, depende da mãe e da atitude e capacidade de tornar real aquilo que o bebê está pronto para alcançar, descobrir e criar. (Winnicott, 1969 b p.198)

Esse ponto é importante porque reconhece no indivíduo em desenvolvimento uma necessidade básica de que o outro que se ocupa de seus cuidados esteja bem, vivo e beneficiando-se criativamente dessa relação (sendo portanto aquele que não só alimenta mas é também alimentado), pois de outra forma não poderá atendê-lo satisfatoriamente. Temos aqui uma crença fundamental na reciprocidade das trocas subjetivas desde seus primórdios: o bebê não se sentirá amparado se a mãe que cuida dele não estiver ao mesmo tempo

cuidando de si ao fazê-lo. Os impulsos do lactente não seriam assim, em princípio, fundamentalmente egoístas ou perigosamente anti-sociais, necessitando portanto de acolhimento e não de regulação.

Notamos que, nesse sentido, a “preocupação materna primária” (Winnicott, 1956), que consiste na sensibilidade especial da mãe às necessidades de seu bebê recém nascido, estando intimamente ligada a essa experiência fundamental de alimentação recíproca, pode talvez ser entendida também no plano relacional e social mais amplo, aparecendo toda vez que aquele que cuida de outrem está naturalmente envolvido com aquele que é cuidado (abastecendo-se afetivamente dessa situação). Observamos que com isso o autor parece conceber o gesto generoso humano necessário à sociabilidade sem pressupor a inevitabilidade das coerções externas. Estas últimas, só abalariam a sintonia relacional fina implicada na experiência de mutualidade.

Contudo, se essa satisfação inicial mútua entre mãe e bebê ilustra a crença fundamental na abertura potencial do indivíduo para a alteridade, e portanto para as relações sociais, é por outro lado a necessidade de um ambiente facilitador que marca o fato de que tal abertura não é incondicional. Se a mãe por dificuldades suas não atende ao impulso vital do bebê ocorre uma adaptação do self dócil ou, alternativamente, uma tentativa, igualmente submissa e reativa, de transpor violentamente as condições adversas, para além daquilo que o ambiente de fato oferece.

Essa reflexão a respeito dos aspectos que compõem a facilitação ambiental desde o início parecem nos convidar para uma discussão mais profunda sobre o modo como o autor concebe as necessidades humanas mais fundamentais que precisam ser atendidas pelo ambiente. Tal questão nos leva a abordar também a forma original como Winnicott entende o corpo e os anseios subjetivos a partir do vivido corporal.

Por um lado a valorização da experiência na constituição do próprio self pressupõe uma subjetividade permanentemente construída e transformada a partir das relações que mantém com o mundo. Dessa forma o autor sublinha a importância da história pessoal do bebê (incluindo aqui o acaso e toda a sorte de circunstâncias) quando considera as suas necessidades. Entendemos então que aquele a quem a mãe atende e cuida desde o início já é também afetado pelo

mundo, seja na gravidez, no parto e nas primeiras horas de vida, modificando-se a partir daquilo que vivencia:

No momento dessa primeira mamada teórica, o bebê já tem certas expectativas e algumas experiências que em maior ou menor medida complicam a situação. (Winnicott, 1990 p. 122).

Devemos supor que, antes do parto, o bebê já seja capaz de reter memórias corporais, pois existe uma certa quantidade de evidências de que a partir de uma data anterior ao nascimento, nada daquilo que um ser humano vivencia é perdido (Ibid p.147)

Contudo, ao mesmo tempo em que o autor reconhece assim a importância do vivido histórico, ele sinaliza também para o aspecto eminentemente físico do cuidado inicial que, como tal, precisa levar em conta também as necessidades fisiológicas do bebê e os limites que sua corporeidade coloca às solicitações externas.

A mãe foi responsável pelo ambiente no sentido físico do termo antes do nascimento e após o nascimento a mãe continua a prover o cuidado físico, o único tipo de expressão de amor que o bebê pode reconhecer no princípio. (Winnicott, 1990 p.122)

Dentro desta perspectiva, o psiquismo humano, quando consideramos as suas necessidades mais fundamentais, é reconhecido por Winnicott (1949) como tendo sua raiz na elaboração imaginativa de uma experiência corporal sempre relacionada tanto às possibilidades orgânicas do corpo quanto ao vivido histórico singular de cada indivíduo.

Percebemos aqui então uma sutileza teórica de amplas consequências: a subjetividade é, até certo ponto, aberta para o mundo e para a experiência, construindo-se na relação viva com o ambiente. Assim é impossível pensar o self inicial e suas próprias necessidades independentemente daquilo que ele chega a vivenciar. Por outro lado é a materialidade do corpo que nos lembra que nem tudo é facilitador, marcando um limite para essa abertura potencial do sujeito ao outro e sugerindo que certas experiências podem invadir a vida.

Ora quais seriam os desdobramentos dessa concepção quando buscamos as diferentes formas de resistência da vida diante de sua apropriação pelo poder? Em primeiro lugar o reconhecimento pleno da dependência básica em relação ao

ambiente nos faz ponderar criticamente sobre a idéia foucaultiana de que a resistência é primeira em relação ao poder (Foucault, 1982a p 244). Para Winnicott, desde os primórdios da existência subjetiva, se não há um contexto suficientemente bom, há uma vida que meramente reage às invasões externas, confundindo-se com elas. Assim não pode haver resistência ativa diante do poder a não ser que espaços consistentes de facilitação se apresentem para o indivíduo de modo a lhe permitir desviar-se, em alguma medida, das relações coercitivas. O ato de resistir, nessa perspectiva, não poderá ser assim tomado como um invariante sempre presente nas relações sociais, passando a ser reconhecido como claramente dependente da contingência histórica que promove ou não os encontros satisfatórios.

É bem verdade que Foucault indica que podem haver situações onde as resistências se enfraquecem a tal ponto que temos de falar de violência e não mais de poder (Foucault, 1982a p. 246). Contudo ele talvez não chegue a elaborar explicitamente uma concepção de vida criativa capaz de levar em conta claramente as suas condições de facilitação. Talvez pelo receio de construir novas formas de essencialismo ou afirmar verdades universais incapazes de reconhecer a diversidade das formas de vida, o autor parece não arriscar uma reflexão sobre os limites daquilo que considera como resistência, e o que, ao contrário, resvala para a mera submissão.

Já Winnicott parece assumir claramente essa última tarefa, realizando – a de modo bastante original: por enfatizar que a corporeidade e a vida se constroem na história e na relação com o outro, ele abala a crença moderna no suposto fechamento primário do sujeito para o social que tornaria inevitável a regulação dos indivíduos, com vistas a fazê-los viver em sociedade. Por outro lado, marcando os limites dessa mesma abertura do self para o mundo, impensáveis sem a materialidade concreta do corpo com suas possibilidades e limitações, ele nos permite reconhecer mais claramente aqueles contextos que se apropriam da vida ao invés de facilitarem a sua emergência.

Nem um self – essência anterior ao vivido social que precise ser sempre controlado para entrar na cultura, nem a crença numa flexibilidade tão grande deste self que não nos permita enxergar seu sofrimento diante dos efeitos invasivos do poder. Essa perspectiva acompanha Winnicott em seu modo de conceber a relação indivíduo / ambiente nos diversos momentos do

desenvolvimento, e, como já foi sugerido no primeiro capítulo, pode nos ajudar a estabelecer um importante contraponto tanto aos essencialismos normativos produzidos na modernidade quanto ao novo ideal inatingível de um indivíduo totalmente aberto às solicitações cambiantes do mercado.

2.3

Integração e personalização: processos fundamentais envolvendo a unidade psique-soma

Se Winnicott pode construir uma teoria das necessidades subjetivas mais profundas, continuemos aqui a seguir a descrição de tais necessidades desde o início da vida, de modo a entender como as relações de poder na atualidade podem impedir muitas vezes a satisfação das mesmas.

O atendimento primeiro ao bebê permitirá que certas potencialidades como a integração, a personalização e a realização possam começar a acontecer na subjetividade nascente. O estado inicial da vida humana envolve, para Winnicott (1990) a *não – integração*, ou seja, uma ausência de globalidade tanto no espaço quanto no tempo. Nesse momento “o centro do self migra de um impulso ou sensação corporal para outro e não há experiência unificada” (Winnicott, 1990, p.136).

Para o autor a atualização da tendência natural do lactente para juntar gradualmente os vários elementos da experiência e, assim integrar o self, depende de um cuidado ambiental que o reconheça como unidade, embora sem lhe impor intrusivamente uma existência unitária. Tal processo denominado por ele de integração deixaria margem também para a *não-integração*, sendo que a oscilação entre esses estados está ligada ao relaxamento criativo potencial que acompanha o indivíduo ao longo de toda a vida.

A chamada *continuidade do ser* (Ibid p.151) pressupõe então um cuidado ambiental capaz de permitir esses movimentos alternantes do próprio self no sentido de, por um lado, juntar, e por outro afrouxar relaxadamente os vários elementos da experiência. Bem distintamente, quando a realidade é intrusiva e pouco sintônica ela produz a *desintegração*, ou seja, a fragmentação da experiência como consequência das invasões que obrigam o indivíduo a reagir. A *desintegração* descreve então o negativo da *integração* – diferentemente da *não*

integração que a acompanha, como um outro estado da mesma continuidade do ser. Além disso, o ambiente invasivo pode também produzir a chamada *falsa integração*, quando acaba provocando de fora o sentimento de unidade ao invés de simplesmente permitir e apoiar a sua emergência.

O cuidado materno têm aqui a importante função de refletir como um espelho (Winnicott, 1967a p. 154) a subjetividade nascente, lhe permitindo assim uma primeira experiência de ser. Se o manejo (handling) é confiável e oferece sustentação (holding), então o indivíduo pode vir a reconhecer-se como uma unidade, e também, por outro lado, *não integrar-se*, entregando-se de forma relaxada aos cuidados que recebe.

Esse primeiro existir em fusão com o ambiente adaptado será também importante quando considerarmos as formas mais objetivas de relação com o mundo, desenvolvidas posteriormente: o indivíduo não poderá vislumbrar o caráter diferenciado da realidade a não ser que tenha antes consolidado a experiência primordial de existir em unidade com aquela (ou aquele) que a ele se dedica. Se o bebê começa a se constituir como um mero conjunto de reações, sua experiência se torna fragmentada, não chegando a viver o estado de completude inicial a partir do qual pode reconhecer as futuras inaptações do meio como externas a si. Ao mesmo tempo a redução gradual do ajuste inicial por parte da mãe, sustentada também pelo contexto familiar e social, precisa ser feita de modo que, paradoxalmente, possa também entrar na própria área de criação pessoal do bebê. Se o ritmo desse desajuste for muito rápido ou se vier a ocorrer sem relação com os processos internos poderá, segundo o autor (1990), acarretar uma desintegração secundária, mesmo que a integração primeira tenha sido anteriormente alcançada.

Winnicott, (ibid p.137) nos fala ainda que a falha da integração primeira, ou sua quebra em etapas posteriores pode levar a uma atitude defensiva de preocupação consigo, condição aparentemente narcísica, porém adaptada às adversidades ambientais uma vez que visa produzir solitariamente o olhar integrador que faltou ao indivíduo. Aqui podemos nos perguntar se hoje, as infinitas solicitações performáticas que não param de mudar em função das novas exigências de mercado não tenderiam a produzir experiências recorrentes de desintegração. O sujeito é assim solicitado a ajustar-se a tantas novidades diferentes que seu vivido pessoal acaba se tornando fragmentado. Tal

desintegração, precisando ser defensivamente compensada, acaba levando a uma preocupação narcísica consigo mesmo numa tentativa de resgatar a continuidade da existência perdida junto com a experiência de unidade do self.

Esse narcisismo defensivo poderia estar na base das preocupações excessivas de hoje com a saúde, o corpo e a beleza, ligadas à obediência cega às exigências da moda, do consumo e do mundo do trabalho. Estaríamos aqui, talvez, lidando com um individualismo exacerbado que na verdade é consequência secundária do desamparo banalizado de nosso tempo.

Uma outra importante aquisição do desenvolvimento que pode também não encontrar facilitação ambiental hoje é a personalização. Tal aquisição diz respeito à necessidade fundamental do psiquismo sentir-se habitando o próprio o corpo, tornando-se então uma parte indissociável deste.

Quando Winnicott apresenta o processo maturacional que permite a personalização, questiona claramente a oposição entre o somático e o psíquico. Para ele não se deve distinguir o corpo da psique, pois estes seriam apenas direções distintas a partir das quais olhamos para o mesmo fenômeno. Usando o termo psique-soma ele está marcando a unidade potencial que acredita existir entre esses dois aspectos da subjetividade. Contudo, ele insiste, tal unidade depende fundamentalmente do manejo ambiental para chegar a se firmar plenamente.

Psique para ele nada mais é do que “a elaboração imaginativa de partes, sentimentos e funções somáticas, ou seja, da vivência física” (Winnicott, 1949a p. 411) Já a mente seria uma parte da psique capaz de lidar, até certo ponto, com o fracasso ambiental: assim, o que seria, em princípio, um fracasso do manejo se torna aos poucos, em função da atividade mental do bebê, um sucesso adaptativo. Para que isso aconteça essas “falhas” ambientais não podem ser nem muito precoces, pois inicialmente há necessidade de um ajuste quase perfeito, nem muito intensas, pois estariam em franco desacordo com os processos maturacionais.

O autor (ibidem) nos alerta para o fato de que as reações do psique-soma às invasões externas podem levar a um funcionamento psíquico dissociado do corpo. Nesse caso a imaginação e a mente desenvolvem-se para dar conta de fracassos do ambiente que impedem a continuidade do ser. É como se o psiquismo e o intelecto, se encontrassem então “lá fora” na realidade invasiva, tentando produzir nela as condições necessárias para que o self possa finalmente chegar a

se expressar. Essas falhas do cuidado – que pesam para além da capacidade crescente do indivíduo de compensá-las através da compreensão – podem chegar mesmo a produzir uma hiperatividade do funcionamento mental, até certo ponto desligada da existência corporal. O pensamento do indivíduo começa a trabalhar, sobrecarregado pela exigência de alcançar os suportes que lhe faltaram. Temos aqui portanto uma usurpação do corpo pela mente, e um desenvolvimento intelectual que apesar de parecer impressionante é na verdade baseado na submissão.

Ao tratarmos da personalização, estamos, mais uma vez, diante de uma aquisição maturacional do indivíduo que depende da facilitação ambiental e que pode ser perdida em fases posteriores do desenvolvimento, mesmo depois de ter sido plenamente adquirida. A personalização como processo que se relaciona à íntima associação entre corpo, psique e mente não pode ser assim pensada como uma conquista definitiva do indivíduo, o que nos leva a considerar também as condições sociais que podem ou não permití-la em qualquer idade.

A esse respeito constatamos que a intensificação recente das formas de regulação da vida em nossa sociedade de controle podem contribuir talvez para o prejuízo dessa experiência fundamental de personalização. Como vimos, não se trata hoje apenas de administrar os corpos, mas de “fabricá-los”, transpondo até mesmo os seus limites orgânicos. A tecnologia genética, as cirurgias estéticas aliadas às novas drogas psicotrópicas sinalizam para uma ciência que pretende agora produzir pessoas de acordo com certos ideais inatingíveis do mundo do trabalho e do consumo, tratando seu corpo e suas necessidades como massa totalmente flexível, a ser moldada pelas demandas externas. Também os novos recursos da informática e a produção de marcas como emblemas do novo capitalismo parecem desprezar igualmente as bases corporais da existência subjetiva: a primeira criando uma forma de comunicação virtual que em boa medida dispensa a interação corporal e a segunda supervalorizando idéias comerciais abstratas situadas acima das necessidades concretas, tanto dos trabalhadores quanto dos consumidores.

Nesse contexto, o psiquismo e a mente tendem talvez a funcionar cada vez mais desconectados do corpo e de suas experiências, residindo “lá fora”, quase desencarnados, num mundo que não pára de solicitar adaptação. Assim, embora vivamos numa cultura tão aparentemente preocupada com o corpo, com os

exercícios e a qualidade de vida, acabamos por ignorar a singularidade de nossas experiências corporais, bem como os limites de nossas possibilidades orgânicas. Um quadro típico de um regime de biopoder que apesar de supostamente defender a vida, a sobrevivência e o bem-estar coloca-se, na verdade, acima da própria vitalidade criativa dos indivíduos.

2.4

A experiência transicional: um desvio em relação ao ideal de autonomia absoluta?

Este é o local que me dispus a examinar, a separação que não é uma separação, mas uma forma de união (Winnicott, 1967b p.136).

Ao conceituar o chamado espaço intermediário que desponta em certa etapa do desenvolvimento, localizando-se entre o self e o mundo, Winnicott mantém o modelo de um ambiente que, longe de confrontar o sujeito com o desamparo, pode vir ao encontro de suas necessidades. Ao mesmo tempo, e este é o paradoxo, este novo tipo de encontro facilitador implicará agora a apresentação de uma realidade um pouco menos adaptada e portanto mais separada, mas que, por permitir ao indivíduo em alguma medida a negação criativa dessa mesma separação, instaura uma nova forma de união, a ser mais tarde experimentada em toda a vida cultural.

Para o autor, o estabelecimento da assim chamada terceira área – entre o interno e o externo – é um pré-requisito da vida que “vale a pena ser vivida” por oposição ao viver submisso, onde o “mundo em todos os seus pormenores é reconhecido apenas como algo a que ajustar-se” (Winnicott, 1975d p.95). A criatividade implicará segundo ele uma ligação, sustentada pelo manejo ambiental, entre a concepção subjetiva das coisas e a percepção objetiva das mesmas, contrastando tanto com a mera adaptação à objetividade dos fatos quanto com o retraimento defensivo do sujeito na fantasia.

A emergência da transicionalidade pressupõe ao mesmo tempo uma primeira relação firmemente estabelecida com o objeto subjetivo. A partir do momento em que o bebê pôde internalizar aquele primeiro objeto criado por ele, que ganhou vida a partir do fino ajuste inicial da mãe (ou seu substituto), surge

nele uma outra necessidade: a de entrar em contato com uma realidade que resista um pouco mais à sua força vital, de modo que lhe seja permitido exercer sua criatividade também em contextos mais amplos e menos protegidos. Trata-se para o autor de um impulso natural do desenvolvimento: ou seja, a necessidade do bebê expandir a sua vitalidade para além do aconchego materno implicando para isso que a mãe possa lhe permitir essa outra forma de ligação, que inclui paradoxalmente a separação.

Na medida em que carrega consigo o objeto subjetivo vivo na memória, o bebê – e mais tarde o adulto – poderá usá-lo para negar criativamente o caráter externo da realidade menos adaptada que aos poucos lhe é apresentada. Dessa forma, em alguma medida, ele ainda trata as coisas ao seu redor como parte daquela primeira criação indiferenciada do self. Contudo, a “negação” da objetividade nesse caso não é uma experiência delirante do bebê, pois a mãe (ou seu substituto) participa efetivamente dela na medida em que não desafia o filho quanto ao caráter externo ou interno das coisas, alternando sensivelmente entre uma atitude de menor e maior adaptação às suas necessidades. A esse respeito Winnicott nos diz:

Uma parte essencial de minha formulação dos fenômenos transicionais está em nunca desafiar o bebê com a questão: você criou esse objeto ou o encontrou? Isso equivale a dizer que uma característica essencial dos fenômenos e objetos transicionais reside na qualidade de nossa atitude quando os observamos. (Winnicott, 1967 b p. 135).

Notamos aqui a grande importância do manejo ambiental para que a experiência intermediária possa de fato ocorrer. Nesse sentido, embora o objeto transicional possa, num certo sentido, vir a simbolizar a mãe diante de sua ausência momentânea, este não é de forma alguma um mero substituto dela como objeto perdido. Ao contrário, um outro tipo de presença humana satisfatória, distinta daquela inicial se faz aqui extremamente necessária, na medida em que o aumento das resistências à força vital do lactente e a redução da adaptação a ele não podem ser excessivos, pois perderiam a relação com seus processos internos.

No que toca às condições suficientemente boas necessárias para o estabelecimento do vivido transicional, Winnicott nos mostra que a falha ambiental nesse caso pode se dar não apenas pelo ajuste excessivo da mãe ao bebê - o que não lhe permitiria certo nível de separação em relação a ela – mas também,

ao contrário, pela oposição demasiada que viesse a fazer às demandas do filho, o que não responderia à sua necessidade de negar parcialmente essa mesma separação.

É também bastante peculiar a forma como Winnicott (1953 p.19) encara o simbolismo emergente na área intermediária: enquanto símbolo da mãe, o objeto transicional implica o reconhecimento dela como pessoa separada, mas ao mesmo tempo, no manuseio lúdico desse “objeto símbolo”, essa mesma separação é parcialmente recusada, num gesto que também precisa ser acolhido. A transicionalidade liga-se assim a um jogo sutil onde a separação entre os indivíduos é ao mesmo tempo afirmada e negada, jogo este que pode também ser encontrado em grande parte da vida cultural: seja na arte, na religião ou nas demais trocas sociais. Nas palavras do autor:

A confiança do bebê na fidedignidade da mãe, e portanto, na de outras pessoas e coisas torna possível uma separação do não- eu a partir do eu. Ao mesmo tempo, pode-se dizer que a separação é evitada pelo preenchimento do espaço potencial com o brincar criativo, com o uso de símbolos e tudo o que acaba por tornar-se uma vida cultural. (Winnicott, 1975 d p.151).

Dando voz a essa necessidade humana fundamental de experimentar a união na separação, o autor entende também como a originalidade no campo cultural depende fundamentalmente da tradição que funciona como base capaz de sustentá-la (Winnicott, 1967b p. 138). Ao ser original, o indivíduo transforma o que foi construído por outros antes dele, mas, ao mesmo tempo, faz isso apoiado nas construções sociais já existentes e não num gesto solitário, movido pelo desamparo. Dizer isso é entender que a criatividade, implicando sempre uma expressão pessoal que se concretiza no mundo, é mais do que uma mera ilusão delirante ou transgressiva do indivíduo, pressupondo portanto sempre os suportes reais efetivamente encontrados no ambiente.

Se não restringirmos a importância do manejo capaz de permitir a transicionalidade àquele dos primeiros anos de vida, mas pensarmos na necessidade permanente de sustentação por parte do ambiente dessa área intermediária entre o interno e o externo, entendemos a seguinte afirmação winnicottiana de que a criatividade adquirida no início da vida pode ser destruída mais tarde por interferências sociais traumáticas. Ele nos diz:

Se tomamos conhecimento de indivíduos dominados no lar, prisioneiros ou mortos em campos de concentração, ou vítimas de perseguição de um regime político cruel, supomos, antes de mais nada que somente algumas dessas vítimas permaneceram criativas. Estas naturalmente são aquelas que sofrem. Parece, a princípio que todos os outros que existem, (não vivem) nessas comunidades patológicas abandonaram a esperança, deixaram de sofrer e perderam a característica que os torna humanos, de modo a não mais perceberem o mundo de forma criativa. (Winnicott 1975 c p. 99).

Ora, o fato de em alguma medida continuarmos precisando sempre de ancoragens externas minimamente facilitadoras para chegarmos a viver de modo criativo e pleno nos indica, mais uma vez, que a possível resistência da vida espontânea diante de sua apropriação pelo poder, não é um fato universal a ser tomado como certo, dependendo portanto da contingência histórica capaz ou não de permitir, em algum nível, a existência de contextos suficientemente bons.

Ao mesmo tempo, pensar a cultura como um encontro de experiências transicionais é também uma maneira de recusar claramente a crença no caráter inevitavelmente coercitivo da sociedade sobre os indivíduos, crença este que, como vimos, inspirou os dispositivos do biopoder. Winnicott nos fala então de um compartilhar recíproco da experiência ilusória como uma “raiz natural do agrupamento entre seres humanos” (Winnicott, 1953 p.15), o que nos permite entender a sociabilidade humana num plano claramente imanente e não transcendente, que implique o controle sobre a vida de cada um em nome da coletividade.

Notemos, em especial, que na medida em que a concepção de espaço intermediário em Winnicott entende a separação do indivíduo em relação ao ambiente como um processo que se dá “em ligação” (com isso do qual nos separamos), temos aqui uma forma bastante peculiar de ver o surgimento da autonomia e liberdade do sujeito que questiona certos pressupostos surgidos na modernidade, em boa medida intensificados na atualidade. A autonomia libertadora do indivíduo em relação ao social não nasceria assim por oposição à sua ligação com este, mas ao contrário a partir de sua firme ancoragem em contextos que lhe ofereçam os suportes necessários. Ora, não seria precisamente o ideal de uma liberdade que se pretende desgarrada de qualquer proteção, aquele que hoje, quando levado às suas últimas conseqüências, gera as formas mais intensas de sofrimento?

Como vimos anteriormente, num primeiro momento a Modernidade tentou promover a almejada liberdade do indivíduo apenas destruindo os laços coletivos de obediência hierárquica que coagiam as pessoas no antigo regime, o que inicialmente resultou não na prometida autonomia, mas na total vulnerabilidade dos primeiros trabalhadores industriais. Estes, desprovidos de quaisquer vínculos sociais consistentes precisaram se submeter inicialmente às terríveis exigências laborais da época se quisessem minimamente sobreviver nas circunstâncias recém implementadas. Contudo, depois das primeiras revoltas trabalhistas do final do século XIX, o paradoxo de que a separação que liberta o indivíduo em relação à sociedade precisava basear-se em vínculos sólidos que o ligassem a ela começou a ser tolerado. A sociedade do trabalho emergiu de forma a manter indivíduo e sociedade ligados e ao mesmo tempo separados: o emprego estável proporcionava ao sujeito um vínculo social relativamente garantido, livrando-o da necessidade de aceitar irrestritamente quaisquer condições laborais que fossem implantadas. Dessa forma lhe foi permitida certo grau de autonomia, possibilidade de escolha e exercício crítico e criativo na vida política.

Podemos então dizer que uma ligação até certo ponto transicional com o mundo do trabalho e com a realidade social foi sustentada: o indivíduo aceitava algumas das exigências objetivas que lhe eram colocadas porque as proteções oferecidas lhe permitiam por outro lado a segurança necessária para que ele, em parte, negasse essa mesma objetividade, recriando as coisas a seu modo - influenciando assim os destinos da vida pública com suas reivindicações.

Hoje é esta experiência de ligação na separação que vem sendo perdida na medida em que se desfazem aqueles suportes concretos promovidos pelo assim chamado Estado de bem-estar. Agora, o trabalho, antigo instrumento de inclusão do indivíduo na sociedade, não cumpre mais efetivamente essa função, o que faz com que muitos lutem sozinhos para conquistar o seu lugar ajustando-se cegamente às demandas mercadológicas. A nova subjetividade passa a existir muitas vezes como um conjunto de reações às solicitações externas, ao passo que, se a fonte interna de criatividade consegue ainda manter-se viva, ela passa a ocupar, muitas vezes, o espaço secreto da fantasia dissociada da realidade. Tal fantasia caminha talvez de mãos dadas com o consumismo desenfreado, que se

constitui freqüentemente como uma falsa promessa paradisíaca diante de um mundo real incapaz de responder aos nossos anseios subjetivos mais profundos⁶.

Num contexto como esse é preciso constatar a potencialidade crítica da noção de espaço transicional no sentido de legitimar a necessidade, hoje pouco atendida, de pertencimento e ligação com o social para chegarmos a experimentar certa dose de autonomia e separação em relação a este. Com essa noção revertemos à idéia de que a liberdade individual é uma conquista solitária que depende apenas de aceitarmos o desamparo que lhe é inerente. Compreendendo o significado da transicionalidade buscamos, ao contrário, aquelas condições reais capazes de permitir a cada um uma existência diferenciada mas, ao mesmo tempo, também claramente amparada. Dessa forma chegamos a vislumbrar um tipo de encontro humano capaz de desviar-se de certas estratégias de poder que hoje, mais do que nunca, responsabilizam o sujeito isolado por seu próprio destino.

2.5

O uso de um objeto e a capacidade de se preocupar: a criação da alteridade como uma necessidade subjetiva

Ao conceituar o *uso do objeto*, Winnicott(1969 a) se refere à necessidade, sentida em certo momento pelo bebê de separar-se da mãe, colocando-a fora da área dos fenômenos subjetivos, relacionando-se com ela como parte do mundo externo. Se, como vimos, o vivido transicional implica que seja permitido ao indivíduo negar parcialmente o aspecto diferenciado da realidade – tratando-a, em alguma medida, como parte inseparável de si mesmo – a nova experiência relacionada ao uso vai implicar o repúdio desta mesma realidade como distinta do self e um maior reconhecimento da objetividade. Ao mesmo tempo, estamos aqui novamente diante de um paradoxo, pois a mãe que permite e sustenta esse processo gradual de separação do filho em relação a ela faz isso porque pode sintonizar com o mais novo anseio de seu filho – aquele de criar a alteridade.

As bases dessa nova aquisição maturacional começam para Winnicott em momentos ainda mais precoces do desenvolvimento. Para ele (1969a) não há

⁶Esta noção da fantasia dissociada da realidade como tentativa de defender-se das intrusões ambientais é desenvolvida por Winnicott entre outros momentos no texto: “Sonhar, fantasiar e viver: uma história clínica que envolve uma dissociação primária” (Winnicott, 1975b).

qualquer possibilidade do indivíduo chegar a diferenciar-se do mundo, a não ser que tenha inicialmente vivido a experiência plena de fusão com um cuidado ambiental quase perfeito. Se o desajuste acontece no início, o bebê – não tendo uma referência primordial de satisfação para chegar a reconhecer posteriormente o caráter menos satisfatório do objeto – não pode vir a repudiá-lo como distinto de si: só o que faz então é reagir aos contextos invasivos, confundindo-se com eles e distorcendo seus processos internos.

Mas se, ao contrário, tudo corre bem no início, o objeto subjetivo tendo sido firmemente internalizado – e também mantido vivo a partir de seu uso nas experiências transicionais – permite que o bebê possa se dar conta da realidade menos adaptada oferecida pela mãe nesse momento. Só assim pode chegar a odiá-la, colocando-a fora de sua área de onipotência.

O autor nos mostra como o ambiente continua sendo fundamental nesse momento, pois caberá à mãe por um lado reduzir ainda mais o grau de ajuste ao bebê⁷ e por outro *sobreviver ao ódio* que as novas circunstâncias despertam nele. Ao sustentar esse novo estado de coisas, sem retaliar a agressão sofrida, ela acolhe o ímpeto natural de seu filho de entrar em contato com crescentes níveis de resistência à sua própria força vital, descobrindo assim os efeitos criativos de seus gestos num mundo cada vez mais amplo e menos protegido. Sobre esse momento Winnicott nos diz:

Trata-se de uma posição a que o indivíduo pode chegar em fases primitivas de crescimento emocional só através da sobrevivência real de objetos catexizados, que se encontram, na ocasião em processo de serem destruídos por serem reais, de se tornarem reais por serem destruídos (ibid 1969a p.126).

O sujeito diz ao objeto: eu te destruí, e o objeto ali está, recebendo a comunicação. Daí por diante, o sujeito diz: eu te destruí, eu te amo. Tua sobrevivência à destruição que te fiz sofrer confere valor à tua existência para mim. Enquanto estou te amando, estou permanentemente te destruindo na fantasia (inconsciente). (Ibid p. 126).

Vejamos a sutileza do que o autor está nos propondo aqui. Há uma necessidade do bebê de entrar em contato com um contexto que venha a “frustrá-

⁷No caminho que leva ao uso do objeto, a redução da adaptação do ambiente ao bebê precisa ser maior do que no manejo necessário para que se dê a experiência transicional. Trata-se de um processo que lhe permitirá expandir ainda mais a sua área de expressão criativa pelas mais diversas esferas da cultura.

lo” de modo a lhe permitir expressar uma agressividade intencional que coloque agora o objeto fora do self, ou seja no mundo real externo. Mas essa frustração não pode implicar perda de contato pois a mãe precisa receber a comunicação de repúdio por parte do filho, e, para tanto, sustentar também certo nível de empatia na relação com ele (Winnicott,1963a p.73). Portanto parece claro que a sobrevivência da mãe, embora envolva a sua crescente desadaptação ao bebê, não pode significar, num outro extremo, uma postura absolutamente indiferente frente às suas expressões de ódio.

Nesse sentido, a não sobrevivência do objeto, que Winnicott equipara aqui à retaliação, poderia ser entendida tanto como uma resistência pequena demais aos anseios do bebê (que não lhe permita odiar), quanto, ao contrário, como uma resistência excessiva imposta pela mãe quando ela se mostra incapaz de receber empaticamente as comunicações do filho que envolvem ódio. Nos dois casos, segundo o autor, deixa-se de proporcionar certos aspectos significativos do cuidado, impedindo assim o nível de resistência adequado para o desenrolar satisfatório desse processo maturacional.

Se contudo, a mãe sobrevive no sentido acima mencionado o bebê descobre que a ama justamente por ela ter sido capaz de suportar o ódio – ou seja por lhe ter dado um lugar seguro para esse novo tipo de manifestação criativa. Dessa forma ele vem a se preocupar com ela (Winnicott, 1963a) e deseja reparar a agressão que lhe dirigiu usando a força de sua ambivalência recém conquistada. Essa reparação construtiva, que pressupõe a fusão de impulsos agressivos e amorosos, precisará também ser aceita e apreciada pela mãe (ou seu substituto) como parte fundamental de sua atitude de sobrevivência.

Referindo-se à aquisição da capacidade de se preocupar o autor nos fala:

Os impulsos instintivos levam ao uso impiedoso dos objetos, e daí a um sentimento de culpa que é retido e mitigado pela contribuição à mãe-ambiente que o lactente pode fazer no decurso de algumas horas. Além disso, a oportunidade para se doar e fazer reparação que a mãe-ambiente oferece por sua presença consistente capacita o bebê a se tornar cada vez mais audaz ao experimentar seus impulsos instintivos, ou dito de outro modo libera a vida instintiva do mesmo. Assim, a culpa não é sentida mas permanece dormente, ou potencial e aparece como tristeza somente se não surge a oportunidade para reparação. Quando a confiança nesse ciclo benigno e na expectativa de oportunidade se estabelece, os impulsos do id sofrem nova modificação. Precisamos então de um termo mais positivo, tal como preocupação. (Winnicott, 1963a p.73).

Notamos aqui como a constituição de um self individual capaz de separar-se do mundo, repudiando-o como não-eu, é, para Winnicott, claramente dependente de um contexto capaz de sustentar esse processo e sobreviver a ele. Se o ambiente falha temos aqui uma situação onde o sujeito precisará poupar o objeto daquele ódio que seria usado para diferenciar-se. Em função da fragilidade de seu cuidador, o indivíduo se submete a ele numa tentativa solitária de ainda mantê-lo vivo. Ou alternativamente, num momento de esperança recorre ao ato anti-social, reivindicando violentamente que sua agressividade possa ser finalmente recebida como força criativa (Winnicott, 1956b). Em ambos os casos o sujeito não terá alcançado uma relação verdadeira com a realidade externa e objetiva, vivenciando-a meramente no nível da falsa onipotência em que se acredita capaz de produzir sozinho (com submissão ou violência) a sustentação ambiental que lhe faltou.

Por outro lado, se tudo corre bem, a relação com o objeto externo que é amado por ter sobrevivido à destruição vem a espalhar-se também por toda a vida cultural, constituindo as novas bases para o brinqueado, o trabalho e as demais trocas sociais que se dão na chamada *realidade compartilhada*. A preocupação amorosa com os parceiros sociais emerge então naturalmente na medida em que o outro, em sua plena alteridade, aparece como parte daquilo que permite ao indivíduo a manifestação plena de sua força vital agressiva.

É também importante sublinhar que se lidamos aqui com uma experiência de ambivalência que acaba por permear toda a cultura, precisamos levar em conta que a capacidade de unir amor e ódio, por mais que pautada nas primeiras relações objetais, necessitará sempre de espaços sociais sobreviventes que não rompam com o indivíduo quando ele venha a repudiá-los como externos a si. Se é verdade que as primeiras experiências boas são internalizadas tornando-se referências para o sujeito, isso não quer dizer que o adulto desenvolvido não necessite encontrar também no ambiente social em que vive aquelas áreas que suportem e permitam o uso criativo do ódio. Nesse momento Winnicott sinaliza para a aceitação social do trabalho humano como uma das formas de acolher o potencial construtivo e reparador que acompanha o processo de aquisição da ambivalência:

Esbocei alguns aspectos da origem da preocupação nos estágios iniciais, em que a presença contínua da mãe tem um valor específico para o lactente, isto, é, para que a vida instintiva tenha liberdade de expressão. Mas este equilíbrio tem

de ser conquistado repetidas vezes. (...) Considere-se um médico e suas necessidades. Privem-no de seu trabalho e onde vai parar ele? Ele necessita de seus pacientes e da oportunidade de empregar suas habilidades tanto quanto os outros. (Winnicott, 1963a p.74)

Penso que tal reconhecimento pelo autor da importância de um ambiente social que facilite a separação entre o eu e o mundo, operando também para além das primeiras relações da criança com seus pais, nos traz novamente certas implicações políticas cujo alcance precisamos examinar cuidadosamente. Com o *uso do objeto*, Winnicott parece acrescentar mais um ponto ao conto da espontaneidade da vida, nos fazendo pensar em relações sociais que se desviam do biopoder justamente porque não se rompem diante das manifestações de ódio e recusa por parte dos indivíduos.

É claro que a importância dada pelo autor ao trabalho como uma das áreas sociais onde se daria a atividade construtiva necessária para a aquisição e manutenção da experiência de ambivalência, não se restringe à atividade laboral remunerada e economicamente produtiva. Winnicott se refere sobretudo à importância de acolher a necessidade humana de trabalhar no sentido de reconstruir o objeto que é ao mesmo tempo agredido e amado no gesto espontâneo que o separa do eu.

Ora, como vimos anteriormente, diante da fragilidade dos vínculos sociais que caracterizou os primórdios da sociedade industrial moderna, parece ter sido justamente o trabalho – nesse caso remunerado – que a partir de certo momento histórico (século XX), ofereceu ao indivíduo a mínima solidez de um ambiente social sobrevivente. A exigência de obediência e fidelidade, que constrangia o indivíduo no antigo regime, foi finalmente substituída por um outro tipo de inserção segura na coletividade: com a construção do Estado de bem-estar em boa parte do mundo ocidental, as pessoas, passando a ter um lugar mais ou menos garantido na sociedade em função de seu status profissional, podiam, em certa medida, usar a própria agressividade sem risco de ruptura, chegando também a manifestá-la na crítica política engajada. Nesse contexto minimamente estável puderam florescer, em meados deste século, importantes lutas trabalhistas que alimentaram várias esperanças de transformação⁸.

⁸Na sessão do primeiro capítulo intitulada “O problema do desamparo: questão central na modernidade que se intensifica na atualidade” abordei em detalhes o desenvolvimento histórico ao qual me refiro aqui.

Hoje é essa consistência social que dava ao indivíduo a segurança suficiente para contestar o mundo em que vivia - usando construtivamente a própria agressividade- que parece estar em franco declínio. Com o desemprego e a crise mundial do trabalho não teríamos assim apenas uma dificuldade periférica de ordem econômica sem maiores conseqüências subjetivas, mas uma falha real de nosso ambiente em sobreviver e aceitar as contribuições criativas dos indivíduos. Recusar o trabalho de alguém é assim tantas vezes negar-lhe a certeza de sua inclusão social e também retirar-lhe um importante espaço de reparação. Conseqüentemente, faz-se com que ele tema os efeitos de seu próprio ódio e anule o exercício crítico político com receio de suas conseqüências.

Nesse contexto os ideais de trabalho e de consumo funcionam como objetos centrais em nossa cultura, porém frágeis demais para suportar a nossa agressividade. Questioná-los, é, tantas vezes, correr o risco de ser socialmente excluído, ou de não ser sequer incluído no jogo das trocas coletivas. Assistimos então a um movimento onde o sujeito, percebendo a fragilidade dos vínculos sociais, tenta ajustar-se, à qualquer preço, às várias demandas performáticas. Ou então alternativamente reivindica violentamente, em atos anti-sociais, um espaço seguro que lhe permita finalmente usar a própria agressividade sem destruir os laços que o ligam à sociedade. Em ambos os casos podemos ter a impressão de um eu super-investido narcísicamente, que nega suas limitações ou tenta submeter os outros pela força, quando na verdade temos um self reativo e enfraquecido, que luta solitariamente para conquistar o que lhe falta.

Diante dessas reflexões é possível dizer que a reflexão winnicottiana referente ao uso do objeto nos convoca claramente a constituir ou preservar os espaços sociais e políticos que ainda possam suportar as expressões de repúdio e recusa, fundamentais para a inserção criativa do sujeito na cultura. Ao mesmo tempo, podemos ver que o autor nos permite, mais uma vez, questionar o caráter central da regulação social dos indivíduos como suposto mal necessário à vida em sociedade. Concebendo, como vimos, o paradoxo de uma necessidade subjetiva de criar a própria alteridade, Winnicott questiona aquelas supostas tendências egoístas primárias que, por serem fundamentalmente destrutivas, precisariam ser controladas, disciplinadas ou castradas, expondo sempre o sujeito ao desamparo. Novamente é a positividade radical da agressividade que ele parece afirmar:

Embora destruição seja a palavra que estou utilizando essa destruição real se relaciona ao fracasso do objeto em sobreviver. Sem esse fracasso, a destruição permanece potencial. A palavra destruição é necessária, não por causa do impulso do bebê em destruir, mas devido à suscetibilidade do objeto a não sobreviver (...) (Winnicott, 1969a p.129)

Na teoria ortodoxa continua a suposição de que a agressividade é reativa ao encontro com o princípio da realidade, ao passo que aqui, é o impulso destrutivo que cria a qualidade da externalidade.(Ibid p.130).

Entendemos então que o anseio fundamental do indivíduo quando “destrói” o objeto que frustra é que ele sobreviva e adquira o estatuto de realidade não-eu, pois a necessidade em questão é a de criar objetos distintos de si. A agressividade não é assim uma força anti-social perturbadora, mas uma necessidade a ser atendida: aquela de encontrar um outro capaz de sobreviver à destruição.

2.6

A moralidade como potencialidade natural

Ao tratar dessa forma a agressividade Winnicott pode sugerir um desenvolvimento da moralidade humana que dispensa as coerções sociais ou que pelo menos abala a centralidade das mesmas. O autor (1963b) condena então a suposição de uma maldade original como uma séria distorção da natureza humana, distorção esta que nos levaria a desprezar os processos maturacionais espontâneos capazes de levar o indivíduo a constituir-se como sujeito ético.

Em sua concepção, as coerções morais só têm um lugar legítimo em circunstâncias específicas de falha ambiental grave, quando a sociedade se vê desafiada a lidar com certas pessoas que, uma vez privadas das condições facilitadoras, acabam desenvolvendo atitudes anti-sociais defensivas. Contudo, esta complicação secundária relacionada às distorções do desenvolvimento não deveria nos impedir de enxergar a compatibilidade potencial existente entre os anseios mais profundos do indivíduo e a ética como base da vida social. A esse respeito, ele nos diz:

Medidas drásticas ou repressivas ou mesmo doutrinação podem se adaptar às necessidades da sociedade para o manejo do indivíduo anti-social, mas essas medidas são a pior coisa possível para pessoas normais, para aquelas que podem amadurecer a partir de dentro de si mesmos desde que recebam um

ambiente favorável, especialmente nos estágios iniciais do desenvolvimento. (Winnicott, 1963b p.98)

O autor (1963 a) quer entender o desenvolvimento da moralidade como uma aquisição indissociável da capacidade do indivíduo de confiar no ambiente. Inicialmente esta confiança se fundamenta no cuidado satisfatório efetivamente recebido pela criança de seus pais ou substitutos, podendo daí se estender, como uma confiança mais geral, também para os demais suportes disponíveis na esfera social mais ampla. O sujeito precisaria primeiro desenvolver a crença na fidedignidade de seus primeiros cuidadores, para depois chegar a acreditar em outras referências oferecidas pela cultura de seu tempo: crença em Deus (se a herança religiosa for significativa), na sociedade ou nos ideais e tesouros artísticos compartilhados.

Ao mesmo tempo, tal como o bom manejo inicial apresenta o mundo à criança de modo compatível com seus processos internos de desenvolvimento, também a cultura poderia, sob condições favoráveis, ser apresentada de modo a levar em conta as necessidades singulares de seus participantes. Esta últimas variam significativamente no tempo, incluindo, como vimos, o anseio do indivíduo pelo acesso a um mundo crescentemente mais amplo – o que pressupõe um aumento gradual das resistências oferecidas à sua vitalidade criativa.

Sublinhemos aqui novamente, que por mais que Winnicott nos fale de uma necessária diminuição do ajuste ambiental ao indivíduo, ele nos mostra sempre, ao mesmo tempo, que não concebe tal diminuição como uma mera imposição externa, mas como algo que acompanha as necessidades internas e propicia o surgimento espontâneo da ética como potencialidade humana. Nas duas passagens abaixo ele toma o moralismo religioso como exemplo e a partir deste critica o entendimento da moral como algo a ser implantado de fora:

As religiões fizeram muito do pecado original, mas nenhuma chegou à idéia de bondade original, aquela que, por ser incluída na idéia de Deus, é ao mesmo tempo separada dos indivíduos que coletivamente criam e recriam esse conceito. (Winnicott, 1963b p. 89)

A religião (ou teologia) escamoteou o bom da criança em desenvolvimento e estabeleceu um esquema artificial para injetar de volta o que lhe tinha sido tirado, e denominou-o “educação moral”. Na verdade a educação moral não funciona a menos que o lactente ou criança tenham desenvolvido

dentro de si mesmos, por um processo natural de desenvolvimento, a essência que, quando colocada no céu recebe o nome de Deus. (Winnicott, *ibid* p 89)

A crença em Deus seria assim apenas mais uma das manifestações da “crença em”, esta última mais geral e passível de se expandir pelos vários objetos da cultura, dependendo basicamente da capacidade do ambiente de despertar no indivíduo a sua confiança básica. Além disso, como vimos, os aspectos que compõem a facilitação ambiental variam significativamente ao longo do processo de desenvolvimento, o que gera também, para o autor, diferentes formas de o indivíduo conceber a bondade dentro de si mesmo e do mundo, de acordo com o momento maturacional⁹ que esteja vivenciando.

Na experiência relacionada ao objeto subjetivo a “bondade” ambiental não é reconhecida e aceita como distinta do self. O lactente não separou ainda o não-eu do eu, e o que é bom no ambiente torna-se uma qualidade de si próprio, tornando-se parte de seu próprio funcionamento sadio (Winnicott, 1963b p. 91). Quando, ao contrário, ocorre aqui uma falha de confiabilidade, o bebê simplesmente interrompe traumáticamente o seu vir a ser sem saber da qualidade externa da invasão sofrida. Sobre isso ele nos diz:

Imoralidade para o lactente é se submeter às custas de seu modo pessoal de viver. (*ibid* p. 95).

Mas, mesmo sem “saber” do ambiente ou de sua própria dependência, o fato de o lactente já receber um cuidado sintônico neste começo será bastante crucial para sua capacidade de desenvolver um senso ético que se estenderá pela vida afora. Seria portanto o encontro primordial com uma realidade satisfatória apresentada pelo manejo sensível de seus cuidadores, que primeiro permitirá ao indivíduo, uma aceitação amorosa e confiante do mundo e das pessoas que o cercam.

Por oposição, o ambiente que impõe submissão precisará ser violentamente transposto pelo sujeito, ficando dessa forma prejudicado, o

⁹Vale a pena repetir aqui a minha opinião de que quando Winnicott fala de “momentos maturacionais” esta na verdade se referindo a formas de relação com o ambiente que retornam ao longo da vida. A idéia de desenvolvimento pode ser rica quando nos faz perceber que certas formas de estar no mundo pressupõem outras que lhe servem de base, mas não deve implicar uma lógica linear que vê a entrada na cultura como um processo que tende a suprimir formas de viver anteriores tidas como primitivas.

desenvolvimento da moralidade. Se o bebê for desde o início levado a reagir, vão emergir gestos disruptivos que buscam ultrapassar os limites do manejo insatisfatório, pois este não lhe permite estabelecer uma área de criação pessoal no mundo. As reações que interrompem a continuidade do ser emergem então como uma tentativa de superar as condições adversas que emperram o desenvolvimento da vida espontânea. Teríamos aqui a origem de várias atitudes aparentemente agressivas, porém, na verdade bastante submissas, resultantes da recorrente exposição do sujeito ao desamparo.

O autor (1963b) nos fala também da importância de um outro tipo de manejo ambiental, distinto daquele inicial mas também fundamental para a efetiva atualização de nossa potencialidade ética. No momento em que a criança (e mais tarde também o adulto) precisa experimentar as coisas a meio caminho entre o self e o mundo, entre a união e a separação, é preciso que lhe sejam oferecidos não só os objetos, mas também os tesouros artísticos e os valores éticos da cultura como objetos “externos” que, ao mesmo tempo, deixam-se ser tratados parcialmente como parte do eu. É nesse sentido que a moralidade poderia entrar também no registro transicional:

Um bebê que adota um objeto quase como parte do self não poderia tê-lo adotado se este não estivesse por perto para ser adotado. (...) À medida que o lactente cresce desta maneira, o estágio se estabelece para os que estão empenhados no cuidado do lactente e da criança para que ponham ao alcance da mesma não apenas objetos (como ursinhos, bonecas) mas também códigos morais. (Winnicott, 1963b p. 93).

Observamos então que tal como os primeiros objetos adotados e a brincadeira infantil, as regras morais precisam também, em boa medida, responder àquele jogo sutil em que a externalidade das coisas é ao mesmo tempo afirmada e criativamente negada. Isso significa dizer que em algum nível a cultura precisa legitimar um uso singular por parte do sujeito dos valores éticos que propõe, permitindo então que estes sejam parcialmente transformados pelas contribuições de cada um. Nessa concepção se nossas crenças morais não puderem ser apresentadas de modo que nos seja permitido apropriar-nos delas criativamente, elas não chegarão a fazer nenhum sentido pessoal, tornando-se apenas objetos invasivos, aos quais precisamos nos ajustar ou tentar transpor com violência. Ao mesmo tempo, essa constatação contrasta claramente com o pressuposto de que

uma atitude de renúncia pessoal é o passaporte indispensável para a entrada na cultura. Isso porque, tal como um brinquedo ou uma música, também uma regra moral, na medida em que se deixa em parte transformar por nossa criatividade, longe de ser aquela que frustra, pode atender plenamente aos anseios da força vital.

Se a moralidade pode entrar dessa forma no campo transicional, pode também entrar naquela área mais objetiva do *uso de um objeto*. Este, como vimos, implica a apresentação de uma realidade humana mais diferenciada, que por sobreviver ao ódio potencialmente criativo que o indivíduo lhe dirige, é readmitida em sua área de criação pessoal, tornando-se assim uma objetividade que vem a ser aceita e amada como tal – e com a qual ele pode vir a se preocupar. Dessa forma a alteridade recém descoberta torna-se alvo de atividades reparadoras que visam reconstruí-la e torná-la ainda melhor. (Winnicott, 1963a p.96).

O autor se refere então à importância fundamental daquela sustentação por parte do cuidado materno e social durante os momentos em que o indivíduo usa intencionalmente a própria agressividade para repudiar o mundo não-eu e dele se distinguir. Vimos como, se tudo corre bem, a fidedignidade ambiental permite, nesse caso, que a “externalidade” do mundo e o contato com a alteridade sejam paradoxalmente também experimentados como satisfatórios: aquele objeto que se deixa em parte transformar pelo ódio, sem perder a consistência própria, nem romper a ligação com o sujeito, responde também sintonicamente a uma necessidade interna. Podemos então dizer que os valores éticos de uma certa cultura, quando capazes de se mostrar “sobreviventes”, se apresentam como um lugar seguro para as expressões de recusa, crítica, discordância e reparação por parte do indivíduo, no que isso tem de construtivo e transformador.

Quando, por sua vez, o autor aborda o tema da tendência anti-social ele deixa clara a origem da mesma em situações de privação decorrente da falha ambiental, e assim questiona abertamente a idéia de uma anti-sociabilidade essencial, inerente às pulsões primárias, que devesse ser incessantemente controlada pela sociedade:

A característica da tendência anti-social é o impulso que dá ao menino ou à menina para que voltem a um momento anterior à condição ou momento de privação. Uma criança que tenha sido submetida a tal privação sofreu inicialmente uma ansiedade impensável, e então reorganizou-se, gradualmente até atingir um estado razoavelmente neutro: fica concordando com tudo (...). Tal

estado pode ser razoavelmente satisfatório, do ponto de vista das pessoas que dirigem o local. Então, por uma razão ou por outra, começa a surgir a esperança; isso significa que a criança, sem ter a menor consciência do que está ocorrendo, começa a sentir um impulso de voltar para antes do momento da privação e assim desfazer o medo da ansiedade impensável ou da confusão que existiam antes que se organizasse o estado neutro (...) Toda vez que as condições fornecem um certo grau de novas esperanças, então a tendência anti-social transforma-se numa característica clínica: a criança se torna difícil. (Winnicott, 1967c p. 72 e 73).

Falando assim das tendências anti-sociais, sem enquadrá-las em um diagnóstico psiquiátrico específico, Winnicott (1956b p. 129) reconhece nelas sobretudo a esperança do indivíduo em recuperar certas condições satisfatórias do passado que foram perdidas, apontando para o enorme sofrimento que acompanha a falência ética do sujeito. Em sua linha argumentativa, o oferecimento de tais condições não passa por confrontar o indivíduo com coerções, mas sim ir ao encontro da esperança, oferecendo-lhe o cuidado do qual foi privado.

Apontando para dois tipos de tendência anti-social que se referem a momentos distintos da privação o autor reconhece de um lado o S.O.S. dirigido ao ambiente em termos de roubo e de outro o S.O.S. manifesto em termos de explosão agressiva.

O roubo corresponderia à tentativa de recuperar a capacidade de encontrar objetos criativamente. Tal capacidade deveria ter sido proporcionada por aquele manejo ambiental capaz de permitir a transicionalidade. Quando as coisas são apresentadas ao sujeito de modo que seu caráter objetivo possa ser parcialmente negado, uma relação com a realidade pode se estabelecer na qual esta se situa a meio caminho entre o mundo interno e externo. Quando o ambiente falha nesse sentido, essa possibilidade é perdida. Contudo, se algum acontecimento renova no sujeito a esperança de resgatar tal experiência, o indivíduo pode chegar a expressá-la, por exemplo, roubando um objeto.

Já no segundo tipo de tendência anti-social teríamos a explosão agressiva como uma busca por aquelas condições capazes de sobreviver ao ódio dirigido ao ambiente quando o sujeito tenta se diferenciar deste. Trata-se aqui daquela necessidade, em certo momento sentida, de dispor de um espaço de sustentação e firmeza para a expressão criativa relacionada à plena aquisição da ambivalência. Nesse caso, toda vez que o indivíduo não pode viver a experiência de um ambiente indestrutível ele acaba tendo que preservar as pessoas à sua volta que afinal se mostraram frágeis, ocultando e reprimindo a própria agressividade.

Entretanto, se novos acontecimentos lhe renovam minimamente a esperança de reverter essa situação, emergirá nele algum tipo de explosão agressiva.

Quando o ambiente não pode ir ao encontro dessa esperança, esta será infelizmente desperdiçada e, nesse caso, os gestos “agressivos” isolados podem chegar a se consolidar numa delinquência organizada. Ao mesmo tempo, para Winnicott, seria inútil apenas condenar moralmente o gesto anti-social, a terapia do mesmo implicando o difícil (e nem sempre possível) oferecimento de contextos satisfatórios capazes de recuperar o processo maturacional que ficou paralisado.

Sobre o manejo da tendência anti-social o autor (1956b) nos coloca uma questão fundamental: uma coisa é a inegável necessidade de impedir os gestos violentos por parte daqueles que, em função de certas falhas ambientais, não puderam desenvolver a moralidade naturalmente (e, nesse caso, muitas vezes é preciso sim recorrer a certas coerções sociais e jurídicas que impeçam as pessoas de prejudicar os que estão à sua volta). Entretanto, outra coisa muito diferente é o equívoco de tratar essa necessidade circunstancial de controle sobre os indivíduos como se fosse o cerne da terapêutica da delinquência e o método por excelência de introduzir as pessoas na cultura.

Enfatizando o risco de concebermos a moral como algo a ser implantado de fora, independentemente dos processos internos, ele (1950) reconhece também a existência dos assim chamados *anti-sociais ocultos*, ou seja aquelas pessoas que acabam adotando atitudes moralistas, identificando-se com a sociedade, não a partir de uma auto-descoberta pessoal, mas a partir da necessidade de ajuste ao ambiente:

Caso existam, em determinado momento numa sociedade X indivíduos que demonstram sua falta de senso moral desenvolvendo uma tendência anti-social, há uma quantidade Z de indivíduos reagindo à insegurança interna através da tendência alternativa – a identificação com a autoridade. Essa identificação é doentia, imatura, pois não é uma identificação com a autoridade que surge da autodescoberta. (...) É uma tendência pró-sociedade mas anti-indivíduo. As pessoas que se desenvolvem dessa maneira podem ser chamadas de anti-sociais ocultos. (Winnicott, 1950 p.193).

Ora é justamente essa tendência anti-indivíduo e pró-sociedade acima descrita que está, como vimos, na lógica de funcionamento do biopoder: este último só pode sustentar suas estratégias de controle permanente sobre a subjetividade, supostamente em nome de nossa sobrevivência coletiva, postulando

que a defesa do bem-estar comum depende do sacrifício contínuo das manifestações espontâneas da vida individual. Notamos aqui mais uma vez o contraponto de Winnicott em sua busca fundamental de integrar indivíduo e sociedade, espontaneidade pessoal e entrada na cultura, necessidades internas e ética, tomando essas esferas como existindo numa continuidade potencial.

Considerada em seu conjunto, a concepção Winnicottiana de moralidade parece compreender a atitude ética do sujeito como um gesto fundamental de cuidado consigo mesmo, consolidado aos poucos a partir da experiência fundamental de um cuidado ambiental efetivamente recebido. Por ter podido contar em sua vida com certos contextos satisfatórios, o sujeito, com o tempo, adquire a capacidade de reconhecê-los e busca-os para si, afastando-se assim do intenso sofrimento envolvido nos atos anti-sociais. Evitar dessa forma as circunstâncias que levam ao confronto e a desconsideração pelo outro seria uma precaução naturalmente adquirida por aquele que internalizou os encontros suficientemente bons. Ao mesmo tempo, podemos supor que essa confiança interna básica só pode de fato se sustentar quando o acolhimento real acompanha minimamente o sujeito, encontrando-se também disponível na cena social¹⁰.

É a meu ver nesse tema de um cuidado ambiental que, uma vez introjetado pelo indivíduo, lhe serve de guia tanto para a sua satisfação pessoal quanto para a sua própria constituição como sujeito ético, que compreendemos também a originalidade da noção winnicottiana de ego que se constituiria a partir desse processo.

Em certo momento o autor nos diz:

Pode-se considerar fraco o ego do lactente, mas na verdade ele é forte por causa do cuidado materno. Onde falha o cuidado materno a fraqueza do ego do lactente se torna manifesta. (1962 p.54).

Podemos dizer que, para o autor, a função egóica está longe da tarefa coercitiva de regular impulsos e confrontá-los com a realidade. Como nos diz na passagem acima, a constituição do ego tem sua origem no bom cuidado de fato

¹⁰Vale lembrar aqui que para o autor o indivíduo não pode encontrar facilitação ambiental consistente onde a vitalidade do outro esteja enfraquecida, e nesse sentido o cuidado consigo mesmo não pode incitar a violência, mas sim a uma busca de contato com um parceiro social que também esteja bem. Este tema foi trabalhado quando pensamos a mutualidade na relação mãe/bebê como algo que pode se presentificar em outras formas de encontro satisfatório, também em períodos tardios da vida.

recebido, que acaba por permitir ao sujeito, com o tempo, assumir o cuidado de si mesmo. O ego winnicottiano portanto não controla a vida, mas a leva pelos caminhos da satisfação, evitando tanto o seu aprisionamento em contextos frustrantes, quanto as condutas anti-sociais daí resultantes. Sendo assim, é apenas quando o ambiente falha e a função egóica não pode se estabelecer firmemente, que temos a disruptividade e a violência de um id que se apresenta desprovido de ego.

Sobre a diferença entre o id integrado à função egóica e este outro que apenas reage às falhas ambientais o autor nos fala:

É possível satisfazer um impulso oral e ao fazê-lo violar a função do ego da criança, ou do que será mais tarde zelosamente mantido como self, o núcleo da personalidade. Uma satisfação alimentar pode ser uma sedução e pode ser traumática se chega à criança sem apoio do funcionamento do ego. (Winnicott, 1962 p.56).

Vista nessa perspectiva a anti-sociabilidade daquele que sofreu privação, por mais que possa nos dar a aparência de uma satisfação maciça de impulsos pelos eventuais ganhos secundários que possa trazer, na verdade não satisfaz a força vital do sujeito e por isso não é integrada às funções egóicas. Faltaram, nesse caso aquelas condições capazes de ir ao encontro das necessidades internas mais fundamentais, que teriam permitido a formação de um ego forte.

O contraste entre uma concepção de moral como assujeitamento do indivíduo a certas regras e coerções externas, e esta outra, proposta por Winnicott, que pode ser entendida como ligada ao cuidado consigo mesmo – que vem a constituir o ego – nos leva a apreciar um modo de subjetivação muito distinto daquele promovido pelo regime do biopoder. Se lembramos que este último tenta defender a vida impondo contraditoriamente a sua regulação permanente, o governo biopolítico, uma vez introjetado pode se constituir internamente como um “ego” controlador a exigir obediência, o que pode ser observado na força coercitiva dos ideais mercadológicos que incidem atualmente sobre a subjetividade. Bem distintamente, o governo interno constituído pelo ego Winnicottiano é um governo de si que não regula, nem exerce coerção, mas cuida e traz satisfação.

Veremos no capítulo seguinte como esse governo de si não coercitivo proposto por Winnicott pode se aproximar bastante da reflexão mais tardia de

Foucault (1984a e 1984b) sobre os modos de subjetivação antigos. Estes seriam buscados não numa perspectiva nostálgica, que aspire voltar a um passado idealizado, mas na medida em que possam inspirar alternativas concretas para os impasses da atualidade.

2.7

Um “estar só” que implica a presença de alguém

Uma crítica que, à primeira vista, pode ser feita a essa nova forma de conceber a subjetividade não mais centrada no desamparo e na regulação é que ela dependeria de uma facilitação ambiental que, na prática, pouco encontramos: Winnicott idealizaria as boas condições capazes de sustentar um desenvolvimento emocional pleno, e já que estas se mostram tão raras, não passariam, na verdade, de abstrações dissociadas da realidade. Sua postulação seria quase a de uma experiência humana paradisíaca: aquele indivíduo que pôde receber cuidado adequado e sensível, chegando a internalizá-lo na forma de um ego forte, não teria que se deparar com a falta, pois estaria sempre cercado pela presença reasseguradora do outro, que ele afinal já tornou-se capaz de reconhecer no mundo e buscar para si. O objeto bom em suas diversas manifestações – como objeto subjetivo, transicional ou como aquele que pode ser usado como parte da – realidade externa oferece no máximo frustrações sintônicas com as necessidades internas do sujeito e não chegariam a lhe apresentar um mundo radicalmente distinto de si. Teríamos aqui o que muitos poderiam considerar uma promessa sedutora de felicidade que contrasta claramente com o sofrimento visível que sempre acompanhou o homem ao longo de toda a sua história.

Contudo, ao introduzir o paradoxo de uma experiência de estar só que necessita da presença de alguém, o autor (1958) estaria talvez assumindo uma posição muito mais sutil do que esta, passível de lhe ser atribuída pela crítica desavisada: não se trata de postular uma subjetividade que não conhece nenhuma falta, mas de pensar um sujeito que justamente por não estar referido à falta como a algo central em sua vida – e sim à presença acolhedora do outro – pode chegar a reconhecer os eventuais contextos faltosos ou solitários, sem precisar negá-los onipotentemente. É nesse sentido, a meu ver, que ele nos mostra como o *ficar só*

não surge como uma experiência significativa a não ser que o indivíduo possa sentir-se firmemente ancorado em contextos acolhedores:

Embora muitos tipos de experiência levem à formação da capacidade de ficar só, há um que é básico, e sem o qual a capacidade de ficar só não surge; essa experiência é a de ficar só como lactente ou criança pequena, na presença da mãe. Assim a base da capacidade de ficar só é um paradoxo; é a capacidade de ficar só quando mais alguém está presente. (Winnicott, 1958 p.32).

Notamos que, vista dessa forma, a capacidade de estar só, embora se sustente na internalização do cuidado efetivamente recebido do mundo, internalização esta que, como vimos constitui o ego, nunca deixaria de depender em alguma medida do amparo real disponível, sendo este último aquele que pode alimentar e manter viva a instância egóica interna:

Gradualmente o ambiente auxiliar do ego é introjetado e construído dentro da personalidade do indivíduo de modo a surgir a capacidade de estar realmente sozinho. Mesmo assim, teoricamente há sempre alguém presente, alguém que é, no final das contas equivalente, inconscientemente à mãe, à pessoa que, nos dias e semanas iniciais, estava temporariamente identificada com seu lactente, e na ocasião não estava interessada em mais nada. (Ibid p.37)

Essa afirmação de que quando há capacidade de estar só “há sempre mais alguém presente” sugere que, se os cuidados ambientais não se apresentarem minimamente, o indivíduo deixará, aos poucos, de acreditar no ambiente fidedigno. Seu ego então se tornará fraco e o desamparo e a solidão, passando a ser disseminados, precisarão ser indiscriminadamente negados por uma defesa que vise tamponá-los. Se essa forma de entender o paradoxo em questão está correta, o autor não recusaria inteiramente a experiência de desamparo, mas ao contrário nos diria que o reconhecimento pleno deste sentimento como uma face circunstancial da experiência humana, implicaria paradoxalmente que este pudesse ocupar apenas um lugar secundário e pouco importante na vida do sujeito.

Uma outra forma significativa de entender que a subjetividade pode experimentar desamparo sem estar referida fundamentalmente a ele é a idéia expressa por Winnicott (1949b) de que um bebê, e mais tarde também o adulto, pode reagir pontualmente a uma invasão ambiental, sem perder inteiramente de vista a livre expressão de sua vitalidade ou a experiência básica de existir. Assim, desde que essa reação, ocorrida em função de uma falha ambiental momentânea,

não seja prolongada demais, ela não chegará a comprometer significativamente a continuidade do ser. Esta tolerância relativa diante do que é pontualmente invasivo dependeria, por sua vez, da real disponibilidade daquelas outras experiências boas proporcionadas pelo ambiente, de modo que a intrusão externa possa ser sentida pelo indivíduo como um estado provisório do qual virá se recuperar.

Parece assim claro que, para Winnicott, a reação, o desamparo e a solidão, se têm um lugar de direito na experiência subjetiva, é porque são pontuais e de importância relativa. Ao mesmo tempo, só se tornam problemáticos quando chegam a prevalecer a ponto de terem de ser negados onipotentemente. Por outro lado, podemos também pensar numa necessidade real por parte do indivíduo de, a partir de certo momento, transitar pelo mundo de modo a se encontrar menos protegido, e portanto mais sozinho, deparando-se eventualmente com condições pouco facilitadoras, desde que possa, com alguma segurança, encontrar aqui e ali o amparo fidedigno de que necessita.

Essa reflexão nos leva talvez à constatação de que hoje o desamparo e a solidão não podem ser reconhecidos e aceitos pelo sujeito em seu caráter pontual e provisório, precisando ser negados permanentemente em atitudes narcisistas, justamente por terem se tornado experiências tão centrais e onipresentes. É porque o homem contemporâneo pouco dispõe de presenças realmente acolhedoras, sendo obrigado a reagir para produzir o amparo que lhe é socialmente negado, que precisa tamponar toda e qualquer falta, atribuindo a si mesmo a falsa potência de superá-la. Não é à toa, nesse sentido, que as novas patologias clínicas que nos chegam atualmente aos consultórios se manifestem muitas vezes, justamente como doenças da iniciativa¹¹, isto é do excesso ou da falta da mesma- compulsão pelo trabalho, drogadições, depressões de maior ou menor gravidade- já que o sujeito não pára de ser solicitado a suprir sozinho suas próprias necessidades.

Mas se queremos afinal oferecer uma alternativa consistente para essa atitude narcisista que vem negar defensivamente qualquer experiência circunstancial de falta, o paradoxo é que seria preciso oferecer presença. Nesse sentido seria importante não mais tentar confrontar o sujeito com uma solidão que lhe seria supostamente inerente, afinal é justamente essa a crença que parece estar

¹¹Jô Gondar (2003) e Regina Prata (2004) por exemplo são psicanalistas que reconhecem manifestações sintomáticas desse tipo na atualidade.

na base dos dispositivos de poder, mas lhe apresentar um suporte forte o suficiente para lhe permitir experimentar, aqui e ali, um estar só que não é traumático, mas sim, parte fundamental do viver satisfatório.

A pergunta que podemos fazer aqui é: em que medida o setting analítico pode se apresentar como uma dessas áreas alternativas em que o cuidado recebido pelo ambiente torna a falta secundária o bastante a ponto de poder ser reconhecida e aceita como tal?

2.8

A clínica winnicottiana: uma forma de resistência na atualidade?

Seria agradável, se fôssemos capazes de trazer à análise apenas aqueles pacientes cujas mães no início, e também nos primeiros meses, foram capazes de fornecer condições suficientemente boas. Mas esta era da psicanálise está inexoravelmente chegando ao fim. (Winnicott, 1954 p.476)

Este comentário é feito num contexto em que o autor está sublinhando a importância da adaptação sensível do analista às necessidades do paciente, principalmente nos quadros narcísicos e borderlines, hoje tão comuns, que já em seu tempo começavam a substituir as neuroses clássicas. Essas pessoas, que na infância precoce não puderam dispor de um ambiente suficientemente bom, precisariam do analista não como uma réplica de suas experiências iniciais mas como uma nova edição das mesmas. Nesse caso, o setting terapêutico deveria, em alguma medida proporcionar os cuidados satisfatórios que não puderam ser até então experimentados pelo sujeito, apresentando-se como um espaço capaz de dar lugar à vitalidade espontânea, num claro contraponto aos contextos invasivos que dela se apropriam.

Para chegar a realizar bem esse trabalho, o analista precisaria desenvolver uma sensibilidade especial em relação ao seu paciente, semelhante àquela dos primeiros cuidadores em relação ao bebê. Ao mesmo tempo seria importante também que, a partir de certo momento, ele reduzisse aos poucos esse seu ajuste fino de modo a permitir o processo de diferenciação do paciente em análise. Podemos então considerar que tal como a mãe se apresenta num primeiro momento como *objeto subjetivo*, entrando mais tarde na *dinâmica transicional* e

depois aparecendo como aquela que pode ser *usada como parte da realidade externa*, também o analista acompanharia as mudanças no processo de subjetivação, apresentando-se nesses três registros, segundo as necessidades do momento. Com isso poderia vir a sanar certas falhas ambientais que impediram o estabelecimento desses distintos modos de relação com a realidade.

Nessa concepção terapêutica a interpretação deixaria de ser o instrumento principal do tratamento, passando a ter sentido apenas quando integrada à sustentação afetiva (*holding*) que o analista possa de fato proporcionar. Tendo em vista que “a compreensão em nível profundo e a interpretação no momento exato são formas consistentes de adaptação” (Winnicott, 1963c p. 226) o que importa não é tanto a verdade inconsciente que o analista possa revelar, mas o reestabelecimento daquelas condições capazes de permitir a criatividade do paciente e a agressividade nela envolvida. Se, como vimos, inicialmente as resistências que o ambiente oferece a essa agressividade precisam ser bem pequenas, elas devem já aumentar no registro transicional e mais ainda quando se trata de dar lugar ao uso do objeto. Entretanto vale lembrar que é a continuidade da empatia por parte do analista que permitirá a ele, em qualquer um desses momentos, variar suas atitudes de modo que o seu gradual desajuste a certas demandas se torne, paradoxalmente, um outro tipo de sucesso adaptativo.

Mas como entender o comentário de Winnicott sobre a falta de mães suficientemente boas colocando para o analista o desafio de proporcionar em primeira mão as condições satisfatórias que nunca foram experimentadas? Que contexto novo é esse no qual os bons cuidados capazes de permitir a criatividade parecem ter, em boa medida, ficado para trás? Estaríamos falando só de falha materna, ou também de falha no sentido de um certo tipo de organização social que pouco atende às necessidades subjetivas? A atitude parental inadequada poderia ser apenas a pequena ponta de um iceberg muito maior ligado às estratégias mais amplas de poder?

A partir da reflexão que fizemos no primeiro capítulo podemos considerar que a atual carência de maternagem acolhedora se ancora possivelmente num contexto de apropriação biopolítica da vida que ultrapassa em muito o espaço familiar e dele se utiliza para fazer funcionar seus dispositivos. Nesse sentido o encontro analítico não seria um contraponto apenas a um cuidado inicial falho, tal como possa ter sido apresentado ao bebê, mas também para os arranjos sociais

que hoje desamparam até mesmo o adulto. Tendo sido perdida como vimos a consistência dos suportes coletivos, as mães não suficientemente boas daqueles que nos chegam para a análise talvez apenas repassem para seus filhos a invasão do viver espontâneo realizada hoje, das mais diversas formas, pelo poder. O cuidado com o lactente, mas também o cuidado social de modo geral, é perturbado, como já dissemos, pela solicitação de uma adaptação permanente às infinitas exigências ligadas ao trabalho, ao consumo, ao ideal de saúde perfeita e de modo geral à ordem mercadológica que não conhece mais fronteiras.

Se a forte demanda de adaptação que recai então sobre o sujeito pouco permite que o mundo se adapte a ele, haverá pouco espaço para o interjogo transicional: nesse sentido, a realidade se impõe, muitas vezes, como uma objetividade dura que não pode ser negada no gesto criativo. Ao mesmo tempo, como vimos, a insegurança quanto ao próprio lugar social faz o sujeito temer as consequências de seu ódio, poupando o ambiente de suas expressões de agressividade – e com isso evitando a expressão de suas reivindicações políticas – ou buscando violentamente, através do ato anti-social, um espaço consistente capaz de suportá-las.

Se, nesse contexto, o setting terapêutico puder permitir por um lado a experiência transicional na relação com o analista e por outro, a sua sobrevivência à agressividade do paciente nos momentos de diferenciação – teríamos aqui, talvez, um dos possíveis desvios em relação aos pesados dispositivos de poder hoje atuantes. A psicanálise se apresentaria então como uma possível ilha de vitalidade em meio à esterilidade dos afetos e ao desespero dos muitos que hoje não encontram um lugar seguro para existir e viver de modo criativo.

Mas diante dessa proposta cabe aqui talvez um questionamento crítico: estaríamos sugerindo então que o encontro analítico devesse funcionar como uma espécie de refúgio íntimo contra um mundo frio que impede a espontaneidade? Um espaço de acolhimento que se restringe afinal aos poucos indivíduos que podem ter acesso aos nossos consultórios, desconsiderando assim a amplitude muito maior de nossos problemas?

Ao contrário, penso que aqui, na verdade, teríamos uma relação de complementação recíproca entre o holding que proporcionamos ao sujeito na clínica e aquele outro que pode vir a se desenvolver no espaço social mais amplo. Isso porque o paciente que de fato vivenciou no encontro conosco uma nova

oportunidade para existir ao invés de reagir, está ao mesmo tempo inserido no mundo e nos espaços públicos onde faz as suas escolhas. Munidos então do amparo consistente vivenciado em análise, resgatam possivelmente a sua crença no acolhimento mútuo que ainda pode ser minimamente encontrado em alguns espaços sociais, chegando então a fortalecer tais espaços em suas próprias escolhas. Ao mesmo tempo, numa espécie de círculo benigno, as mesmas trocas sociais satisfatórias que são assim fortalecidas, podem também ser internalizadas pelo sujeito, consolidando ainda mais a sua crença no holding disponível e sua capacidade de buscá-lo. É nesse sentido que podemos reconhecer todo um campo possível de interação permanente entre a maior liberdade que o sujeito ganha em análise e o enriquecimento de nossa vida política compartilhada, uma imbricação potencial entre os desvios em relação ao poder que se dão no nível micro e aqueles que emergem no nível macro dos movimentos sociais.

Notamos também que se a clínica psicanalítica pode, nessa linha argumentativa, se apresentar certamente como uma forma de resistência política, isto acontece não tanto porque no sintoma o paciente confronta a ordem social vigente, buscando através de uma transgressão o seu espaço de existência subjetiva,¹² mas sim porque na consistência do setting, a sua luta deixa de ser solitária, e ele começa de fato a apoiar-se no analista para desviar-se daqueles contextos coercitivos, em direção a outros mais satisfatórios. Nesse caso, a resistência da vida diante do poder não pode ser localizada nem no paciente nem no analista tomados isoladamente, mas sim no encontro suficientemente bom, passível de acontecer não só no setting analítico, mas também nas amizades e demais relações sociais. Vista dessa forma, a sugestão de Foucault (1982a) de que a resistência é primeira em relação ao poder assume um novo colorido: ela é primeira apenas como uma potencialidade a ser ou não atualizada dependendo do contexto lhe ser ou não facilitador. Não se trata portanto de pensar a resistência como um invariante da vida, uma atribuição permanente do vivente onde quer que ele esteja. Com a relevância dada por Winnicott ao ambiente e sua compreensão a

¹²Jô Gondar (2003) por exemplo vem sinalizando para um aspecto supostamente transgressivo dos novos sintomas em relação às determinações do poder. Assim as compulsões aditivas “resistiriam” às injunções sociais e políticas de nosso tempo, da mesma forma que as depressões também combateriam a iniciativa permanente exigida pelos ideais performáticos de mercado. Penso contudo que o risco de compreender esses sintomas em si como formas de resistência é o de confundirmos modos afirmativos de vida que implicam suportes ambientais efetivos com outros que estão apenas reagindo às condições adversas.

respeito de suas funções de facilitação, o autor não nos deixa mais confundir o sofrimento solitário do sujeito em sua doença com o viver criativo e afirmativo. Este último sim desponta como resistência, mas é ao mesmo tempo sempre dependente da presença, nem sempre possível de um outro acolhedor.

3

A subjetividade em Foucault: estabelecendo um diálogo possível com o pensamento winnicottiano

Vimos como o abalo do antagonismo indivíduo/sociedade no pensamento de Winnicott passa por sua crença numa potencialidade ética inerente ao viver espontâneo. Para o autor, a capacidade de considerar o outro não envolve um sacrifício resignado de si, uma vez que a própria força vital pessoal anseia e aceita as resistências oferecidas pelos parceiros sociais, desde que estas não sejam excessivas ou ignorem suas necessidades. Nesse sentido, a tendência anti-social foi também abordada aparecendo não como a expressão de um impulso violento originário, ligado a uma manifestação de poder e domínio exercido pelo sujeito às custas do outro, mas como ato que reflete a ausência desse mesmo poder e a reação defensiva frente a essa situação.

Se é portanto a falta de cuidado ambiental que engendra para Winnicott a violência ligada à impotência do sujeito, é por outro lado a presença desse cuidado externo que permite aos poucos a sua internalização como um ego capaz de cuidar de si. Por sua vez é a força desse ego oriunda das boas relações internalizadas que leva o sujeito pelos caminhos da satisfação e lhe permite desviar-se, sempre que possível, daquelas circunstâncias frustrantes que o levariam à violência, ou seja ao descuido de si mesmo e dos outros.

Na medida em que, nessa concepção, passamos a preferir os espaços de facilitação aos mecanismos de regulação, novas formas de interação social podem ser vislumbradas – e o setting analítico é apenas uma delas – onde a criatividade pode emergir, inspirando formas de resistência política face aos dispositivos do biopoder.

Ora, na última parte de sua obra Michel Foucault também pretende pensar a ética como cuidado de si, como expressão de liberdade e vitalidade capaz de resistir ao poder em suas formas mais cristalizadas e menos reversíveis. Se a moral cristã e mais tarde o biopoder passaram a suspeitar desse cuidado de si como expressão de um egoísmo fundamental a exigir controle, a ética antiga, por

outro lado, convocava o sujeito a ocupar-se de si mesmo e com isso a tornar-se, ao mesmo tempo, um bom cidadão capaz de zelar pelos destinos de sua cidade.

O autor vai se apropriar assim de um pensamento antigo no qual a violência e o aparente abuso de poder correspondem na verdade, como em Winnicott, a uma falta de domínio e força, e onde a posição ativa na relação com o outro inclui, paradoxalmente, a prudência de levá-lo em consideração. Compreender o prazer pessoal como ligado ao prazer do outro é talvez a base dessa moral greco-romana, cuja ênfase não está nos códigos nem nas leis, mas na busca do indivíduo por uma vida bela e plena.

Veremos, além disso, que a autoconstituição ética valorizada por Foucault também supõe a presença de um “ambiente suficientemente bom” uma vez que as formas de ascese antiga descritas por ele não nasciam no vazio social mas no contexto de trocas intersubjetivas intensas que apoiavam a transformação pessoal – trocas estas que aconteciam entre os homens livres da pólis, nas relações onde cada um contava com seu mestre ou amigo.

A tentativa de traçar aqui uma aproximação entre Foucault e Winnicott se justifica pela necessidade de pensar as implicações políticas desse novo modo de compreender as relações humanas, onde a ênfase está no acolhimento à vitalidade e não no confronto coercitivo com a norma e o desamparo. O psicanalista inglês compreendeu muito bem a sutileza de um modo de relação onde o outro se apresenta não como realidade radicalmente externa que se impõe à própria individualidade, mas como alteridade transicional, que satisfaz, ao mesmo tempo, os anseios criativos internos. O que esse autor não fez, no entanto, foi pensar diretamente sobre os efeitos políticos de sua descoberta na construção compartilhada de novas formas de sociabilidade. É Foucault quem, em seus últimos trabalhos, considerando as relações que permitiram o cuidado de si no contexto Greco-romano e reabilitando a partir disso a amizade na atualidade como um espaço intermediário que atende às necessidades tanto do indivíduo quanto de seus parceiros sociais, nos ajuda a pensar claramente as implicações políticas desse modo de relação não antagônico. Poderíamos dizer talvez que Foucault espalha a “mãe suficientemente boa” de Winnicott pela vida social e política quando vê na amizade uma troca intersubjetiva que abre espaço para a criação, contrapondo-se assim ao empobrecimento afetivo daquelas relações normatizadas

- encontradas na família, nas instituições sócio-educativas ou na atual obediência cega aos imperativos econômicos.

Por outro lado, Winnicott introduz uma certa prudência que por vezes sentimos falta no pensamento foucaultiano: se é necessário desprender-se dos limites estreitos e universais dentro dos quais os saberes médicos e pedagógicos pensaram as relações humanas ao supor essências anteriores à história e às trocas sociais, é preciso também admitir os eventuais limites que nossas necessidades vitais colocam diante das invasões externas. Winnicott parece contribuir para isso ao utilizar noções como “integração”, “desenvolvimento”, “preocupação materna”, “imaturidade”, não como essências duras que retratariam um corpo biológico a-histórico, mas como instrumentos que nos permitem reconhecer certas necessidades afetivas encontradas nas pessoas, que precisam ser atendidas pelo ambiente. O que ele sublinha portanto é a existência de tendências naturais para a expressão da vitalidade pessoal que, por sua vez, dependem, de condições satisfatórias para chegarem a se atualizar. Contudo, essa atualização não redundava em condutas pré-estabelecidas fixadas pela norma, mas na própria experiência criativa relacionada à liberdade pessoal.

Então se é preciso com Foucault admitir que a criatividade pode ser prejudicada pela rigidez das identidades universais que negam nosso potencial de transformação pessoal nas relações sociais, Winnicott parece nos mostrar, por outro lado, que a exigência de uma total abertura para a mudança e a reinvenção torna-se um outro risco normativo, toda vez que negamos ao corpo vivido certos limites e pontos de parada na abertura para o outro e para a sociabilidade. Aqui podemos nos perguntar se esse último autor nos permitiria talvez uma apropriação crítica e seletiva das identidades tão criticadas por Foucault, sendo estas usadas apenas quando viessem a se mostrar circunstancialmente úteis para o reconhecimento e atendimento desta ou daquela necessidade, de certos sujeitos ou grupos¹³.

¹³ Esse ponto de minha argumentação será explicitado adiante, na última sessão deste capítulo. Entretanto convém aqui adiantar que o que estou chamando de “uso seletivo das identidades” pressupõe também recusá-las toda vez que elas se tornem instrumentos coercitivos que impõem aos sujeitos padrões de conduta com os quais não possam negociar criativamente. Sua utilidade decorre do fato de que nossa capacidade de reconhecer e atender os anseios singulares de outrem envolve também a capacidade de perceber uma relativa continuidade no tempo de certos aspectos de sua forma de ser, ainda que estes possam ser provisórios e passíveis de mudança.

Esse diálogo entre Winnicott e o último Foucault, enfatizando seus muitos encontros e eventuais desencontros será a tônica deste capítulo. Contudo, antes de entrar mais fundo numa descrição detalhada da forma como esse último autor entende a subjetivação, pretendo, a título de introdução, abordar o momento de seu trabalho em que surge esse tema, apontando, ao mesmo tempo, para as principais questões que daí emergem e nos remetem ao pensamento winnicottiano.

3.1

Identificando as principais questões trabalhadas pelo último Foucault

Para Ortega (1999) o problema do sujeito emerge para Foucault em seus trabalhos tardios a partir de um deslocamento teórico principalmente em suas reflexões sobre o poder. Ao investigar a passagem do poder soberano, que se exerce negativamente - usando a lei e a força guerreira para retirar a vida de quem viesse a desafiá-lo – para um biopoder que se exerce produtivamente, maximizando e administrando constantemente as forças vitais, o autor faz emergir em suas análises a noção de governo. Erigindo-se em defesa da vida e da boa sociedade e não mais em nome da obediência ao soberano, essa nova forma de poder não se apoiará mais na fixidez das leis ou na força guerreira, mas precisará modificar-se a todo tempo para acompanhar as mudanças permanentes nas formas de resistência que não cessam de se renovar. Para fechar suas malhas e ganhar um maior alcance, o poder terá que transformar a si mesmo continuamente. Nesse momento é enfatizada a presença primeira da liberdade que moveria toda a tentativa política de apropriação da mesma.

Quem governa age sobre si, modifica-se a si mesmo para governar os outros. A partir desse olhar sobre a liberdade como motor primeiro das transformações históricas emerge aos poucos a idéia de um possível governo de si não mais ligado a uma forma de dominação sobre o outro, mas como uma forma de resistência ao poder em suas formas mais cristalizadas e menos reversíveis. Governar a si mesmo é então dobrar a força sobre si (Deleuze, 1986 p 108) num gesto de liberdade.

Esse movimento de governar a si mesmo Foucault (1984a) vai encontrar na ética greco – romana dos prazeres estando aí ligada a uma atitude que nada tem

a ver com um gesto de renúncia pessoal. Dominar as próprias paixões é um posicionamento que se relaciona para os antigos à própria liberdade: aquele que governa os outros e exerce na pólis e na família o seu pleno poder e atividade, governa também a si mesmo. Atitudes intemperantes de abuso de poder eram vistas como uma redução da liberdade pessoal, estando ligadas a uma escravidão em relação às circunstâncias e aos próprios apetites. Comportar-se de forma desmedida para com os escravos e a esposa, ou tratar o rapaz, futuro cidadão da pólis e parceiro sexual socialmente aceito entre os homens livres, como mero objeto passivo de prazer, desconsiderando seu caráter viril e ativo, seria, nessa concepção, reduzir o próprio prazer pessoal.

Em seus cursos no College de France de 1981 e 1982 intitulados *Subjetividade e verdade* e *Hermenêutica do sujeito* o autor vai então se debruçar detidamente sobre o estudo dessas tecnologias de si na Antiguidade desenvolvendo temas que serão tratados de forma mais sistemática nos últimos volumes da *História da Sexualidade: O uso dos prazeres* e o *Cuidado de si*. O primeiro desses livros trata da problematização ética em torno da sexualidade que emerge no século IV A.C., ao passo que o segundo concentra-se nos séculos I e II de nossa era.

Foucault busca nos gregos um contraponto à hipótese repressiva como chave geral do entendimento da relação entre a sexualidade e a cultura. Desde que escreve a *Vontade de saber* (1976a) questiona a idéia de um poder que incide sobre a sexualidade apenas pelo viés da interdição e da repressão. Insiste então que, principalmente em suas formas modernas, o poder não opera reprimindo, mas, ao invés disso produz a sexualidade. E quanto mais produz essa sexualidade como se fosse o outro da cultura, mais justifica medidas de controle que incidem sobre o indivíduo.

Desejando fazer inicialmente a genealogia desse homem do desejo, ou seja daquele que busca em si uma verdade sexual tal que o levaria inevitavelmente à renúncia e à obediência, o autor acaba se deparando com uma concepção antiga de ética que pressupõe, ao contrário, a liberdade. Abandona então o livro *As confissões da carne* onde tinha tratado das práticas confessionais no Cristianismo, e acaba por não publicá-lo. Nesse momento, a Antiguidade passa a atraí-lo justamente por abrigar uma forma de problematização moral forte em torno da sexualidade que não se pauta no modelo da interdição e da repressão. A ética era,

nesse caso, uma questão de escolha pessoal de homens livres, pois embora nenhuma lei ou regra social os obrigasse à fidelidade conjugal ou chegasse a proibi-los de amar os rapazes, temas como esses eram levados em conta, gerando uma significativa austeridade. Nesse sentido o autor nos mostra também como certos assuntos podiam ser de fato comuns tanto à ética antiga quanto à moral cristã, sendo, por outro lado, tratados de forma absolutamente distinta por uma e por outra: no primeiro caso como uma questão ligada ao estilo de existência e, no outro, como uma obrigação de submissão do sujeito a certos preceitos religiosos universais.

Esse pensamento antigo estudado por Foucault (1984a; 1984b) colocava o acento na atividade de auto-transformação visando a beleza da própria vida, sendo essa busca entendida como uma ascese pessoal. Os gregos não se importavam tanto com o código ou com o traçado inequívoco da fronteira entre o permitido e o proibido. É por isso que as prescrições morais dos filósofos da época precisam ser vistas mais como sugestões do que como obrigações, uma vez que podem ou não ser aceitas pelo sujeito segundo sua utilidade em certo contexto específico de vida.

Uma questão importante é a diferença entre esse “sujeito” grego que buscava a própria liberdade e a questão do sujeito moderno, cuja liberdade foi entendida basicamente como interioridade. Ortega (1999) aponta para o fato de que a liberdade grega não era uma questão individual, mas era entendida no âmbito das relações intersubjetivas que lhe davam sustentação. A alma era vista pelo homem antigo como “uma alma impessoal, era a alma em mim e não a minha alma” (Ortega, 1999 p.71). Assim o uso por Foucault da palavra sujeito é um uso fraco: ele afirma e ao mesmo tempo nega a existência do sujeito no mundo greco-romano (ibid p.72). Podemos dizer que essa idéia paradoxal de um sujeito livre que é ao mesmo tempo inseparável de seu contexto relacional nos interessa especialmente como um ponto central de articulação com o pensamento de Winnicott. Afinal, como vimos, para este último autor, o indivíduo livre e criativo também não existe sem um contorno ambiental que lhe permita constituir-se como tal.

A importância da sustentação externa (ou ambiental) para a liberdade na ética antiga dos prazeres fica clara na medida em que o outro, mestre ou amigo era visto como indispensável para tornar possível a ascese pessoal. As técnicas de si envolviam a necessidade de apresentar-se a um outro a quem se pudesse confiar e

que refletiria a estética da própria existência. (Ortega, 1999, p.162). Já no diálogo platônico, como modelo de prática filosófica ligado ao período clássico (século IV a c) teríamos uma troca significativa entre os participantes, entendida como um requisito fundamental para que se alcançasse a verdade. A importância do contexto intersubjetivo não se perderá mais tarde nos séculos I e II, quando a presença de um outro corajoso e capaz de dizer a verdade é vista como indispensável para que se possa chegar a cuidar de si (Foucault,1984b).

Entretanto, apesar da importância que teve toda a sua análise da cultura antiga, cabe aqui lembrar que Foucault (1984c) se recusa claramente a idealizar o mundo grego. Sua intenção não era reproduzir cegamente um modelo esquecido, mas usar a sua análise para equipar-se estrategicamente para o presente, construindo alternativas diante dos impasses de seu tempo. É então através da noção de amizade que ele vai procurar reabilitar a compreensão antiga da liberdade, sintonizando ao mesmo tempo com as questões políticas atuais.

Na ética greco-romana a amizade, implicando uma relação de reciprocidade entre homens livres cuja virilidade supunha também uma conduta ativa de governo político, esbarrava com o amor homossexual enquanto um problema ligado à suposta passividade de uma das partes. A penetração sexual, como veremos em detalhe, era entendida como um ato que trazia a submissão passiva daquele que a sofria, sendo por isso vista como incompatível com o prazer mútuo entre amigos. A relação apaixonada na qual o homem adulto amava o rapaz, deveria ser assim substituída, tão logo este último amadurecesse, por uma relação distinta: aquela de amizade. A relação homossexual, tida nessa cultura como assimétrica porque ligada à diferença de posições ativo/passivo, se transformaria com isso numa relação em que ambos os adultos se manteriam igualmente ativos, desde que, para isso, dela se excluísse a sexualidade.

Foucault (1981b) ao trazer para nossos dias esse tema antigo de um prazer mútuo no exercício ativo de poder, trata da amizade numa perspectiva que, distinta dos gregos, inclui também a sexualidade. Ele valoriza então a homossexualidade, não como aquela que vai revelar a verdade escondida de um desejo reprimido, mas como forma de vida que, ocupando uma posição transversal em nossa cultura, nos abre para experiências criativas distintas daquelas prescritas pela norma. A possibilidade de usar aqui a sexualidade para multiplicar o prazer mútuo entre parceiros, estabelecendo um espaço de criação compartilhada longe

daquelas relações institucionalizadas que privilegiam a família e o campo privado, conferiria assim um papel potencialmente transgressivo a essas relações.

Ao mesmo tempo, se a sexualidade foi vista pelos dispositivos do poder como força individualista essencialmente antagônica em relação à sociedade, justificando assim os controles incessantes exercidos sobre o indivíduo, na amizade, por outro lado, ela seria experimentada como uma força em si mesma social, que integra o prazer do outro ao prazer próprio. O corpo erótico seria experimentado nesse caso como muito mais plástico, aberto e passível de construir-se na relação com o outro do que o dispositivo da sexualidade nos teria permitido acreditar. Foucault teria talvez encontrado na amizade aquilo que procura no final de *A vontade de saber*: “os corpos e os prazeres em sua multiplicidade e possibilidade de resistência às captações do poder” (Foucault, 1976a, p.147).

Referindo-se à história da amizade, o autor (1982b) sugere que esta relação onde o poder é mais recíproco e reversível – não estando engessado numa dominação unilateral de um sujeito sobre o outro – sempre implicou um desvio que ameaçava as formas de poder mais cristalizadas, de onde a tentativa constante de neutralizá-la. Sobre isso Ortega (1999) nos mostra como a importância do outro, mestre ou amigo no cuidado de si será então transformada no cristianismo na obediência submissa ao confessor. Gradualmente, a amizade passará assim a ser vista como trazendo um risco eminente de egoísmo, devendo ser substituída por aquele amor ao próximo que se dirige a um outro impessoal (Ortega, 1999 p. 162). A desvalorização do amigo teria assim permitido, em princípio, proteger o poder da igreja.

De forma análoga, Foucault (1982b) nos mostra como na aurora da modernidade, as instituições disciplinares não poderiam funcionar com relações de amizade fortes, já que seu objetivo era produzir condutas economicamente úteis, incompatíveis com as intensidades afetivas. É nesse momento que, segundo ele, assistimos a uma pesada condenação da homossexualidade: o encontro não institucionalizado entre homens é visto como suspeito por carregar potencialmente uma afetividade que ameaçaria a disciplina.

Os amigos (incluindo ou não a sexualidade em sua relação) poderiam se apresentar um diante do outro sem nenhuma regra prévia capaz de determinar o tipo de movimento que os enlaça (Foucault, 1981b p.136). O outro não está aí

colocado como porta-voz de princípios morais que confrontam a individualidade de cada um. Este outro, embora ativo e desfrutando de seu próprio prazer, atende ao mesmo tempo aos anseios pessoais de seu parceiro. É essa possibilidade de uma relação com o outro que não é vivida como fruto de uma imposição externa, que é entendida como ponto central da liberdade que resiste ao poder.

Penso que é a partir desse ponto fundamental que as contribuições tardias de Foucault se articulam com as de Winnicott. Como vimos, as diversas formas de relação que o psicanalista inglês postula entre o indivíduo e seu ambiente, ou seja, *o objeto subjetivo, a experiência transicional e o uso de um objeto*, todas elas envolvem a presença de um outro facilitador que sustente ao mesmo tempo uma experiência de mutualidade no exercício criativo. A sobrevivência da mãe – ou de seus substitutos sociais – diante da vitalidade do filho pressupõe, assim como na amizade, o seu próprio prazer, ou seja que também ela, relacionando-se com ele, encontre espaço para sustentar a sua própria vitalidade e criatividade.

Notamos então que a dupla mãe/ bebê, modelo emblemático de relação que mais tarde se espalhará pela cultura, oferece prazer criativo mútuo sem impor a individualidade de um sobre o outro. É essa mesma possibilidade que, numa linguagem muito diferente, Foucault buscou entre os antigos e reabilitou para o presente na forma da amizade. Trata-se para os dois autores de um tipo de relação onde o outro nem é inteiramente igualado ao indivíduo, pois resiste a ele e mantém a sua própria vitalidade e poder, nem o confronta frustrando seus anseios internos. As boas resistências externas podem ser assim apresentadas de modo tal que sejam paradoxalmente o que a subjetividade necessita para se constituir e se expressar. Essa experiência de uma força pessoal que anseia pela resistência parcial oferecida por um outro ativo parece estar presente tanto em Winnicott como em Foucault, abalando a idéia de um impulso agressivo ou sexual disruptivo cujo principal destino seria a interdição pela cultura. Se os dois autores enxergam essa mesma possibilidade é contudo Foucault quem marcará claramente o seu papel político.

Num contexto como o nosso em que os modelos normativos tradicionais sustentados pela religião, pela família ou pelo Estado parecem ter sido em boa medida superados, a amizade forneceria, segundo ele, uma possível alternativa, protegendo o sujeito do desamparo, sem contudo sufocá-lo numa outra forma de sociabilidade que lhe imponha a rigidez de novos modelos. Podemos dizer então

que o impasse moderno gerado pela necessidade paradoxal de oferecer liberdade ao indivíduo, e ao mesmo tempo proporcionar a ele uma rede social capaz de lhe dar sustentação, encontraria na amizade uma possível solução, já que nela a relação com o outro o protege, sem, por outro lado, impedir a fruição de sua força criativa pessoal.

Nesse sentido é possível aproximar a função política da amizade daquela que derivamos dos contextos de facilitação no sentido winnicottiano do termo. Estes, como vimos, uma vez encontrados pelo sujeito, não só no setting analítico, mas espalhados pela vida afora, oferecem a ele um espaço alternativo onde possa contar com um amparo não coercitivo, que hoje nos tem sido negado pelas formas mais dominantes de sociabilidade.

Ao mesmo tempo, Foucault (1982b), nos diz que seria muito importante sustentar nessas relações de amizade a idéia de programa vazio que destoaria de qualquer enquadramento institucional. Nessa lógica não deveríamos envolver essas relações, tão ricas afetivamente quanto imprevisíveis, em planejamentos sociais de amplo alcance já que estes últimos poderiam cercear a criatividade dos indivíduos. O argumento do autor parece implicar que as boas relações sociais que encontramos nas amizades seriam por demais delicadas, não podendo ser promovidas por políticas públicas de cunho geral que acreditassem defender a qualidade de nossa vida coletiva. Isso porque tais políticas acabariam generalizando certas tendências e necessidades humanas, que na verdade são singulares.

Ora, se é no ponto em que a transicionalidade se aproxima da amizade que podemos encontrar o principal ponto de contato entre Winnicott e Foucault, penso, por outro lado, que é justamente na insistência do filósofo em preservar a relação entre amigos de qualquer reconhecimento mais geral e institucionalizado de suas necessidades, que podemos vislumbrar um possível desencontro entre os dois autores.

Vimos que a forma como Winnicott nos fala genericamente de condições satisfatórias, ou de um ambiente facilitador, inclui uma subjetividade incorporada, que tem no corpo tanto a possibilidade de abertura para o outro quanto também um ponto de limite para essa mesma abertura. Os limites apontados por ele, a serem respeitados pelo ambiente são tanto da ordem da história singular do indivíduo quanto também de sua materialidade biológica. Esta última, apesar de

estar sempre situada na complexidade das relações com o mundo, é por outro lado passível de algum nível de generalização. Ou seja, não se trata para ele de uma biologia dura que venha impor-se à singularidade como norma reguladora, mas do reconhecimento estratégico de certas necessidades e tendências naturais humanas como uma possível ferramenta para validarmos certos anseios subjetivos ao invés de descartá-los como meras deformações essencialistas. Podemos dizer que, para Winnicott, uma teoria que fale da vida e do corpo, sem negar suas especificidades históricas, entraria talvez como fator capaz de nos ajudar a atender a subjetividade, não na medida em que afirma verdades universais que encobrem a singularidade, mas no sentido em que nos mostra que a plasticidade do sujeito embora grande, não é infinita.

Winnicott talvez nos permita com isso usar a discussão foucaultiana em torno da subjetivação antiga e da amizade sem afastá-la de todo das discussões em torno das políticas públicas e institucionais que possam eventualmente recorrer a certas generalizações para falar de necessidades comuns que precisam ser atendidas. Se, como vimos no primeiro capítulo, a destruição recente do Estado de bem-estar social não correspondeu a uma maior liberdade, mas deu margem justamente a um controle ainda maior sobre as forças vitais, isso se deu também em função da apropriação pelo poder de um discurso que, questionando toda e qualquer generalização como autoritária, acaba supondo uma infinita capacidade de abertura do indivíduo para as mudanças que o mercado impõe. Ora, foi justamente esse discurso que passou a ser usado para impor uma transformação ilimitada de si de modo a adequar o sujeito a toda e qualquer demanda econômica.

Usar estrategicamente certas generalizações que abordam nossos anseios humanos compartilhados, não para enquadrar normativamente as relações mas para vislumbrar contextos suficientemente bons que facilitem trocas pessoais não coercitivas: poderia ser essa uma importante contribuição winnicottiana? Nesse caso não se trataria de suspeitar, em princípio, das políticas de Estado como se estas defendessem necessariamente ideais de saúde e bem-estar que engolfam as diferenças, mas sim de usar o reconhecimento eventual de certas necessidades comuns para fundamentar propostas que atendam as singularidades.

Se essa é a tônica dos encontros e desencontros entre os dois autores que procurarei abordar nessa parte do trabalho, vejamos agora em maiores detalhes o

modo como Foucault constrói a sua argumentação em torno da subjetivação passando pela Antiguidade com os olhos voltados para a atualidade.

3.2

Os prazeres

Em *O uso dos prazeres*, Foucault (1984a) afirma sua intenção de buscar uma história da sexualidade não mais centrada no modelo da interdição. Nesse sentido parece vê-la não mais como estando numa relação antagônica com a história e com a cultura, ou seja, como força invariante, cujas transformações traduziriam apenas as mais diversas formas de repressão incidindo sobre ela. Ele defende então a idéia de que a sexualidade poderia ser em si mesma histórica e cultural. Em especial, na Antiguidade seria elaborada em torno dela uma ética entendida como experiência e não como mero efeito secundário de coerções restritivas:

Falar assim da sexualidade implicaria afastar-se de um esquema de pensamento que era então corrente: fazer da sexualidade um invariante e supor que, se ela assume, nas suas manifestações, formas historicamente singulares, é porque sofre os mecanismos diversos da repressão a que ela se encontra exposta em toda sociedade; o que equivale a colocar fora do campo histórico o desejo e o sujeito do desejo, e a fazer com que a forma geral da interdição dê conta do que pode haver de histórico na sexualidade. (Foucault, 1984a p.10)

Essa idéia de uma sexualidade histórica em si mesma se contrapõe sobretudo à idéia de homem do desejo, herdada da tradição cristã, que se fez presente também na experiência moderna de sexualidade. Tanto numa como na outra os indivíduos deveriam prestar atenção a si mesmos, para se decifrar e encontrar em seu interior uma verdade natural perigosa e rebelde a ser confessada a uma autoridade religiosa ou revelada num contexto disciplinar. O desejo íntimo precisaria ser permanentemente vigiado e descoberto justamente por constituir, nessa lógica, uma ameaça constante, seja à salvação religiosa cristã ou à salvação social da população no contexto do biopoder (Foucault, 1982 d).

Buscando alternativas para esse modelo, o autor retorna da época moderna através do Cristianismo até a Antiguidade, perguntando-se por que a sexualidade é objeto de uma problematização moral, sem contentar-se com uma resposta

meramente ligada à interdição. Ele nos apresenta então uma ética antiga onde a problematização é forte justamente onde os interditos e as proibições são fracos ou se encontram ausentes: assim, se as mulheres e os escravos estavam submetidos a certas obrigações relacionadas a leis codificadas e regras universais, não era a eles que esse pensamento moral dirigia suas principais recomendações. Ao contrário, a moral em questão se voltava sobretudo para os homens, cidadãos livres, refletindo sobre as condutas nas quais eles gozavam de maior autonomia. Nesse sentido, embora nenhuma lei impedisse os homens de ter relações sexuais fora do casamento, a relação com a esposa era privilegiada; da mesma forma, embora a homossexualidade fosse não só permitida, mas até certo ponto valorizada, este tema foi bastante problematizado por aqueles que queriam estilizar seu modo de viver.

Essa ética entendida como expressão da própria liberdade e potência e não como submissão a interditos sociais, teria se perdido em boa medida, quando no Cristianismo, o poder pastoral passou a exigir a obediência dos sujeitos, perda esta que continuou na modernidade quando as práticas socio-educativas passaram a impor normas de conduta tidas como necessárias para garantir saúde e prosperidade social.

Ao nos apresentar essa moral antiga dos prazeres Foucault (1984a) indica também que embora ela seja austera, compartilhando com a moral cristã e moderna certos temas e preocupações, abriga contudo diferenças enormes quanto ao processo de constituição do sujeito ético. Atrás de uma aparente semelhança nos problemas abordados existiria uma enorme diferença no modo de subjetivação e no trabalho que o indivíduo exerce sobre si. Enumera então os diversos aspectos que fazem parte de toda e qualquer moral, mostrando como estes podem ser bastante distintos de uma moral para outra. Em primeiro lugar as prescrições: um conjunto de ações e valores propostos aos indivíduos e grupos de maneira mais ou menos sistemática, permitindo brechas maiores ou menores para as atitudes singulares. Em segundo lugar, o comportamento real do sujeito frente a essas regras: em que medida, diante desta ou daquela circunstância, ele as segue estritamente ou, ao contrário, se autoriza a transgredi-las. Um terceiro aspecto ainda seria a maneira pela qual o indivíduo age sobre si de modo a constituir-se como sujeito ético. Para o autor as diferenças mais fundamentais entre a moral

cristã e a antiga se referem principalmente a esse último nível (Foucault, 1984 a, p.31).

Se a substância ética designa a matéria fundamental de que se ocupa uma moral qualquer, ela se constitui, no Cristianismo, no estrito respeito às interdições e obrigações, ao passo que entre os gregos ela enfatiza a busca de um domínio de si, ou seja uma luta constante para adotar uma postura ativa na relação com o mundo e com os próprios apetites, sejam eles sexuais ou de outra ordem. Além disso as diferenças podem dizer respeito ao tipo de trabalho que se exerce sobre si: ou se tenta memorizar e assimilar certas regras universais de regulação da própria conduta, regras estas que implicam uma atitude de renúncia, ou, alternativamente, busca-se, como os antigos, afirmar o pleno poder pessoal sobre os próprios apetites e sobre os outros, lançando mão, para tanto, de certa moderação e prudência. As variações aparecem também no que toca à finalidade última das práticas morais, ou seja à sua teleologia: o sujeito pode buscar no final das contas a purificação total em relação aos desejos, como fez a moral cristã, ou a preservação de sua própria natureza ativa enquanto homem livre, como faziam os gregos.

Para Foucault (1984a), toda a reflexão antiga clássica em torno dos prazeres vai se dar ao redor de quatro temas principais: a dietética, sobre o corpo e a saúde, a econômica, a respeito do casamento, a erótica, tratando da relação com os rapazes, e a filosofia que se ocupa da relação com a verdade. Em todas essas linhas de desenvolvimento não se encontrará a preocupação cristã e moderna de descrever sistematicamente os atos ou de revelar a presença sinuosa de uma força sexual temível sob uma fachada inofensiva. O que de fato importava no pensamento antigo era o modo de relacionar-se consigo mesmo, isto é uma atitude geral muito mais do que os mínimos detalhes que definem o desejo.

A referência fundamental que delimitará a fronteira ética nesse caso não será tanto o objeto para o qual se dirigem os apetites sexuais, nem o tipo de ato sexual que o sujeito prefere, mas sim a possibilidade de sustentar a moderação no seu exercício. Se a sexualidade é aqui pensada principalmente no viés masculino, que implica uma posição viril de domínio e atividade, a atitude desmedida envolveria uma passividade em relação aos próprios desejos que viria contrariar essa natureza ativa. Notamos aqui uma espécie de paradoxo nessa reflexão: o excesso, o desmesurado, na verdade é sempre um “a menos” de satisfação. O que

acaba não sendo satisfeito nesse caso é a natureza ativa da sexualidade masculina que não se contenta com o lugar passivo no qual é dominada pelas circunstâncias e pelos próprios impulsos. O problema para os gregos não seria então o de combater o impulso sexual, já que este não seria um mal em si mesmo, mas o fato de que sob certas condições adversas este impulso se tornar passivo, perdendo assim a sua própria força.

Na medida em que a moral antiga busca as condições propícias de uma moderação que na verdade vai ao encontro do caráter ativo da sexualidade, o autor a caracteriza como uma moral do uso. Bem usar os prazeres não é reprimi-los, mas sim permitir uma fruição adequada da própria atividade e potência. Se a sexualidade não é vista como um mal em si, a problematização dos prazeres vai girar alternativamente em torno da questão do bom momento, das boas condições para seu exercício, ou seja de um regime adequado. A questão é como servir-se dos apetites sexuais, sem excessos ou carências. Nesse ponto vemos surgir toda uma discussão que enfatiza a relação do indivíduo – incluindo seu status social e seu momento particular de vida – com as circunstâncias externas em torno dele: de acordo com as estações do ano ou sua idade, por exemplo, a frequência das relações sexuais deve diminuir ou aumentar (Foucault, 1984a p.117). Seria preciso também evitar uma intemperança pletora, onde se concedesse ao corpo todos os prazeres antes mesmo que se experimentasse a necessidade. Por outro lado é levado em conta o risco contrário de um adiamento excessivo da satisfação, que tornaria o sujeito, da mesma forma, um escravo de seus apetites, nesse caso exacerbados pela falta.

Portanto, a questão da boa medida no uso dos prazeres supõe evitar tanto o excesso quanto a carência na satisfação sexual (embora a ênfase seja colocada mais no problema do excesso). Isso nos remete à importância dos contextos que “resistam”¹⁴ adequadamente não concedendo demais, nem tampouco privando o sujeito de satisfazer seus apetites, pois das duas maneiras frustrariam o anseio ativo fundamental de domínio de si e do mundo. Notamos que nessa lógica, buscar para si um ambiente que satisfaz em excesso é, tanto quanto expor-se à privação, buscar um ambiente que paradoxalmente não satisfaz.

¹⁴ O uso de minha parte do termo *resistência* nesse contexto é proposital. Faço isso para sugerir uma aproximação com o pensamento de Winnicott que aponta para a importância das resistências bem dosadas para a vitalidade criativa pessoal – vitalidade esta que inclui as manifestações do erotismo.

Um tema também fundamental nessa moral antiga, que nos interessa de perto, é o da relação entre a atitude temperante do sujeito e sua vida política. Cabe lembrar que na reflexão do século IV a temperança ética se apresenta como uma qualidade que, em geral, não pertence a todos mas apenas aqueles que tem posição, status e responsabilidade na cidade (Foucault, 1984a p.58). Só os homens livres podem ser prudentes, pois esta atitude, precisa de um contexto externo que lhe dê sustentação. Os escravos e as mulheres não governam nem a si mesmos nem aos outros, pois estão presos a certas circunstâncias que não lhes permitem escolher. Já o homem, cidadão pleno da pólis, pode exercer seu poder sobre si e sobre o mundo. Seu status social lhe oferece a liberdade e a chance de buscá-la em suas escolhas, num movimento que se alimenta reciprocamente.

Ao mesmo tempo em que a posição social permite a liberdade, esta posição também depende de uma moderação : o tirano, aquele que abusa de seu poder acaba tendo esse mesmo poder abalado pelo descrédito ou pela revolta de seu povo. Um excesso de satisfação se aproximaria assim da falta de satisfação também no plano político. A violência cometida resultaria não em aumento de poder sobre os outros, mas na falta desse mesmo poder. Daí emerge a questão fundamental da interdependência entre o governo de si e o governo dos outros. Não é possível, nesse pensamento antigo, desenvolver um papel ativo na condução dos assuntos políticos se não se tem, em relação aos próprios prazeres, uma posição ativa. Ocupar-se de si mesmo é, nesse sentido, um pré-requisito para que o indivíduo possa ocupar-se da cidade e legitimar perante os outros a sua autoridade. Por outro lado, esse ocupar-se consigo só é possível para aqueles a quem isso seja socialmente permitido em função da posição que ocupam. Aqueles que estivessem preocupados antes de tudo com as condições imediatas de sua sobrevivência material, ou que, por seu lugar social menos favorecido, precisassem obedecer à autoridade de alguém, não poderiam desenvolver a virtude pautada no governo de si.

Vê-se claramente como a liberdade no pensamento grego não é tida como uma aquisição subjetiva independente das relações sociais. Os homens livres só podiam exercer seu poder ativo sobre si e sobre o outro porque este poder lhe era permitido pela cidade, pelo tipo de educação que recebiam, e pelas relações sólidas com mestres e amigos que o ajudavam na tarefa de constituir-se como sujeito ético. Por outro lado essa mesma liberdade socialmente sustentada, ao

formar sujeitos temperantes que não abusavam de seu poder e zelavam pelos destinos da cidade, seria também indispensável para o bom funcionamento da pólis. O antagonismo indivíduo/ sociedade se desfaz aqui na medida em que ocupar-se de si não é considerado um gesto egoísta, mas, ao contrário, é visto como capaz de fundamentar a boa conduta ética e política.

Um outro aspecto bastante relevante para nós nessa moral antiga é a função que nela desempenha a razão. A temperança supõe que o logos possa reinar soberano, comandando os desejos ao invés de deixar-se comandar passivamente por eles. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que o sujeito se constitui como temperante, ele também se forma como sujeito de um conhecimento racional que lhe permite dominar seus apetites. Contudo a razão é aqui pensada não como estando ligada a um controle sobre a própria natureza mas, ao contrário, ela é um aspecto daquela “beleza da alma cujo ordenamento corresponde à sua natureza própria” (Foucault, 1984a p.83). Foucault se refere por exemplo a Sócrates propondo uma razão que velasse pela totalidade da alma, ligando e harmonizando suas diferentes partes ao invés de impor-se sobre uma delas. A razão não é então, nesse pensamento, algo que exige obediência do indivíduo ou a renúncia de seus anseios naturais mais profundos. Ela se distingue com isso de sua vertente cristã e moderna na qual estaria ligada a uma decifração de si com vistas a submissão dos indivíduos a princípios universais.

O conhecimento de si e do mundo não visa portanto, nessa ética antiga, encontrar as marcas de um desejo perigoso escondido na alma, impondo o sacrifício de tal desejo em nome de uma razão divina, tida como superior às pessoas. Esse conhecimento faz parte de um modo de ser do sujeito temperante, que no entanto não se tornou assim pelo sacrifício de sua natureza, mas por ter podido respeitar em si a necessidade de desempenhar junto aos outros um papel ativo, papel este relacionado tanto à virilidade sexual quanto ao pleno exercício do poder político.

É também em função dessa concepção de razão como ligada a uma arte de vida que os gregos mantêm uma relação econômica com o conhecimento, sugerindo que os homens livres se ocupem apenas dos temas relevantes para sua ascese pessoal. Ou seja, o saber que realmente vale a pena é tão somente aquele que nos serve para alcançarmos a plenitude da própria existência. É também por isso que os saberes racionais não devem, nessa lógica, se distanciar dos chamados

exercícios práticos que, nessa moral, se propõem a integrar corpo e alma, ação e razão.

Mais do que a descrição detalhada de tais exercícios – que por sinal assumem as mais variadas formas segundo as mais diversas tendências filosóficas – nos interessa sobretudo o fato de estes implicarem uma ligação intrínseca entre o ato de conhecer e aquele de se ocupar efetivamente consigo mesmo. Uma ligação portanto da teoria com a prática, pois sem essa última teríamos um conhecimento vazio, desvinculado da vida e de suas necessidades. O exercício sendo ao mesmo tempo de corpo e de alma, supõe uma unidade entre o que é necessário a um e a outro, uma reunificação possível, bastante próxima do pensamento winnicottiano, entre ética e natureza. Referindo-se a essas práticas de transformação de si, Foucault nos diz:

O exercício é ao mesmo tempo redução à natureza, vitória sobre si e economia natural de uma vida de verdadeiras satisfações. (Foucault, 1984a p.69)

Ora se o exercício é domínio de si, aquisição de prudência ética e ao mesmo tempo algo que remete o sujeito à sua própria natureza, dando acesso às “verdadeiras satisfações” é porque essa satisfação pessoal não contraria a ética, mas, ao contrário, conduz a ela.

Nesse ponto é possível articular claramente as questões que Foucault destaca em sua reflexão com alguns pontos fundamentais do pensamento winnicottiano. Podemos dizer que se ele vê nos gregos um contraponto a uma concepção de sexualidade entendida pelo viés da interdição universal e a-histórica, também para Winnicott a sexualidade não seria uma força perigosa que precisaria ser necessariamente interdita por leis e princípios gerais para viabilizar a cultura e a história. Lembremos que o erotismo é, para o autor, parte de uma força vital ligada à agressividade. Essa força estaria relacionada a um movimento de apropriação criativa do mundo, ou seja ao movimento de domínio das coisas de modo a torná-las adequadas às necessidades vitais do indivíduo. Por não estar permeada pela presença de um impulso de morte que buscaria a redução total das tensões, implicando a destruição de si e do outro, essa vitalidade, seja ela sexual ou de outro tipo, não constituiria em princípio uma ameaça a sociabilidade. Ao contrário, para sentir-se de fato dominando criativamente o mundo, o

indivíduo precisaria encontrar as boas resistências (nem fracas, nem excessivas) que somente um outro vivo e criativo pode lhe oferecer.

A hipótese winnicottiana portanto é a de que se o sujeito encontra um ambiente humano satisfatório, que se deixe afetar por sua vitalidade de maneira adequada, não se mostrando nem por demais complacente nem por demais resistente, o outro é aceito e considerado como parte daquelas condições que lhe permitem expressar a força de seu self. A intolerância destrutiva nesse caso – seja o exercício de uma sexualidade que desconsidere as necessidades alheias, ou outro tipo de exercício abusivo de poder implicando dominação unilateral e violenta – não seria portanto a expressão livre de uma agressividade ou de uma sexualidade primariamente anti-social, mas, ao contrário, um sinal de enfraquecimento da vitalidade pessoal.

Ora também os gregos analisados por Foucault partem da idéia de uma força ativa, ligada à potência e beleza da vida, que inclui a sexualidade, mas se relaciona também às outras formas de domínio pessoal no mundo, dentre as quais o domínio político. Como em Winnicott, essa força não se satisfaz em contextos de violência. O abuso de poder é, para o homem antigo, o sinal visível de um enfraquecimento desse mesmo poder, ou seja, uma posição passiva diante de circunstâncias que no final cerceiam a sua liberdade. Ao mesmo tempo, tanto a criatividade em Winnicott, quanto o domínio viril entre os antigos pressupõem um contexto externo que lhes dê sustentação: ambiente facilitador no caso de Winnicott, status político e relações com mestres e parceiros na moral grega descrita por Foucault. Nos dois casos, percebemos, mais uma vez, a idéia de uma liberdade apoiada pela solidez e força das trocas intersubjetivas.

Em Winnicott lembramos que a noção de ego emerge como uma internalização desse contexto externo que permite a potência pessoal criativa. Assim, se para ele a possibilidade ética de considerar o outro vem da experiência fundamental de ser por ele atendido, ou seja, da disponibilidade de um ambiente facilitador, é essa mesma disponibilidade que, uma vez oferecida pelo ambiente, pode ser gradualmente internalizada, permitindo ao indivíduo constituir internamente uma instância egóica capaz de buscar para si os espaços de facilitação e afastar-se, sempre que possível, daqueles contextos frustrantes que despertariam nele atitudes violentas. Não se trata aqui, como vimos no capítulo anterior, de uma instância que interdita os impulsos confrontando o sujeito com

uma realidade frustrante, mas sim de um recurso interno que funcionaria como uma espécie de bússola, levando o sujeito pelos caminhos de satisfação, evitando aquelas condições pouco acolhedoras que o levariam às condutas disruptivas.

Ora também em Foucault vemos que é o fato de o homem livre ter o seu poder e liberdade socialmente assegurados que lhe permite orientar as suas escolhas no sentido dessa mesma liberdade. O conhecimento de si e a razão que domina os apetites, tal como o ego winnicottiano, não são instâncias de autoridade às quais o sujeito se submete, renunciando a sua satisfação ou limitando seus anseios de liberdade. Ao contrário, trata-se também aqui da possibilidade do sujeito deixar-se nortear pela certeza de que dispõe de contextos relacionais e políticos que permitem o exercício de seu poder, não necessitando portanto prender-se às circunstâncias adversas que o levariam a ser violento, abusivo e ao mesmo tempo passivamente dominado pelas dificuldades.

Tanto em Winnicott quanto em Foucault a sexualidade está ligada a um poder de domínio do indivíduo no mundo que só se exerce satisfatoriamente quando as circunstâncias lhe permitem e não quando ele tem que conquistá-las violentamente. Nos dois casos a potência pessoal é afirmada não apesar do ambiente, mas no ambiente, o que nos permite vislumbrar um sujeito não mais referido à falta, mas à presença.

Em Winnicott, a necessidade da mãe manter-se ativa e viva para refletir a vitalidade de seu filho, indica a constatação fundamental de que a criatividade só pode se realizar num contexto de mutualidade. Entre os antigos, o reconhecimento da impossibilidade do poder pessoal expressar-se num contexto de abuso tirânico do povo pelo governante, embora não indique ainda uma situação clara de mutualidade – já que é pressuposta uma dissimetria fundamental entre homens livres e governados – não deixa contudo de implicar, em algum nível, que a própria potência pessoal incluiria em si mesma a prudência de não sobrepujar violentamente o outro.

A crença num sujeito que não carregando em si impulsos disruptivos em relação à vida e à sociabilidade, não precisa ser confrontado com regras normativas para salvar-se de suas tendências destrutivas, contrapõe-se claramente à lógica do biopoder. Ao mesmo tempo essa concepção de uma ética imanente, ligada às necessidades subjetivas, nos ajuda a vislumbrar relações sociais alternativas que não sejam norteadas por princípios transcendentais (de ordem

religiosa, econômica ou jurídica) mas sobretudo pela expressão plena das singularidades.

3.3

Dietética e econômica

Como dissemos anteriormente, a reflexão moral grega clássica se voltou para quatro temas principais: dietética, econômica, erótica e verdade. Desejo nessa seção me debruçar inicialmente sobre as duas primeiras considerando suas articulações possíveis com o pensamento Winnicottiano.

Foucault (1984a) entende a dietética antiga como uma problematização das atividades do homem no que toca as relações com seu corpo e sua saúde. Nessa problematização são considerados não apenas os atos sexuais mas também outros temas tais como a alimentação e os exercícios físicos, levando sempre em conta a relação do indivíduo com as condições ambientais que mudam em torno dele. A dietética baseia-se fundamentalmente na categoria do regime entendido como um certo uso apropriado a ser feito dos prazeres. Não se trata então de interditar o sexo como força natural perturbadora, mas de preservar a própria natureza do corpo e da vida, conformando-se a ela.

Ao mesmo tempo, a discussão em torno do regime unifica o que é bom para o corpo e sua natureza e o que é bom para a moral. Saúde e temperança ética estão aqui integrados e se alimentam mutuamente. Nessa lógica, o corpo não se satisfaz sendo imoral, abusando sexualmente dos outros ou deixando-se levar por atitudes violentas ou pouco moderadas. Essas últimas implicariam, como vimos, uma passividade diante de si mesmo e do mundo incompatível com o caráter viril e ativo da sexualidade masculina.

Nessa valorização de uma ética ligada à vida e à potência do homem livre, os perigos para a moral ou para a saúde do indivíduo não são situados prioritariamente em seu interior, como ocorrerá mais tarde na moral cristã e moderna. A preocupação se dirige sobretudo para os perigos externos- buscando-se avaliar as condições mais ou menos propícias para a realização dos atos sexuais. Aparece assim, a necessidade de variar a frequência desses atos em função de certas circunstâncias ambientais – o clima, as estações, as horas do dia, a temperatura, a umidade – e a relação entre essas circunstâncias e os estados do

indivíduo: sua idade, seu status social e sua saúde. Nessa lógica parece ser o encontro com certas condições adversas que viria corromper tanto a saúde quanto a ética, tanto a virilidade sexual que implica para os gregos o pleno domínio de si, quanto a moralidade que depende desse domínio.

Notamos também que essa reflexão em torno das necessidades do corpo e da saúde diferencia-se do modelo médico moderno por não sustentar a universalidade das regras de conduta, levando em conta a singularidade dos indivíduos e sua permanente relação com as circunstâncias cambiantes do ambiente. Com isso as prescrições em questão não funcionam como normas, mas como ferramentas, às quais o sujeito recorre em caso de necessidade. Nesse sentido, Foucault indica que esses médicos e filósofos antigos, diferentemente dos médicos atuais, precisavam persuadir as pessoas oferecendo uma racionalidade a serviço de suas necessidades e não acima delas. Os saberes que defendiam deveriam, portanto, ser apropriados de forma ativa e singular pelos próprios indivíduos e não tomados como regras a ser meramente obedecidas. Por isso mesmo eram também saberes “econômicos” no sentido de não abordarem os pormenores dos atos sexuais, não tendo como objetivo diferenciar precisamente suas formas adequadas ou não. Ao invés disso, a preocupação central girava em torno da moderação, enfocando sobretudo as questões de frequência e intensidade dos prazeres.

Um ponto para nós muito significativo levado em conta nessa dietética antiga é o risco de o ato sexual, quando realizado sob certas condições adversas, poder levar a um esgotamento das energias, por seu uso imoderado. Embora seja em princípio conforme a natureza, a força sexual poderia ser usurpada e desperdiçada: o indivíduo no esforço de dirigir-se eroticamente ao outro e no próprio ato da procriação, poderia, em determinados contextos, perder algo de fundamental para sua própria existência e vitalidade (Foucault, 1984a p.114). Na sexualidade assim desvirtuada, o sujeito ultrapassaria as suas próprias necessidades submetendo e desperdiçando suas forças. Notamos aqui que o temor indireto é de que o objeto externo, seja o parceiro amado ou os filhos a serem gerados, pudesse consumir as energias do sujeito tornando-se mais importante do que ele mesmo. Ao mesmo tempo nesse caso de dominação do indivíduo por seus objetos sexuais, seria a própria potência viril ativa que, no final, seria prejudicada, na medida em que o sujeito adotaria uma posição passiva diante desses objetos.

Nessa idéia de que a sexualidade, quando realizada sob certas condições adversas, pode implicar uma perda da força pessoal e transformar-se numa mera adaptação à realidade externa, podemos certamente perceber uma importante semelhança com algumas idéias de Winnicott. Para esse último autor, como vimos, a sexualidade, assim como as outras manifestações da agressividade ligadas ao impulso vital criativo, só se tornaria violenta e disruptiva quando desvirtuada pela necessidade de adaptação a um ambiente falho. Se a vitalidade criativa em suas diversas manifestações, só se satisfaz quando devidamente sustentada pelo manejo humano – e não quando precisa conquistar violentamente o espaço para a sua plena manifestação – a sexualidade, sendo parte dessa mesma vitalidade, teria nas suas expressões disruptivas e violentas o sinal de seu próprio enfraquecimento e submissão às condições externas. O perigo em Winnicott é, como entre os antigos estudados por Foucault, não a sexualidade em si, mas a sua usurpação por circunstâncias ambientais desfavoráveis, toda vez que os objetos externos se tornam mais importantes do que o próprio indivíduo. Em outras palavras: temer, como fizeram os gregos, não o sexo em si, mas aquelas situações que levem o indivíduo a esgotar a sua força pessoal nos atos sexuais, é temer uma sexualidade que não esteja à serviço do próprio self mas da mera adaptação à realidade.

Embora Winnicott talvez não dê um lugar de destaque em suas reflexões a uma sexualidade disruptiva, desprovida de ética, que desconsidere o outro, podemos certamente incluir esse tema em seu pensamento como mais uma modalidade possível da tendência anti-social. Ou seja, do mesmo modo como as manifestações de violência, ela não expressaria a interferência da pulsão de morte, primariamente destrutiva, num erotismo que ligaria os homens amorosamente, mas indicaria uma tentativa solitária do indivíduo de produzir no mundo as condições que necessita para expressar sua vitalidade. Tal sexualidade disruptiva seria portanto fruto de uma posição reativa e adaptada, na qual o indivíduo, longe de satisfazer seu erotismo, trabalha arduamente no ambiente para suprir as falhas de sustentação com as quais se depara.

Assim podemos entender certas condutas sexuais compulsivas e pouco prudentes como um exemplo de busca premente do indivíduo por um espaço que lhe permita viver a transicionalidade, espaço cuja consistência pode lhe ter sido repetidamente negada. Ao mesmo tempo, algumas manifestações sexuais

disruptivas talvez expressem uma agressão dirigida ao ambiente numa tentativa de encontrar alguém que sobreviva ao ódio pessoal, permitindo assim o seu uso criativo na chamada realidade compartilhada. Notamos, por outro lado, que, nessa concepção winnicottiana, aquele sujeito que foi devidamente cuidado pelo ambiente, por estar internamente referido aos contextos acolhedores que encontrou, cuida de si evitando as condições adversas que o levariam a desenvolver essa sexualidade cega ou violenta, fruto de posições adaptativas.

Enfatizemos que nessa forma de entender a ética, os valores que o sujeito sustenta como parte de um cuidado consigo mesmo – seja com a vitalidade criativa no sentido winnicottiano, ou com a plena expressão de domínio ligado à potência viril na moral antiga – não podem constituir um bloco de princípios universais transcendentais. A absolutização desses princípios em formas gerais situadas acima da diversidade de experiências de vida, impediria, do lado winnicottiano, o espelhamento das necessidades singularidades do sujeito e, do lado da ética antiga, a posição do homem livre que não se submete aos princípios morais mas deles se apropria ativamente. Tanto em Winnicott quanto na reflexão antiga examinada por Foucault temos uma concepção que não pretende incutir de fora a moralidade, mas sim oferecer ao indivíduo um ambiente relacional de base, capaz de equipá-lo para as eventuais armadilhas que encontrará no mundo externo.

Essa mesma ética entendida como liberdade e expressão de potência manifesta-se também na reflexão antiga em torno da relação do homem com sua mulher que é chamada de “econômica”. Se é proposto ao homem casado que evite a relação com outras mulheres que não a sua esposa, isso não será colocado, como acontecerá mais tarde no Cristianismo e na disciplina moderna, como uma regra a que ele deva submeter-se para encontrar a sua salvação (seja a salvação celestial religiosa ou aquela de caráter sócio-político, prometida mais tarde pelos Estados modernos). Se a fidelidade da mulher ao marido no século IV a.c. era uma questão de obrigação e dever legal, o privilégio que o homem dava à sua esposa, por outro lado se insere numa perspectiva de domínio de si e afirmação da própria potência ativa (Foucault, 1984a p.162). Preferindo sua mulher, ele não estaria assim renunciando a si mesmo, mas zelando por sua força política, cuja legitimidade seria reconhecida e afirmada a partir de sua capacidade de governar a si mesmo e manter-se prudente na vida como um todo.

Percebemos que se a liberdade de um homem, era por um lado sustentada pelo contexto sócio-político que lhe permitia constituir-se como sujeito ético, essa mesma atitude ética contribuiria de volta para a sua condição de liberdade, na medida em que a autoridade política do homem livre era legitimada e aceita aos olhos dos outros a partir da prudência que demonstrava no conjunto de suas relações. Mais uma vez estamos diante de uma complementação recíproca, presente também em Winnicott entre o que o ambiente oferece e o que o sujeito busca para si. De um lado os contextos ambientais que, sustentando a liberdade criativa, permitem também a capacidade do sujeito de procurá-la em sua vida, adotando atitudes éticas. Por outro lado uma ética que, evitando a violência e o abuso de poder, permite a esse mesmo sujeito encontrar, mais facilmente, aqueles parceiros capazes de dar sustentação a essa liberdade.

3.4

A erótica e a questão do verdadeiro amor

Embora na Grécia Clássica a homossexualidade fosse não só tolerada, mas até certo ponto valorizada, o pensamento grego desenvolveu toda uma rica problematização a respeito desse tema, dando margem a uma reflexão denominada Erótica. Sobre esta é preciso sublinhar que a inquietação dos antigos não se assentava numa suposta diferença estrutural entre o desejo que levaria ao próprio sexo e aquele dirigido ao sexo oposto. Tanto o amor aos homens quanto aquele voltado para as mulheres baseava-se, segundo eles, no mesmo apetite natural interno que atrairia as pessoas para a beleza encontrada no objeto amado. A diferença crucial que interessa nessa reflexão é outra: trata-se de marcar uma separação entre aqueles que mantêm sobre si mesmos e na relação com os parceiros uma atitude de domínio e atividade, e aqueles que se mostram passivos diante dos outros e dos próprios apetites (Foucault, 1984a p.167).

O que é especialmente significativo nessa discussão em torno da homossexualidade é o fato de encontrarmos nela uma concepção de liberdade e prazer pessoal que começa mais claramente a levar em conta a liberdade e o prazer do outro. A idéia de uma reciprocidade e interdependência entre as posições ativas e livres dos indivíduos, embora só venha a aparecer com mais clareza na discussão foucaultiana em torno da amizade, se esboça já na

valorização do amor entre o homem maduro e o rapaz, futuro cidadão ativo da pólis grega. Este último, diferente da mulher e do escravo, traria já em si, naturalmente uma potencialidade a ser alcançada na maturidade: a de tornar-se um homem ativo, cuja liberdade e poder de domínio se expressaria tanto na sua ação política quanto nas suas condutas sexuais.

A importância desse tema para nós está na articulação possível com a idéia winnicottiana da mutualidade como fator indispensável ao exercício da criatividade. Para o psicanalista inglês a experiência criativa se manifesta como um domínio ativo do indivíduo no mundo por oposição à sua passividade reativa diante de um ambiente invasivo. Ao mesmo tempo, uma mãe deprimida e fraca, como já vimos, não sobreviveria à potência agressiva do filho como expressão de sua vitalidade, do mesmo modo um parceiro social ou sexual enfraquecido não poderia sustentar adequadamente a livre expressão da força vital de outrem. Teríamos portanto também em Winnicott a questão fundamental do prazer e da liberdade do outro (entendidos aqui como expressão de sua criatividade) como um aspecto imprescindível do próprio prazer e liberdade pessoais.

Quando os gregos dão uma importância especial a essa forma de prazer homossexual – que não se baseia, como na relação com as mulheres ou com os escravos, numa submissão passiva institucionalizada do parceiro sexual, mas depende da liberdade do rapaz, futuro cidadão da pólis – a potência vital de um dos parceiros aparece, como em Winnicott, imbricada com a do outro. É na medida em que o rapaz tem a escolha de conceder ou não, que o prazer do seu amante é intensificado e seu amor se fortalece: a resistência que a liberdade do outro oferece ao impulso pessoal de domínio, funcionaria assim a favor e não contra a satisfação desse mesmo impulso.

Para entender melhor as recomendações que levam em conta a liberdade do objeto amado é preciso lembrar que para os gregos a penetração sexual viril é vista como uma marca de domínio e atividade, análoga ao governo e à autoridade que o cidadão livre exerce na cidade quando participa das decisões políticas. Nesse contexto, um homem maduro, que já pudesse exercer plenamente o seu status político de governante, se continuasse aceitando as investidas sexuais de seu amante, estaria se colocando numa posição passiva incompatível com sua própria natureza ativa. É esse papel passivo na relação sexual, que, quando aceito além de certo tempo pelo rapaz amado, o tornaria também menos atraente para

seu amante, pois este o admira justamente pela liberdade e força que promete exercer no futuro e que apenas se esboça em sua adolescência. É nesse sentido que podemos dizer que a reflexão em torno do amor aos rapazes gira principalmente em torno de uma questão de momento:

Qual é o tempo a partir do qual o rapaz deverá ser considerado velho demais para ser parceiro legítimo na relação de amor? Em que idade já não é bom para ele aceitar esse papel nem para seu namorado querer-lhe impor? (...) (Foucault, 1984a, p.177)

Na moral sexual é o corpo juvenil com seu encanto próprio que é regularmente proposto como o “bom objeto” de prazer. Mas esses traços não eram valorizados por sua ligação com a beleza feminina. Eles o eram por eles mesmos ou em sua justaposição com os signos e cauções de uma virilidade em vias de se formar (...) A virilidade como marca física deve estar ausente dessa estética, mas ela deve estar presente enquanto forma precoce e promessa de comportamento: conduzir-se já como o homem que ainda não se é. (Foucault, ibid p. 177 e 178).

Se na erótica o prazer do amante implica, em alguma medida, a sustentação do caráter potencialmente ativo e viril do amado, este prazer não poderá continuar plenamente quando, depois de certa idade, vier a contrariar a própria atividade e domínio a ser exercido por este último em sua vida política e sexual. Assim espera-se do amado que não conceda seus favores ao amante quando já maduro, e que mesmo quando jovem não desfrute verdadeiramente da penetração sofrida (pois esta aviltaria a sua potencialidade ativa) mas apenas ceda às investidas do amante em troca de uma relação forte que contribua para sua formação.

É importante sublinhar aqui que se os gregos entendem por um lado o ato de penetrar sexualmente como atividade, e o de ser penetrado como passividade, a reciprocidade completa entre dois parceiros ativos, só poderia então ocorrer, nessa lógica, na ausência de relação sexual, ou seja quando este vínculo entre amante e amado puder se transformar gradualmente num vínculo de amizade (Foucault, 1984a p. 209). A amizade grega entre homens dispensaria assim a relação física, dando margem a um prazer que se obtém quando os dois estiverem igualmente ativos e livres.

Entretanto, quando Foucault (1981b) vier a pensar na amizade como um instrumento atual de resistência política, ele vai incluir, diferentemente dos

antigos, a sexualidade na própria dinâmica de mutualidade entre parceiros ativos, na medida em que a prática sexual será entendida por ele como uma das formas possíveis pelas quais o poder pode fruir reciprocamente de ambas as partes (sem cristalizar-se sob formas unilaterais de dominação). É claro que tal concepção de amizade só será possível na medida em que a equivalência antiga entre ser penetrado sexualmente e encontrar-se submetido ao outro não mais prevalecer.

Mas enfatizemos aqui ainda os primórdios antigos dessa concepção de domínio e atividade como envolvendo, em alguma medida, a liberdade mútua dos parceiros envolvidos: é o fato de o amante grego encontrar-se diante de um jogo aberto, onde o rapaz, diferentemente da mulher e do escravo, tem a liberdade de recusá-lo, que aumenta nele o próprio prazer pessoal de conquista e domínio. Nesse sentido, se é principalmente em torno da homossexualidade que a reflexão sobre a Erótica vai se apresentar na Grécia clássica é porque a atração por um rapaz, potencialmente ativo, seria condizente com a própria natureza do amor que anseia pela potência plena do outro. Com isso podemos entender também o sentido profundo das recomendações feitas ao rapaz no sentido de não ceder facilmente ao amante: as resistências que ele deve oferecer às investidas do seu parceiro mais velho poderiam ser não apenas uma questão de zelo pela sua própria honra : resistindo ao amante ele também aumenta o prazer deste último, fortalecendo assim o próprio vínculo amoroso.

Percebemos então que a constituição ética do homem grego -referido aos contextos sócio-políticos que asseguram a sua liberdade – do mesmo modo como a constituição ética do indivíduo Winnicottiano – referido ao ambiente facilitador que sustenta sua criatividade – resultariam na capacidade de buscar e amar um outro forte, que sobrevivendo aos impulsos pessoais, possa também chegar a satisfazê-los.

Essa questão da potência do outro como um elemento importante do próprio prazer e potência pessoais reaparecerá de modo ainda mais claro quando a discussão sobre a erótica homossexual se transformar numa discussão sobre a verdade do amor em si. Nesse momento a preocupação vai se deslocar do enfoque colocado no amado, ou seja, no rapaz preocupado em salvaguardar a própria honra, para a posição do amante e do sentimento amoroso que fundamenta as suas escolhas. Com isso a questão de quem se deve amar e em que condições o amor será digno se encontrará subordinada à questão ontológica do que é o verdadeiro

amor, ou seja, o que experimenta aquele que ama. É então que a amizade, como uma relação de atenção e benevolência recíproca, ou seja como um espaço de liberdade mútua na expressão das potências, aparecerá como o mais verdadeiro objeto de amor.

Tal problemática, nos diz Foucault (1984a), aparece no Banquete quando Platão se afasta de uma preocupação direta com a conduta conveniente do homem e do rapaz, debruçando-se claramente sobre a natureza mesma do amor. Diotímia, importante personagem desse diálogo, descarta de saída uma discussão que até então tinha buscado do lado do amado o que se devia dizer do amor (Ibid p. 207). A reflexão passa então da ênfase no objeto para a ênfase no sujeito que ama, a ética devendo girar não em torno das restrições que o outro colocaria ao impulso amoroso pessoal, mas em torno das necessidades inerentes a esse mesmo impulso.

Se Platão subtrai do verdadeiro amor a relação sexual, não é para Foucault (1984a) tanto a exclusão do corpo que estaria aqui em questão, mas sim a natureza mesma do amor, que aspirando a beleza, buscaria em princípio aquelas relações onde a atividade e potência possam fruir reciprocamente de ambas as partes. É essa mutualidade entre os parceiros que na lógica grega seria incompatível com a penetração sexual, e possível apenas nas amizades. Nessa concepção a atração sexual entre os amantes seria apenas uma expressão tosca e deturpada do verdadeiro amor, que só se satisfaz de fato quando, na relação entre amigos, ocorrem trocas afetivas intensas, sem que a penetração se imponha marcando a submissão de um dos parceiros. Notamos na citação abaixo a ênfase na mutualidade como componente essencial da dinâmica erótica:

Se Eros é relação com a verdade, os dois amantes só poderiam se unir com a condição de que também o amado fosse levado ao verdadeiro amor pela força do mesmo Eros. Na erótica platônica, o amado não poderia manter-se na posição de objeto, em relação ao amor do outro, esperando simplesmente recolher, em nome da troca ao qual ele tem direito (posto que é amado), os conselhos de que necessita e os conhecimentos aos quais aspira. Convém que ele se torne efetivamente sujeito nessa relação de amor. (Foucault, 1984a, p.210)

Enfatizemos que agora é o movimento que leva o amante a respeitar a verdade de seu sentimento, que inspira as recomendações em questão, no sentido de considerar também a liberdade do outro. Ora, é esse tipo de relação onde a potência alheia não confronta o sujeito como realidade frustrante, mas, muito ao

contrário, pode funcionar como aspecto desejado e favorecedor da própria potência pessoal, que Foucault (1981b) vai encontrar em certas amizades contemporâneas, sendo que nelas a prática sexual poderá ser incluída. A sexualidade, não mais vista sob a ótica antiga como prática que necessariamente submete o outro, será entendida como um dos instrumentos possíveis, embora não o único, de incitação recíproca das expressões de poder.

É o fato de entre amigos o outro, com sua liberdade e potência próprios, constituir parte do que o sujeito necessita e busca para si, independente de qualquer regulação, que ameaçaria as mais diversas práticas coercitivas, nos mais diferentes contextos históricos. Ora, é justamente esse tipo de alteridade presente nas amizades, quando um outro vivo e ativo não ameaça mas favorece a satisfação de impulsos vitais internos, que Winnicott apresenta como fundamentando as diversas formas de relação do sujeito com o mundo. É o encontro recíproco entre as vitalidades da mãe e do bebê, do indivíduo e de seus parceiros sociais, que permite para ele as trocas relacionais significativas, sendo que a violência sofrida pelo outro é vista como incompatível com as experiências verdadeiramente criativas do próprio sujeito.

A novidade transgressiva que a amizade, herdeira da erótica antiga, nos apresenta é a mesma, a meu ver que Winnicott introduz com sua idéia de transicionalidade: os indivíduos não precisam de controle coercitivo para se relacionarem uns com os outros já que a alteridade pode, em sua dimensão “externa”, satisfazer e não frustrar as necessidades “internas”. Assim a idéia de um antagonismo fundamental entre eu e outro não pode mais ser vista como um fato universal da experiência humana: ela é, para Foucault, uma produção datada do poder, passível de ser revertida historicamente e, para Winnicott, é o efeito de um ambiente pouco facilitador no qual o sujeito, tendo sido confrontado com uma realidade invasiva, generaliza esse confronto como parte irrevogável de sua condição.

3.5

O cuidado de si

Temos pois o paradoxo de um preceito de cuidado de si que, para nós, mais significa egoísmo ou volta sobre si e que, durante tantos séculos, foi, ao contrário, um princípio positivo, princípio positivo matricial relativamente a morais extremamente rigorosas. (Foucault, 1982e p.17)

Ao caracterizar a ética antiga dos dois primeiros séculos d.c., Foucault (1984 b) aponta para uma intensificação do princípio do cuidado de si, já presente no período grego clássico (século IV a.c.). Nessa chamada cultura de si a arte da existência mostrava-se comprometida de perto com o princípio segundo o qual é preciso ter cuidado consigo mesmo (ibid p 49). Tal cuidado, para grande parte dos filósofos da época, representava uma busca por um estado tranqüilo onde o indivíduo, não sendo passivamente arrebatado por desejos violentos, pode experimentar uma posição de atividade e prudência tanto na esfera erótica quanto política. Temos aqui ao mesmo tempo uma experiência de satisfação e felicidade pessoais que se opõe claramente à disruptividade dos impulsos e se faz acompanhar da ética e do comedimento tanto no plano amoroso quanto social.

Interessa-nos em especial como esse voltar-se para si, apesar de implicar o abandono de certas atividades e interesses tidos como supérfluos(que afastariam o sujeito de suas reais necessidades), não significou, de modo algum, um retraimento individualista que negasse a importância do outro. Trata-se aqui, ao contrário, da possibilidade do sujeito selecionar e buscar para si aquelas trocas intersubjetivas que lhe permitem exercer o cuidado consigo mesmo. O autor (1984b) nos mostra assim o paradoxo de como uma maior atenção a si implicou ao mesmo tempo uma intensificação das relações sociais. Uma ênfase nas necessidades reais do corpo e da alma, no sentido do sujeito evitar aquelas situações relacionais em que acaba dominado pela violência das paixões, tornou imprescindível, por outro lado, a presença consistente de outras relações como uma fonte de verdadeiras satisfações.

O esquema nos parece novamente bastante winnicottiano: Cuidar de si é buscar um ambiente social – confidentes, amigos ou guias espirituais com os quais se pode interagir expondo experiências, recebendo ou dando conselhos- que previna atitudes de intemperança nas quais o corpo e a alma mostram a violência

passional como um sinal de insatisfação e passividade. Nesse sentido, afastar-se dos objetivos supérfluos, proteger-se de certas áreas da realidade que não respondem às necessidades pessoais, implicaria, por outro lado, voltar-se para pessoas e objetivos que estariam situados numa esfera transicional (porque apesar de “externos” respondem aos anseios internos, permitindo assim a própria atividade e potência). O cuidado de si visa portanto sanar, com relações acolhedoras, um estado de carência ao mesmo tempo anímico e corporal que levaria às atitudes pouco éticas.

Nesse movimento surge um interesse no conhecimento de si e no exame dos próprios pensamentos e representações muito diferente daquele que se fez presente mais tarde na moral religiosa cristã. Para esta última tratava-se de buscar uma vigilância incansável e culpabilizante sobre as próprias idéias a fim de buscar nelas a marca de desejos sexuais perigosos, aos quais se devia renunciar, culminando na obediência aos princípios religiosos transcendentais. Bem distintamente, no cuidado de si antigo, o exame das próprias representações tinha como objetivo diferenciar entre as preocupações e interesses do “sujeito” aquelas coisas que dependem dele, estando em alguma medida sob seu domínio, e aquelas outras que, inacessíveis à sua influência, poderiam levá-lo às atitudes inúteis e passionais. Essa diferenciação por sua vez se liga de perto a uma outra: aquela que distingue as coisas e pessoas que lhe satisfazem verdadeiramente, fazendo-se seguramente presentes em sua vida e aquelas outras que acabam por aprisioná-lo justamente por sua ausência e pela privação a que o expõem. O prazer que é valorizado se mostrará ético justamente quando ligado a uma real satisfação com aqueles objetos verdadeiramente presentes, ao passo que a volúpia descontrolada, implica a busca frustrada por satisfação com objetos que não se mostram consistentes, e sobre os quais não temos qualquer domínio:

(...) Nisso, essa espécie de prazer pode opor-se, traço por traço, ao que é designado pelo termo de voluptas; este designa um prazer cuja origem deve ser colocada fora de nós e nos objetos cuja presença não nos é assegurada: conseqüentemente prazer precário nele mesmo, minado pelo temor da privação e para o qual tendemos pela força do desejo que pode ou não encontrar satisfação. A essa espécie de prazeres violentos, incertos e provisórios, o acesso a si é suscetível de substituir por uma forma de prazer que, na serenidade e para sempre, se tem consigo mesmo. (Foucault, 1984b, p.71)

O homem temperante é portanto aquele que é capaz de voltar-se para o que realmente vale a pena para si no mundo que o cerca, e a marca que distingue o que lhe convém investir é sempre a consistência do objeto no sentido de sua presença, ligada à sua capacidade real de satisfazer seus anseios, não lhe deixando numa condição de privação. Ao mesmo tempo percebemos uma nuance importante: os objetos que satisfazem não são tratados propriamente como externos, eles dizem respeito a uma satisfação que se tem *consigo mesmo*, marcando de novo uma forte semelhança com a área intermediária descrita por Winnicott. Notamos mais uma vez que a busca pela ética é, ao mesmo tempo, a busca pelo cuidado com as necessidades do self: um estar em si mesmo, no sentido de estar referido aos objetos que permitem, com sua presença confiável, a expressão da potência pessoal. Parece que, ao contrário, aqueles objetos e pessoas que levam o sujeito a reagir à sua inconsistência funcionariam como parte de uma realidade invasiva que impediriam esse *estar em si mesmo*.

Essa intensificação do cuidado consigo implica certamente uma maior atenção aos riscos que cercam a atividade sexual, mas isso não deve ser confundido, nos diz Foucault, com uma concepção que, mais tarde, na moral cristã e moderna, verá a sexualidade como um mal em si mesmo, um risco a ser controlado por medidas coercitivas. A questão é que a sexualidade, nesta ética antiga, é vista como uma força pessoal, sendo portanto fator de vitalidade que deve ser preservada, buscando-se as melhores condições para sua realização, evitando-se por outro lado aqueles contextos que venham a usurpá-la. É aqui que os antigos apontam também para o risco de uma alma excessivamente imaginativa no plano sexual, desvinculada das necessidades reais do corpo e da vida. Esta alma mobilizaria o sujeito, fazendo-o voltar-se para desejos impossíveis que não vão ao encontro de seus reais anseios e possibilidades. Assim, dissociada do corpo, ela é tida como extremamente problemática:

O regime proposto para os prazeres sexuais parece estar centrado inteiramente sobre o corpo: seu estado, seus equilíbrios, suas afecções, as disposições gerais ou passageiras em que se encontra aparecem como as variáveis principais que devem determinar as condutas (...). Contudo, a alma tem seu papel a desempenhar, e os médicos a fazem intervir: pois é ela que incessantemente se arrisca a levar o corpo além de sua mecânica própria e de suas necessidades elementares; é ela que incita a escolher momentos que não são apropriados, a agir em circunstâncias suspeitas, a contrariar as disposições naturais (Foucault, 1984b p.136).

Podemos aqui nos perguntar: essa alma que usurpa o corpo com sua imaginação excessiva seria então a mesma que buscaria suprir a carência de objetos verdadeiramente satisfatórios, reagindo à ausência dos mesmos pelas condutas sexuais disruptivas e pouco prudentes? Se assim for teríamos uma concepção bastante próxima daquela presente em Winnicott (1949 a), quando ele nos diz que a mente e a imaginação podem usurpar o psicossoma para lidar com as privações e falhas ambientais. Ora, esta usurpação pode aparecer como um desenvolvimento intelectual excessivo, dissociado das necessidades do self, mas também, pode se manifestar nos excessos imaginativos da paixão amorosa, onde o indivíduo despreza seus próprios anseios e submete-se passivamente ao objeto amado, a despeito de todo sofrimento que este possa lhe causar. É essa usurpação que os antigos parecem querer evitar através desse movimento de voltar-se para si sustentado pela presença real de outros significativos.

Ao mesmo tempo Foucault (1984b) nos mostra como certas transformações políticas muito contribuíram para essa intensificação do cuidado de si que assistimos nos dois primeiros séculos de nossa era. É interessante acompanhá-las aqui porque elas nos indicam precisamente como esse voltar-se para si não contradiz a participação ativa do sujeito na vida social e política, mas ao contrário implica uma problematização maior das condições que permitam integrar tal participação com as necessidades pessoais. O fato de a experiência política adquirir, nesse momento, certa independência em relação ao status social herdado, começando a despontar mais claramente no campo das escolhas pessoais, não a torna mais fraca, mas ao contrário a fortalece, valorizando-a aos olhos daqueles que dela participam.

O autor contesta a hipótese tradicional de muitos historiadores que entendem a intensificação da ascese pessoal nos dois primeiros séculos como uma mera consequência do abafamento da vida política na pólis pelas monarquias Helenísticas e depois pelo Império Romano. A maior atenção consigo não foi, para ele, um simples resultado de uma retração individualista do sujeito para seus interesses privados, já que os espaços públicos passaram a ser dominados pelas grandes estruturas políticas da época. Tanto na Monarquia quanto no Império tratou-se menos de minar o poder das cidades e dos homens que a governavam e mais de se apoiar nesses últimos para que funcionassem como verdadeiros

intermediários entre esses poderes maiores e a sociabilidade local (Foucault, 1984b p. 89).

Ocorreu, isto sim, que a atividade política, em tal contexto, tornou-se um espaço mais complexo e cheio de possíveis armadilhas, da qual o homem livre precisava saber desviar-se, selecionando as circunstâncias que lhe convinham. Havia agora sempre o risco de ele submeter-se aos caprichos dos representantes da administração monárquica ou imperial na tentativa de preservar ou fortalecer seu lugar político. Havia também o perigo de, no anseio de garantir sua posição política tornada menos estável, acabar abusando do próprio poder. Foi nessas circunstâncias que o homem livre precisou “cuidar-se mais”, ou seja, buscar naquelas relações sociais alternativas capazes de sustentar a estética da própria existência – ou seja entre amigos, filósofos e no próprio vínculo conjugal com a esposa – o apoio necessário para fazer escolhas prudentes e satisfatórias também no campo político. Esta sociabilidade consistente podia oferecer-lhe relações suficientemente sólidas baseadas na presença e não na privação, permitindo assim atitudes éticas e temperantes que o ajudassem a desviar-se das eventuais ciladas políticas, inserindo-se, preferencialmente naqueles espaços mais afinados consigo próprio.

Ora, podemos aproximar esse exercício político tão sensível à estética da própria existência com aquela relação que o pensamento winnicottiano nos permitiu fazer entre clínica psicanalítica e política (ver p. 94 deste trabalho). O holding que oferecemos, na medida em que torna nosso paciente mais referido à presença dos objetos satisfatórios, desempenha uma função próxima talvez dessas relações que os antigos mantinham com os amigos e filósofos que davam sustentação social “externa” ao cuidado de si. O ambiente cuidadoso encontrado no setting analítico não afasta o indivíduo da política ou do campo social mais amplo, mas lhe permite uma inclusão ao mesmo tempo mais seletiva e real nessas esferas, tornando-o por um lado mais capaz de afastar-se de contextos insatisfatórios e, por outro, mais pronto a reconhecer e participar daqueles espaços coletivos que lhe ofereçam realmente um papel ativo. Se a retração atual em relação ao campo político se deve talvez a uma banalização da condição de desamparo face aos contextos sociais excludentes, é o oferecimento dessas relações alternativas – e a análise é apenas mais uma delas, junto com as amizades

e demais encontros acolhedores – que poderá, ao contrário, fundamentar o retorno da esperança e da participação real na esfera pública.

Um outro ponto interessante apontado por Foucault (1984b) é como nessas reflexões antigas mais tardias (séculos I e II d. c.) a ênfase na reciprocidade das relações se traduz também numa maior valorização do vínculo conjugal. Vejamos então em que consiste a importância deste vínculo.

Na erótica clássica entendia-se que o próprio amor, em sua expressão ativa e viril, “prefere” um parceiro também ativo, que, sendo homem, possa exercer na esfera política e sexual seu domínio e potência. Contudo, como vimos, essa relação estaria fadada a concretizar-se apenas na medida em que o ato sexual não acontecesse. Deixar-se penetrar para os gregos significava uma mera passividade, uma submissão para o homem, que com isso feria a sua própria natureza ativa, abalando assim a reciprocidade como uma necessidade inerente ao próprio vínculo amoroso.

É diante desse impasse que o vínculo conjugal será agora promovido, como aquele que poderá incluir a reciprocidade dos parceiros, sem abrir mão dos prazeres sexuais. A mulher, dizem os pensadores dos dois primeiros séculos, não é ferida em sua atividade amorosa quando se deixa penetrar, pois sua “natureza” lhe permitiria um verdadeiro contentamento na relação sexual com o marido. Teríamos assim, nessa lógica, a mutualidade da amizade, que inclui a posição ativa e potente de ambos os parceiros, presente sobretudo na relação conjugal, fundamentando o enorme valor que lhe será dado então.

Em tal contexto a prudência de não abusar da própria esposa, de preferi-la às outras mulheres, não é vista pelos antigos como uma submissão do sujeito a princípios morais que cerceiam a sua sexualidade, mas como uma expressão da preferência pela liberdade que se realiza num vínculo de mutualidade. A amizade entre os esposos significa que um encontra no outro um espaço para amar ativamente, espaço que não poderia acontecer se um dos dois se encontrasse submetido passivamente ao outro. Considerar as necessidades da mulher, para o homem é, em tal contexto, privilegiar aquelas situações em que ela, experimentando prazer, pode também lhe oferecer um prazer consistente.

O importante para nós aqui, evidentemente não é a valorização do vínculo conjugal em si, mas a suposição de uma certa compatibilidade entre a reciprocidade como base da amizade e o prazer sexual que se obtém com o

parceiro. Esta compatibilidade implicaria, ainda mais claramente, que o sexo, não é- como os discursos cristãos e modernos nos quiseram fazer acreditar- uma força perigosa e antagônica em relação à sociabilidade. A sexualidade, como parte da vitalidade criativa, nos diria Winnicott, prefere um outro também ativo e criativo, e, desde que o indivíduo tenha sido devidamente atendido pelo ambiente, pode mostrar sua preferência nas escolhas éticas que faz por relações nas quais a vitalidade do outro pode ter lugar.

É essa possibilidade de um vínculo ético, capaz de dar espaço à expressão recíproca das potências, sem necessidade de coerções externas, que Foucault vai explorar mais profundamente ao tratar das amizades na atualidade como uma alternativa para as relações de poder desequilibradas e insatisfatórias de nosso tempo. A amizade aparecerá então como uma área privilegiada da experiência, em que o sujeito não está referido à necessidade intransponível de renúncia pessoal para chegar a relacionar-se com o outro.

3.6

Uma outra relação sujeito e verdade na moral antiga e no pensamento de Winnicott

No curso de 1982 no Collège de France *A hermenêutica do sujeito* Foucault escolhe estudar aquela relação entre sujeito e verdade que, entre os Gregos, centrava-se na experiência de cuidado de si. Ele nos mostra como ao longo da história medieval e moderna, o conhecimento, antes subordinado àquelas práticas ascéticas antigas que visavam à beleza e plenitude da vida, se dissocia crescentemente das mesmas, o que resulta na perda do laço fundamental que, até então, ligava a filosofia – como forma de pensamento que se interroga sobre o acesso à verdade – à ética – como reflexão sobre os modos de bem viver.

Sublinha que o conhecimento de si mesmo e do mundo aparecia nessa cultura greco-romana não como algo que tivesse valor em si, mas como uma das formas, uma das aplicações e conseqüências desse cuidado consigo, que muito distinto do individualismo contemporâneo, era socialmente compartilhado e incluía o prazer do outro. A aceitação geral do princípio segundo o qual é preciso ocupar-se consigo mesmo, afastando-se, como vimos, daqueles objetos e contextos insatisfatórios que geram atitudes violentas e intemperantes era, ao

mesmo tempo um acontecimento no pensamento (Foucault, 1982e). O conhecimento nascia junto com o cuidado de si, tendo uma dimensão tanto estética quanto ética que não dependia da submissão, por parte do sujeito, a uma verdade vinda de fora- seja a de Deus ou da ciência – a qual ele devesse obedecer. Ao mesmo tempo tratava-se de um acesso à verdade que precisava claramente do suporte de um outro consistente (mestre ou amigo) sem o qual ninguém poderia chegar a cuidar-se satisfatoriamente a ponto de conhecer as coisas.

Foucault (1982e) sugere entretanto que, aos poucos, no pensamento ocidental, o conhecimento em si mesmo foi idealizado e destacado dessas práticas de cuidado que visavam a ética ligada à liberdade pessoal. Em especial com a modernidade, passamos a acreditar ser possível conhecer as coisas meramente a partir da condição universal de sujeito e não a partir de toda uma transformação de si apoiada no contexto de relações satisfatórias com parceiros significativos. O autor nos diz que o princípio do cuidado de si teria algo de perturbador, de modo que a forma como a filosofia e a ciência estabeleceram o acesso do sujeito à verdade precisou excluir tal cuidado.

Com o advento da modernidade passou-se a acreditar que é o sujeito em si mesmo que conhece, independentemente de sua trajetória e dos suportes relacionais capazes de sustentar nele um processo de transformação pessoal. É a evidência cartesiana que prescindiu inicialmente do mundo e dos outros e supõe que o eu encontre o princípio do conhecimento dentro de si mesmo (Foucault, 1982e p.22) – ou seja numa razão que, poderíamos dizer com Winnicott, se supõe absolutamente autônoma em relação ao ambiente e suas condições afetivas de facilitação.

Referindo-se a essa mudança Foucault afirma:

Creio que a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele. Isto é, no momento em que o filósofo (ou sábio, ou simplesmente aquele que busca a verdade), sem que mais nada lhe seja solicitado, sem que seu ser mesmo de sujeito deva ser modificado ou alterado, é capaz em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso (Foucault, 1982e p. 22).

Ora, poderíamos pensar quais seriam os aspectos perturbadores do cuidado de si que contribuíram para esta dissociação histórica entre o conhecimento e o

processo de transformação pessoal visando a estética da própria existência. Talvez a necessidade de um outro cuidador seja o principal incômodo presente para muitos no princípio do cuidado de si. Pelo menos para aqueles que não puderam contar com a presença consistente de outros significativos capazes de refletir suas expressões de vitalidade. Lembremos que, para Winnicott (1975b), a chamada falsa onipotência envolve a tentativa de prescindir do outro, buscando solitariamente suprir as falhas ambientais, tentativa esta que ocorre apenas diante da ausência de sustentação real do mundo às potencialidades criativas do indivíduo. Tal onipotência é para o autor o oposto de uma experiência criativa vivida com o respaldo das relações satisfatórias, ou seja, trata-se de uma defesa primitiva do sujeito que se manifesta quando ele é confrontado com o desamparo (não um desamparo constitutivo, mas aquele resultante de falhas ambientais específicas).

Nesse sentido, a idéia de um sujeito moderno que supostamente se basta tanto para conhecer as coisas como para viver, aquele que, sem nenhuma necessidade de modificar-se através de relações satisfatórias, pode não só chegar a ter acesso à verdade, mas também produzir progresso e bem-estar através da ciência, atenderia talvez a essa tentativa defensiva de compensar o desamparo pela crença enganosa de que se pode prescindir do outro. Nesse caso emerge uma razão também onipotente que, aparentemente, permitiria ao sujeito, por si mesmo, conhecer e transformar o mundo, independente das condições relacionais e sociais que sustentam o cuidado consigo mesmo. O conhecimento científico se torna assim, muitas vezes, um pretense instrumento de conquista solitária do ambiente, negando assim as falhas com as quais o sujeito pode ter se deparado no atendimento às suas necessidades.

Por outro lado podemos perceber que essa idéia antiga de um conhecimento imbricado com o cuidado de si, e portanto dependente de relações satisfatórias, pode guardar uma semelhança significativa com alguns temas importantes que encontramos no pensamento winnicottiano. Isso porque, para o psicanalista inglês, a possibilidade do sujeito conhecer e aceitar tanto a realidade externa quanto interna implica sempre a presença de contextos acolhedores passíveis de ser internalizados, constituindo nele uma capacidade de cuidar de si. Vejamos mais detalhadamente esse ponto importante de suas contribuições.

O processo chamado de *realização* (Winnicott, 1945) refere-se a uma aquisição do desenvolvimento que envolve a capacidade crescente do bebê de aceitar e conhecer a realidade à sua volta. Contudo o paradoxo fundamental é que tal reconhecimento do mundo pelo indivíduo (relacionado também à sua capacidade intelectual e cognitiva) só pode se dar de fato quando este mundo, lhe for apresentado de modo tal que se adapte às suas necessidades criativas. Isso parece ser verdade tanto no nível do objeto subjetivo, quanto no nível da experiência transicional, bem como na do uso do objeto. O fato das resistências oferecidas pela realidade aos impulsos vitais precisarem aumentar crescentemente nesses dois últimos níveis da relação entre o self e o mundo não anula a necessidade de adaptação sutil do ambiente, envolvendo também a sobrevivência empática daqueles que cuidam do indivíduo durante o tempo em que ele se diferencia e ganha autonomia.

Para Winnicott (1975b) a deturpação da realidade que abala também nossa capacidade de conhecê-la é fruto de uma experiência de desamparo onde é preciso refugiar-se na fantasia diante das invasões ambientais ou tentar usar essa mesma fantasia para transpor a realidade frustrante e torná-la adequada às próprias necessidades. Além desse tipo de defesa, o autor sugere, num outro extremo, um recurso defensivo alternativo no qual o indivíduo foge não mais para a fantasia, mas para uma aparente normalidade, na qual procura adaptar-se docilmente à realidade objetiva, acreditando-se capaz de reverter sozinho as falhas ambientais – o que implica, nesse caso, um outro tipo de distorção da verdade.

Portanto, somente quem está suficientemente amparado pelo cuidado humano sensível pode reconhecer eventuais contextos insatisfatórios sem negar fantasiosamente a realidade. Na saúde cria-se assim, com os suportes relacionais, um mundo que pode ser aceito como tal ao invés de ser meramente fantasiado e deturpado para compensar as frustrações que impõe. Temos então aqui uma imbricação sutil entre o cuidado recebido e internalizado (ego winnicottiano) e a capacidade de conhecer as coisas como são, uma associação bastante próxima daquela que encontramos na moral antiga- entre cuidado de si e acesso à verdade.

Trazendo esta discussão para o contexto da clínica, penso que a associação entre cuidar e conhecer nos permite também considerar a natureza do conhecimento que o sujeito adquire em análise, bem como da função interpretativa do analista. Isso porque interpretação que não seja uma expressão de

holding cuidadoso, que não esteja referida ao oferecimento de uma realidade a ser criada em conjunto pela dupla analítica, seria o mesmo que conhecimento puro de si e do mundo, com pretensões objetivas – tal como se produziu na modernidade – mas dissociado do cuidado. É preciso considerar que a maior aceitação e conhecimento da realidade (tanto interna quanto externa) que se ganha em análise não pode acontecer de fato se o paciente não puder vivenciar, na relação com o analista, o contato com uma realidade mais satisfatória proporcionada por um manejo vivo e cuidadoso.

Nesse sentido, como na análise antiga das representações, o exame das associações de nosso paciente não buscaria encontrar (como na confissão Cristã e nos dispositivos modernos de vigilância) os sinais longínquos de impulsos internos supostamente perigosos e irracionais – que exigiriam do sujeito a renúncia de si e a aceitação de verdades impostas de fora – mas sim ajudá-lo a adquirir uma atitude cuidadosa consigo, na qual diferencia aqueles objetos e pessoas consistentemente presentes, daqueles outros que por produzirem falta e frustração lhe incitam à violência e à deturpação da realidade.

Nessa forma de ver a clínica, o analista precisaria, não apenas interpretar, mas aceitar fazer parte, com o seu manejo sensível, de uma experiência que é muitas vezes nova para o analisando: aquela de sentir-se de fato bem cuidado pelo outro, podendo então, aos poucos, começar a cuidar de si.

3.7

A amizade como espaço transicional: pensando as formas de resistência política na atualidade

Podemos nos dar uma ética das ações e de seus prazeres passível de considerar o prazer do outro. É o prazer do outro algo que pode ser integrado em nosso próprio prazer - sem relação à lei, ao matrimônio e a não sei que mais” (Foucault, 1983b p. 258).

A idéia de um prazer ligado ao domínio ativo no mundo e à afirmação da própria potência implicando mutualidade é ressaltada, como vimos, na reflexão antiga a respeito do amor verdadeiro que se transforma em amizade. Entretanto, em boa parte dessa reflexão e em especial quando se pensava o amor entre homens, tal experiência da amizade dependia da necessária supressão das relações sexuais. Podemos mesmo dizer que, com exceção das idéias tardias sobre o

matrimônio esboçadas nos dois primeiros séculos de nossa era, a lógica da relação sexual no pensamento greco-romano se opõe em grande medida à da amizade.

Foucault (1981b) entretanto, ao discutir a amizade na atualidade em entrevistas sobre a ética e a subjetivação, integra os prazeres sexuais como parte possível mas não necessária dessas relações, usando sua análise histórica da estilística antiga como uma ferramenta para a busca de alternativas para o presente. Ao autor interessa sobretudo as várias formas, não exclusivamente sexuais, pelas quais se pode ter prazer numa experiência compartilhada, em encontros nos quais a presença do outro é buscada pela própria satisfação que proporciona e não a partir de coerções externas destinadas a regular um suposto egoísmo universal. Se as formas cristalizadas de poder modernas, ao se apoderarem da vida precisaram supor o caráter destrutivo e anti-social dos anseios individuais, a amizade viria abalar esta crença, mostrando na prática que é possível a existência de relações intensas e criativas na ausência de regras institucionais reguladoras.

É nesse momento de sua reflexão que Foucault vai valorizar a homossexualidade em suas manifestações contemporâneas não como aquela que revelaria uma verdade essencial do desejo humano, escondida até então por mecanismos repressivos, mas como um espaço possível de experimentação e criatividade, livre dos controles que apresentam a família e o casamento como áreas exclusivas de intensidade afetiva. O potencial transgressivo da homossexualidade não estaria assim no ato sexual em si, mas na posição transversal que historicamente os homossexuais ocupam em nossa sociedade, na medida em que se desviam dos modelos normativos vigentes. O que perturbaria então no modo de vida gay é que as pessoas possam se amar sem referência a esquemas estabelecidos pela lei, regra ou hábito (Foucault, 1981b p. 136).

Na homossexualidade as decisões sexuais seriam comumente usadas para a invenção permanente de novas formas de vida, uma existência em devir que concorre com a grande padronização das relações. Nesse sentido fazer amor com uma pessoa do mesmo sexo não deveria tornar-se uma prática meramente tolerada ou incorporada em um esquema de direitos legais que tomam o matrimônio como modelo geral. Para ele a posição historicamente singular dos homossexuais faz com que suas escolhas sejam potencialmente capazes de criar toda uma nova cultura, onde as diversas formas de relação sejam permitidas e não bloqueadas

pelas instituições. Dessa forma teríamos uma área de liberdade que contrasta claramente com o cenário social dominante no qual as únicas relações possíveis mostram-se “extremamente esquematizadas, pobres e pouco numerosas” (Foucault, 1982d p. 120).

Para o autor (*idem*) se a sociedade precisa limitar tanto assim a nossa potencial riqueza relacional é porque esta tornaria bastante difícil a administração da vida pelo poder. Sublinha então a importância política desses relacionamentos onde o prazer compartilhado (seja ele sexual ou de outra ordem) funciona como um desvio em relação ao campo normativo da sexualidade que fez do sexo o ponto de ancoragem, a partir do qual se produziu um modelo individualista de subjetividade.

Ao mesmo tempo, se o modo de vida homossexual diz respeito à introdução da criatividade diante de enquadramentos institucionais que a congelam, tal experiência criativa, é claro, não seria necessariamente exclusiva aos homossexuais, mas se apresentaria toda vez que, nas trocas relacionais, o poder flui de ambas as partes, não se fixando em formas rígidas que envolvam dominação unilateral. A maior reversibilidade e fluidez das relações de poder se manifesta para Foucault (1982c) toda vez que há um jogo estratégico aberto onde as forças de domínio de ambos os parceiros podem se expressar, e onde a potência de um se intensifica no contato com a do outro, e por isso mesmo pode aceitar e desejar sua presença. Para o autor trata-se aqui de uma concepção agonística das relações, onde entende-se que pode haver luta e provocação contínua entre os sujeitos sem haver violência (Ortega, 1999 p.168).

Falando da tentativa, recorrente ao longo da história, de neutralizar a amizade Ortega (1999) nos mostra como o amigo, figura fundamental da estilística antiga – que compartilhava com seu parceiro o cuidado de si- se transformou com o cristianismo na figura do confessor que exigia uma constante auto- vigilância sobre os desejos íntimos aos quais se devia renunciar. Diante da autoridade da Igreja o vínculo de amizade passa a ser visto como suspeito de egoísmo, dependendo de relações concretas para acontecer, devendo então ser substituído pelo amor impessoal ao próximo como expressão do amor a Deus. Se a amizade pode provocar poder e rebelião diante do poder eclesiástico seria preciso assim convertê-la num tipo de amor religioso abstrato presente apenas entre os cristãos (Ortega, 1999 p.164).

Também na modernidade o sexo entre homens se torna um “problema” justamente porque a amizade passa a ser vista como uma ameaça à regulação política da vida que então se organiza com vistas a garantir a riqueza do Estado e o bem-estar social da população:

O exército, a burocracia, a administração, as universidades, escolas e daí em diante – no sentido moderno dessas palavras – não podem funcionar com amizades tão intensas. Pode ser vista uma forte tendência nessas instituições a diminuir ou minimizar essas relações afetivas (Foucault, 1982c p. 170 tradução minha)¹⁵

Que os homens possam se encontrar sem uma moldura institucional prévia que enquadre suas atitudes e seus movimentos, dando espaço para a criação e o imprevisto, independentemente de sua classe social, status ou atividade: é esse o perigo que a disciplina tenta controlar nas amizades. Usando Winnicott poderíamos dizer : que as pessoas tenham acesso a espaços intersubjetivos de facilitação recíproca da potência criativa é um risco para aqueles esquemas relacionais baseados na experiência de desamparo e de vida reativa. Tais esquemas, como vimos, levariam o indivíduo a submeter-se passivamente ao ambiente na tentativa de produzir sozinho o que lhe falta, ao passo que os contextos relacionais satisfatórios permitem, ao contrário, um desvio em relação a esta submissão.

É possível assim dizer que o potencial transgressivo da amizade talvez seja justamente o holding mútuo que ela oferece, abalando aquela experiência de desamparo que leva à docilidade adaptativa do sujeito e à cristalização das relações de poder em estados de dominação. As amizades poderiam ser claramente compreendidas como espaços de amparo e de experiência transicional¹⁶ que concorrem com aqueles encontros pouco satisfatórios que se apropriam de nossa potência ao invés de permití-la. É de se perguntar se tais

¹⁵“ The army, bureaucracy, administration, universities, schools, and so on-in the modern senses of these words- cannot function with such intense friendships. I think there can be seen a very strong attempt in all these institutions to diminish or minimize the affectional relations”.

¹⁶ Embora esteja aqui usando o termo experiência transicional, podemos na verdade dizer que as três modalidades de relação criativa com o mundo descritas por Winnicott- a interação com o objeto subjetivo, transicional e o uso do objeto - podem se apresentar como alternativas para relações que congelam a força criativa. O termo experiência transicional pode ser usado aqui de modo a abarcar essas três modalidades porque em todas elas permanece válido o paradoxo de que o objeto, embora “externo”, não contradiz, mas satisfaz as necessidades do indivíduo.

relações podem hoje oferecer uma alternativa diante da recente falência de formas sociais historicamente prescritas como a família, o matrimônio e a profissão, falência esta que é, por outro lado, concomitante à emergência de um sujeito extremamente dependente dos vínculos instáveis promovidos pela dinâmica de mercado (Ortega, 1999 p.155).

O holding proporcionado pela amizade serviria talvez como um importante contraponto face à precariedade e vulnerabilidade experimentadas pelo sujeito na sociedade contemporânea. Como vimos com Castel (1998), a nova ordem econômica destrói sistematicamente aqueles suportes sociais alternativos que foram construídos na tentativa de compensar a experiência de desamparo do homem moderno, estabelecida justamente quando, nos primórdios do projeto liberal, ele pretendeu desgarrar-se completamente da coletividade. A atual idealização de uma autonomia absoluta do indivíduo em relação aos espaços comuns acompanha assim a perda de um contexto social relativamente seguro e estável, levando muitos a uma experiência radical de solidão. É o caso então de nos perguntarmos se a amizade, entendida em sua dimensão política, pode inspirar novas formas de suporte social mais livres da rigidez institucional que tantas vezes acompanhou as proteções do Estado e da sociedade, sem contudo deixar o sujeito a mercê de si mesmo. Sobre isso Ortega nos diz:

A amizade supera a tensão entre o indivíduo e a sociedade mediante a criação de um espaço intersticial (uma subjetivação coletiva) suscetível de considerar tanto as necessidades individuais quanto objetivos coletivos e de sublinhar sua interação” (Ortega,1999 p.171)

A amizade poderia então ocupar esse espaço de uma relação do indivíduo com seu ambiente social onde ele, embora não se encontre desamparado, tampouco seja invadido por demandas normativas capazes de impedir a sua autonomia. Para o dilema moderno entre independência ou dependência do indivíduo em relação aos espaços coletivos, a amizade ofereceria como proposta a construção de laços sociais consistentes, que contudo não aprisionam a individualidade mas vem a fortalecê-la. Trata-se talvez de uma ligação possivelmente forte entre o indivíduo e seus parceiros sociais que, ao mesmo tempo, sustenta e autoriza a autonomia, nos remetendo mais uma vez ao paradoxo winnicottiano de uma união que inclui a separação.

Notamos também que nessa concepção, o amigo, embora passível de ser encontrado na amplitude das relações sociais, não é um outro qualquer, mas sim aquele que pode situar-se naquela área intermediária entre o mundo externo e as necessidades internas. Sua emergência aponta claramente para a possibilidade de um encontro não antagônico, tão distinto do desencontro atual entre as necessidades subjetivas e as exigências de performance ditadas pelo mercado.

Ao mesmo tempo, é importante sublinhar que essa forma de entender a amizade, embora pressuponha considerá-la como um possível “refúgio” em relação à sociabilidade majoritária, implica por outro lado pensá-la, não como uma experiência restrita à esfera íntima, mas, como algo que se insere e se desdobra também nos espaços públicos. Sobre isso Foucault (1982c) nos diz claramente que uma das formas de captura moderna da amizade consistiu em entendê-la justamente como uma mera questão de escolha privada dissociada de nossos anseios políticos. Podemos questionar esse confinamento da amizade no espaço privado mostrando que o suporte proporcionado por essas relações significativas, não só envolve por vezes as afinidades políticas entre os indivíduos, como pode também colorir as escolhas que cada um faz na esfera social.

Do mesmo modo que o holding do amigo, diríamos talvez que também o holding do analista- pensado dentro dessa mesma experiência de mutualidade que sustenta a amizade- uma vez experimentado em análise, pode inspirar escolhas políticas menos referidas ao desamparo e à docilidade, implicando portanto uma ligação fundamental entre o resgate da criatividade em relações pessoais satisfatórias e o resgate da participação criativa na esfera pública. Permitam dizer mais uma vez que se a análise implica oferecer ao indivíduo a possibilidade de experimentar a transicionalidade na relação com o analista, essa vivência o torna também mais capaz de reconhecer fora do setting os contextos relacionais passíveis de dar um lugar à sua vitalidade, ao invés de apropriar-se dela. Com isso uma capacidade crítica pode ser despertada, levando possivelmente à criação de novas resistências políticas face aos atuais dispositivos de poder.

Winnicott, diferentemente de Foucault, deixa para nós quase todo o trabalho de pensar os importantes impactos políticos dessa concepção não antagônica das relações humanas, questão que o psicanalista não chegou a abordar explicitamente. Ao mesmo tempo, apesar das muitas semelhanças entre os dois

autores algumas das contribuições winnicottianas podem inspirar diálogos com o próprio Foucault que dão margem a importantes divergências entre eles. Em especial a crítica radical deste último autor às identidades- ligadas para ele, em princípio, às coerções da disciplina - assim como sua compreensão do corpo que resiste ao poder como sendo aquele capaz de atualizar seu enorme potencial de transformação e reinvenção opõem-se, a meu ver, a algumas idéias muito caras a Winnicott no seu entendimento das necessidades subjetivas. Vejamos agora mais de perto essas diferenças.

Foucault quer mostrar como a amizade enquanto área de invenção e criatividade questiona uma visão essencialista do corpo e da subjetividade. Com isso parece abalar uma concepção de sexualidade produzida pelo poder como força violenta, anterior às relações sociais e portanto avessa à sociabilidade, necessitando de controle. Usa muitas vezes como modelo as relações sado-masoquistas. Estas longe de expressarem violência, fariam emergir, ao contrário, a criação compartilhada do prazer entre amigos, abalando ao mesmo tempo as referências a um corpo universal previamente conhecido, que inspira normas e regulações:

A idéia de que sadomasoquismo está relacionado com violência profunda, que é um modo de liberar essa violência, essa agressão, é estúpida (...) Nós sabemos muito bem que o que essas pessoas estão fazendo não é violência, elas estão inventando novas possibilidades de prazer com partes estranhas do corpo (...) Essas práticas estão insistindo que nós podemos produzir prazer com coisas muito estranhas, partes muito estranhas do corpo, em situações muito pouco usuais e daí por diante (Foucault, 1982c p.165 tradução minha)¹⁷

Nesse seu esforço de desconstruir o corpo como uma referência normativa, produzida pelos dispositivos de poder/saber, o autor acaba postulando a radicalidade de uma experiência corporal que recusaria qualquer identidade. É assim que ele propõe na base da subjetividade um anseio fundamental de ser sempre outro, de desprender-se de si mesmo, que pode, por vezes, nos parecer contrário à própria idéia de cuidado de si :

¹⁷ “The idea that S&M is related to a deep violence, that S&M practice is a way of liberating this violence, this aggression, is stupid. We know very well what all those people are doing is not aggressive; they are inventing new possibilities of pleasure with strange parts of their body(...) These practices are insisting that we can produce pleasure with very odd things, very strange parts of our bodies, in very unusual situations, and so on”.

Os relacionamentos que nós devemos ter conosco não são de identidade, eles precisam ser relacionamentos de diferenciação, de criação, de inovação. Ser o mesmo é muito chato. (Foucault, 1982c p.166 tradução minha)¹⁸.

E enfatizando a enorme abertura da subjetividade para o outro e para a novidade experimentada no modo de vida homossexual:

(...) Entre homens de idade bem diferentes que código vai permitir que eles se comuniquem? Eles se encaram sem termos ou palavras convenientes, sem nada para lhes assegurar do sentido do movimento que os leva um para o outro. Eles tem que inventar de A a Z a relação que ainda está sem forma que é a amizade: quer dizer, a soma de tudo pelo qual eles podem dar prazer um ao outro. (Foucault, 1981b p.136 tradução minha.)¹⁹

Poderíamos contudo perguntar a Foucault se a radicalidade dessa concepção de corpo e de subjetividade como passíveis de construção nas relações sociais independentemente de qualquer referência minimamente estável, não nos levaria a uma abertura tão irrestrita do sujeito para o mundo, que nos tornaria incapazes de diferenciar aqueles contextos que permitem a potência criativa daqueles outros que, ao contrário, invadem as forças vitais. O corpo, para chegar a resistir ao poder, em suas formas enrijecidas e pouco reversíveis, não pode ser nem a fonte essencialista de impulsos antagônicos à sociabilidade- pois assim precisaria necessariamente de controle externo para tornar-se sociável- nem um manancial irrestrito de abertura para o outro e para a novidade- pois se assim fosse não poderíamos dizer que certos contextos aviltam as potências da vida e dela se apropriam.

Penso que o self incorporado ligado à natureza humana mostra sua densidade em Winnicott, precisando então ser atendido pelo ambiente, justamente porque o autor, diferentemente de Foucault, não teme usar certas noções gerais a respeito do corpo e das necessidades vitais, desde que estas lhe sirvam para chegar perto dos anseios singulares e não para adequar os sujeitos à norma. A postulação por exemplo da chamada preocupação materna primária, dos diversos momentos

¹⁸“The relations we have to have with ourselves are not ones of identity, rather they must be relations of differentiation, of creation of innovation. To be the same is really boring.”

¹⁹“(…) Two men of noticeably different ages- what code would allow them to communicate? They face each other without terms or convenient words, with nothing to assure them about the meaning of the movement that carries them toward each other. They have to invent, from A to Z, a relationship that is still formless, which is friendship: that is to say, the sum of everything which they can give each other pleasure.”

do desenvolvimento emocional, e até mesmo o próprio reconhecimento da infância como trazendo certa especificidade maturacional ligada ao corpo e ao psiquismo infantil nos mostram a liberdade com que o autor recorre a certas referências como “mãe”, “bebê”, “criança”, “desenvolvimento” na medida em que estas promovem uma aproximação em relação às experiências concretas dos indivíduos.

O uso que Winnicott faz desses “universais” parece no entanto ser um uso tal que estes não se sobrepõem às especificidades de cada subjetividade. Nesse sentido ele promove um outro tipo de sensibilidade no recurso a essas generalizações que pode ter para nós importantes implicações políticas. Isso porque freqüentemente, quando pensamos nas instituições sociais que desejamos, acabamos nos perguntando quais necessidades gerais se pretende satisfazer com elas. Como então valorizar o atendimento dessas necessidades sem enquadrar os sujeitos negando sua singularidade? Será que toda instituição necessariamente aprisiona as singularidades em normas gerais identitárias ? Poderíamos nos inspirar nas generalizações winnicottianas para construirmos espaços institucionais que não enquadrem a diferença, mas reconheçam certos anseios comuns compartilhados ? Até as próprias identidades nesse caso poderiam ganhar um certo uso estratégico, não quando viessem enquadrar o processo contínuo de transformação do self em sua relação com o mundo, mas toda vez que servissem para reconhecer eventuais pontos de parada e permanência nesse processo tão dinâmico?

Como afinal resistir politicamente a um biopoder que postula hoje, como vimos, a infinita capacidade de transformação do corpo e da subjetividade frente às demandas mercadológicas cambiantes enfatizando sobretudo, como faz Foucault, a capacidade do sujeito de tornar-se outro e desprender-se de si mesmo? Em que densidade corporal o autor ancoraria os limites da subjetividade em relação às pesadas exigências de mudança que incidem hoje sobre ela? Precisaríamos assim adotar talvez uma noção mais prudente de corpo se queremos nos proteger tanto da rigidez das antigas normas disciplinares quanto da nova demanda de auto- transformação permanente que funciona agora como um novo padrão normativo. Ao mesmo tempo seria necessário imaginar arranjos sociais alternativos que permitissem outras formas de sociabilidade: nem cristalizadas nos padrões gerais da disciplina que por tanto tempo negaram ao self incorporado a

sua medida de fluidez, nem promotoras da modificação sem fim, que trabalha hoje para adaptar o sujeito às novas exigências de mercado.

A noção de corpo em Winnicott, transitando entre sua construção social e sua densidade biológica e emocional, considerando sua transformação na relação com o outro, mas também os limites que só uma subjetividade encarnada pode colocar face às relações de poder, nos ofereceria uma possível alternativa. A chamada não integração psicossomática, o estado de relaxamento corporal não organizado que abre o indivíduo para o novo e o imprevisto só pode acontecer para o autor com base em uma relação com o outro que lhe dê constância suficiente para sustentar a integração conquistada. Nesse sentido, uma ausência total de referências, uma desconsideração radical de toda estabilidade como aquela que, em princípio congelaria nossa capacidade inventiva, acabaria negando o paradoxo winnicottiano de que a novidade criativa só pode emergir em contextos que oferecem certa medida de permanência.

O reconhecimento pleno dessa função ambiental sutil implica uma crítica tanto à fixidez dos enquadramentos disciplinares quanto às mudanças sem fim impostas hoje ao sujeito pela sociedade de controle. A primeira desconsidera o que em nós muda e se torna outro, a segunda não reconhece a necessidade do self de permanecer, em alguma medida, igual a si mesmo e experimentar a continuidade de sua existência. Ambas as formas de desconsideração nos expõem ao desamparo, a partir do confronto com um mundo que se apropria em boa medida de nossas forças.

Como contraponto, a amizade poderia apresentar-se como um espaço alternativo, não de invenção pura- como às vezes parece propor Foucault- mas de facilitação recíproca das potências a partir do jogo sutil entre permanência e mudança que afinal tanto necessitamos. Winnicott nos permite perguntar “que instituições sociais e políticas podem ajudar a promover essas áreas compartilhadas de acolhimento que Foucault chamou de amizades?” sem imaginar que qualquer resposta a essa pergunta necessariamente venha aprisionar a criatividade em padrões universais situados acima das singularidades. Parece que a formulação dessa questão é hoje fundamental se pretendemos evitar a confusão entre os espaços de liberdade inventiva e aqueles outros de mera adaptação reativa a um mundo que dissolve qualquer estabilidade.

Conclusão

O biopoder tal como Foucault o compreendeu perpassa as sociedades ocidentais modernas controlando a vida de forma muito mais contínua do que o poder soberano fazia na sociedade medieval. Esse novo poder que passou a produzir e administrar intensamente tanto os corpos individuais quanto a população enquanto coletividade, o faz desde então em nome da vida e da boa sociedade e não mais em nome do soberano a quem se devia obediência. Emerge contudo a contradição de que defender a vida, nessa dinâmica é submetê-la a normas e reduzi-la em sua multiplicidade. É preciso assim proteger a vida dela mesma: como se no interior de cada um de nós existisse um individualismo tão profundo que recusasse em princípio o encontro social, nos fazendo tender para a morte e para a destruição coletiva. Assim, a suposta necessidade inevitável de controle permanente tem como pressuposto fundamental a crença num egoísmo humano natural de base.

É como fundamento dessa força individualista mortificadora que recusaria o encontro social que a sexualidade foi produzida nas práticas e saberes modernos. O sexo-rei, nos mostra Foucault, a ser revelado como o outro da cultura, mantendo com esta última uma relação antagônica, emerge assim permeado por um anseio de morte tido como universal. Essa concepção é necessária ao poder para erguer sobre o indivíduo uma ordem social reguladora que o ultrapassa, supostamente em defesa da vida coletiva.

Hoje contudo, com a maior intensidade do controle- que passa a se dar para além dos muros institucionais, apoiando-se diretamente na lógica de mercado que ameaça os sujeitos de exclusão social- temos uma dinâmica que só aparentemente é contrária a esta que se apresentou na modernidade. Se antes se marcava o quanto o indivíduo seria, em princípio, avesso às relações sociais, a crença em nossa capacidade de regular de fora essa natureza humana considerada egoísta fez nascer, paradoxalmente, um novo sujeito considerado totalmente aberto às demandas sociais. Se o corpo natural, tido como antagônico em relação à cultura, tinha como destino inevitável a regulação, esta última, agora intensificada ao máximo, tenta apagar qualquer limite que nossa subjetividade encarnada possa

colocar diante das exigências externas. É assim que vemos emergir uma lógica de apropriação ilimitada da vida em nome do desenvolvimento social identificado com o capitalismo.

Nesse novo contexto, as necessidades subjetivas concretas não devem mais colocar qualquer limite significativo à dinâmica econômica que visa o lucro, já que este último é tido como instrumento fundamental de saúde social e prosperidade econômica. É então que o indivíduo e seu corpo- antes vistos como tendo uma natureza oposta à cultura, precisando ser por ela regulados- passam a ser tratados como absolutamente passíveis de modelação pelas demandas mercadológicas. A fronteira entre a vida subjetiva e as exigências reguladoras tende a se apagar na medida em que todos buscam, a qualquer preço, uma inclusão social cada vez mais incerta. O corpo próprio com suas experiências e necessidades é tratado agora como algo a ser ultrapassado pelas novas tecnologias. A dinâmica do mundo do trabalho e do consumo supõe assim, em última instância, um sujeito totalmente permeável às suas demandas.

Notamos como o antagonismo indivíduo/ sociedade produzido na modernidade acaba então por gerar contraditoriamente a dissolução desse mesmo indivíduo na sociedade. Nesse contexto, resgatar a interioridade subjetiva é por um lado supô-la mais aberta à sociabilidade- de modo que não necessariamente tenha que sucumbir ao controle social- mas por outro lado recusar que ela seja, como hoje se acredita, passível de adaptar-se ilimitadamente a quaisquer condições.

Por outro lado temos hoje uma radicalização dos impasses gerados por uma concepção moderna de liberdade individual entendida por oposição às relações sociais (Castel, 1998). Quando na aurora da modernidade foram desfeitos os laços da tradição medieval, que implicavam obediência aos senhores nobres, destruiu-se também, num primeiro momento, a crença numa experiência de inserção do homem na coletividade. Ganhar autonomia e liberdade tornou-se então sinônimo de aceitar o desamparo e a precariedade, trabalhando para adquirir um lugar social instável, que deixou de ser coletivamente assegurado.

O projeto moderno (Baumann, 2005) pressupôs assim, desde o início, a aceitação da vulnerabilidade como refugio da liberdade, e o controle da vida como refugio da saúde social. O modelo criativo que passou a predominar foi o da mineração que entende o processo criativo como envolvendo necessariamente

perdas importantes para que se chegue ao produto desejado, uma criação que se dá a partir da conquista árdua do ambiente e não do que esse ambiente oferece em suas possibilidades reais de acolhimento.

Se as proteções sociais construídas ao longo do século XX compensaram parcialmente essa lógica moderna, oferecendo ao indivíduo uma liberdade não fundada no desamparo, mas numa inclusão via trabalho, proporcionando também canais de reivindicação política que constituíam espaços de criação compartilhada, a recente falência de tais proteções devolve o sujeito dolorosamente para os impasses do projeto moderno. A referência ao desamparo e a idéia de que criar é conquistar reativamente o ambiente, tentando ultrapassar as adversidades encontradas, dominam o cenário contemporâneo.

Nesse contexto o indivíduo é de tal forma invadido pela necessidade de se adaptar à realidade e produzir sozinho o que lhe falta, que temos a impressão de que sua interioridade se dissolve. Os novos sintomas que aparecem na clínica psicanalítica remetem menos ao conflito e aos impasses de uma subjetividade que chegou a se constituir, e mais ao sentimento de vazio existencial e fragmentação da própria interioridade como reação às invasões externas.

Diante desse quadro o pensamento de Winnicott desponta certamente como uma importante ferramenta crítica. Por um lado, com o abandono pelo autor do conceito de pulsão de morte e sua afirmação da agressividade, não como força disruptiva a ser controlada, mas como base da vida e do encontro social, o antagonismo moderno entre indivíduo e sociedade é abalado. A agressividade não somente é parte de nossa vitalidade como anseia por aquelas resistências bem dosadas que, quando oferecidas por nossos parceiros sociais, nos permitem transformar criativamente o mundo. Liberta de uma força mortal que tenderia, em última instância, para a destruição de si mesmo e do outro, a própria sexualidade deixa de ser vista como uma ameaça social, podendo ser integrada à história e à cultura pela via da criatividade e não da repressão.

Ao mesmo tempo em que nossa subjetividade passa assim a ser considerada mais aberta ao encontro social, o autor nos permite também criticar a total abertura do sujeito às demandas do mundo externo pressuposta pelos novos dispositivos. Ele acompanha as diversas formas tomadas por essa relação de continuidade entre o indivíduo e o ambiente, apontando sempre o quanto tal continuidade depende de condições suficientemente boas. Sua concepção de corpo

considera a permanente construção deste na interação com o outro, mas também as tendências naturais que precisam ser atendidas nessa interação. Esse corpo, tal como Winnicott o entende, necessita de um ambiente capaz de reconhecer tanto a sua necessidade de transformar-se, quanto de continuar o mesmo, de mudança e estabilidade, contrariando tanto a fixidez das disciplinas modernas quanto a fluidez absoluta das novas exigências atuais.

Além disso, concebendo uma forma de união na separação, ou seja a experiência transicional, o autor nos permite vislumbrar uma noção de autonomia e liberdade, que muito diferente daquela construída na modernidade, não pressupõe a aceitação do desamparo, mas sim a presença consistente dos enquadramentos coletivos. Seria então necessária uma sociabilidade forte o bastante para resistir à agressividade do indivíduo em seu movimento de diferenciação, deixando-se afetar por ela sem romper ou retirar-lhe o lugar na coletividade. Winnicott pode, com isso, fundamentar uma crítica a recente destruição das proteções sociais já que destas depende a possibilidade de afetação e sobrevivência do ambiente diante de nossa força criativa.

Nesse sentido, podemos entender que o Estado Social não foi apenas um mero instrumento de controle e apropriação das forças vitais, mas também ofereceu, aqui e ali, um certo lugar para a manifestação criativa das mesmas: ajustou-se a certas reivindicações compartilhadas permitindo aquele interjogo transicional no qual a objetividade das coisas é parcialmente alterada pela ação dos sujeitos. Ao mesmo tempo ofereceu estabilidade suficiente para que as pessoas exercessem sua capacidade crítica na política sem medo de abandono ou retaliação. É esse o quadro que hoje se desfaz, deixando o sujeito, muitas vezes, temeroso demais quanto ao próprio lugar para que arrisque o gesto espontâneo.

Finalmente a compreensão winnicottiana da tendência anti-social não como fruto de uma agressividade em si mesma disruptiva, mas como resultado da falha ambiental em promover as expressões de vitalidade, resgata uma noção de ética fundada não na repressão dos impulsos mas no cuidado de si. A violência e a desconsideração pelo outro não pode ser em si mesma satisfatória para o sujeito, pois aquele que é violentado não pode permitir a experiência de mutualidade necessária ao viver criativo. Nesse sentido, quem está suficientemente referido às boas condições ambientais, se afasta, sempre que possível, dos contextos de privação que o levariam à violência, procurando, num gesto de cuidado consigo,

aqueles outros contextos capazes de acolher a sua força vital. O ego winnicottiano não reprime, mas leva o indivíduo pelos caminhos reais de prazer e satisfação, aspecto que muito o aproxima da concepção de ética elaborada por Foucault em seus últimos trabalhos.

Foucault não busca nos gregos um modelo ideal, mas recorre à Antiguidade com os olhos voltados para o presente, tentando pensar a liberdade como desvio em relação às formas cristalizadas de poder que encontramos hoje. Para o homem grego, a temperança e moderação no uso dos prazeres e no exercício político não eram uma expressão de submissão do indivíduo a coerções sociais e princípios gerais a serem obedecidos, mas sim uma realização estética ligada a plenitude da própria vida. Nesse sentido, abusar do próprio poder, exercer a violência, ou recorrer de forma desmedida aos prazeres sexuais, significava para os antigos uma submissão passiva àquelas condições de privação que não permitiam a sua liberdade. Por outro lado, aquele que estivesse devidamente apoiado por seus amigos e mestres, tendo um lugar social sólido de participação ativa na vida política, poderia ser capaz de governar a si mesmo, conduzindo-se por um caminho de verdadeira satisfação. Este incluiria a moderação e a ética tanto no exercício político quanto na prática sexual.

Tal como em Winnicott a disruptividade e violência dos impulsos é tratada aqui não como expressão de um egoísmo de base, mas como perda de liberdade em função de condições desfavoráveis. Só o homem livre, cidadão pleno da pólis, amparado por seus conselheiros podia conduzir-se eticamente, diferentemente dos escravos e das mulheres que estariam presos às suas obrigações sociais. A sexualidade emerge, nesse caso, não mais como antagônica em relação à cultura, mas como uma experiência potencialmente capaz de ser em si mesma ética e histórica.

Por outro lado no tratamento dado pelos gregos à homossexualidade vemos emergir com força a idéia próxima a de Winnicott de um prazer e potência pessoais que precisam do prazer e potência do outro, preferindo assim, sempre que possível, uma relação de mutualidade. A erótica antiga pressupõe um amor ativo que anseia ao mesmo tempo pela liberdade e atividade do parceiro e por isso problematiza a penetração sexual como envolvendo a suposta passividade de uma das partes.

Na apropriação estratégica dessa análise para pensar as amizades contemporâneas Foucault inclui claramente a sexualidade na experiência de mutualidade e aprofunda a idéia de um vínculo social forte que não pressupõe regulação para se concretizar. Podemos dizer que tal como Winnicott vislumbrou uma área transicional, onde a potência criativa do outro não confronta mas permite aquela de seu parceiro, sendo portanto desejada em suas escolhas, Foucault vislumbrou um tipo de vínculo onde o poder pode fluir de ambas as partes, sem necessidade de coerções externas. Os amigos se encontram num espaço criativo onde as regras não são dadas pela disciplina ou pelo controle. Em especial no encontro homossexual, historicamente transversal em relação às formas institucionalizadas de relação, presas à família e ao matrimônio, as pessoas podem, comumente, inventar formas de vida sem referência a padrões normativos. Nessa perspectiva as amizades constituiriam uma área na qual exercemos nossa permanente capacidade de transformação pessoal, nos desprendendo de nossas identidades, na medida em que nos abrimos para o outro.

Winnicott, ao mesmo tempo em que concordaria com a idéia de uma área de criação compartilhada livre de regulação, discordaria possivelmente de Foucault na ênfase por ele colocada no desprendimento de si. É verdade que a subjetividade em Winnicott se constrói o tempo todo transformando a si mesma em suas relações, e também que a rigidez dos modelos relacionais pode impedir o grau de fluidez necessário à criatividade. Contudo, sendo encarnada, a subjetividade descrita por esse autor não é só abertura para mudança, mas envolve alguma permanência e continuidade em suas necessidades. Ele usa certas generalizações sobre as potencialidades naturais humanas, não para enquadrar as singularidades, mas para reconhecer certos anseios subjetivos que precisam ser atendidos. Com isso, nos permite também questionar mais claramente a antiga fixidez das identidades modernas sem cairmos, por outro lado, na busca atual por uma transformação infinita de si promovida pelos novos dispositivos de controle.

O reconhecimento da necessidade de um ambiente que por um lado resista com estabilidade às expressões de vitalidade do indivíduo e por outro deixe-se transformar por seus gestos nos permite pensar de outra forma as instituições sociais. A constância e permanência das mesmas não necessariamente congela a criatividade, mas pode lhe servir de base e sustentação. Com isso estamos talvez mais livres para pensar as políticas sociais sem temermos, em princípio, a sua

transformação em práticas que desconsiderem a singularidade, a fluidez e a multiplicidade da vida.

Referências bibliográficas

ABRAM, J. **The language of Winnicott**. Londres: Karnac, 1997.

BAUMAN, Z. **Vidas desperdiçadas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BEZERRA JR. O caso da interioridade. In: PLASTINO, C.A.(Org.) **Transgressões**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.

———. Winnicott e Meleau-Ponty: o continuum da experiência subjetiva. In: BEZERRA JR. e ORTEGA, F. (Orgs) **Winnicott e seus interlocutores**. Rio de Janeiro: Relme Dumará, 2007.

BERNAUER, J. Michel Foucault's ecstatic thinking. In: BERNAUER, J. (Org.) **The Final Foucault**. Londres: The Mit Press, 1987.

BIRMAN, J. A economia do gozo e os impasses da justiça. In **O mal-estar na atualidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

CASTEL, R. From dangerous to risk In BURCHELL, G; GORDON, C. E; MILLER, P. (Orgs) **The Foucault effect: studies in governmentality**. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

———. **As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário**. Petrópolis: Vozes, 1998.

COSTA, J.F. Playdoier pelos irmãos. In: KEHL, M.R.(Org.) **Função fraterna**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

———. **O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

DELEUZE, G. (1990) Post scriptum sobre as sociedades de controle. In **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 2000.

———. (1986) **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

EHRENBERG, A. **La fatigue d'être soi : dépression et société**. Paris: Éditions Odile Jacob, 2000.

ENRIQUEZ, E. Um mundo sem transgressão. In: Org. PLASTINO, C.A. **Transgressões**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.

FOUCAULT, M. (1975) Aula de 12 de março de 1975. In **Os anormais: curso no collège de France 1974-1975**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, M (1976a) **História da Sexualidade v. I :Vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

———. (1976 b) Aula de 17 de março de 1976. In: **Em defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes,2002.

———. (1976c) As malhas do poder. In **Barbárie**, n.4-5, p.23-42.

———. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1977.

———. (1977-78) **Seguridad, territorio, población: curso en el collége de France**. Buenos Aires: Fondo de cultura económica,2006.

———. A governamentalidade. In **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro, Graal, 1979.

———. (1981a) Omnes et Singulatium: Uma Crítica da Razão Política. In: **Ditos e escritos IV**. São Paulo: Forense Universitária, 2003.

———. (1981b) Friendship as a way of life. In: **Essential works of Foucault 1954-1984**. Londres: Penguin Books, vol. I, 1997.

———. (1982a) O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. e RABINOW, P. (Orgs) **Michel Foucault: Uma trajetória filosófica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

———. (1982b) Sexual choice, sexual act. In: **Essential works of Foucault 1954-1984**. Londres: Penguin Books, vol. I, 1997.

———. (1982c) Sex, power and the politics of identity. In: **Essential works of Foucault 1954-1984**. Londres: Penguin Books, vol. I, 1997.

———. (1982d) O triunfo social do prazer sexual: uma conversação com Michel Foucault. In **Ditos e escritos V**. São Paulo: Forense Universitária, 2004.

———. (1982e) **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

———. (1983a) Um sistema finito diante de um questionamento infinito. In: **Ditos e escritos V**. São Paulo: Forense Universitária, 2004.

———. (1983b) On the genealogy of ethics. In **Essential works of Foucault 1954-1984**. Londres: Penguin Books. Vol. I, 1997.

———. (1984a) **História da sexualidade vol. II: O uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

———. (1984b) **História da sexualidade vol. III: o cuidado de si**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. (1984c) O retorno da moral In **Ditos e escritos V**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. **Resumo dos cursos do Collège de France 1970-82**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. Abram alguns cadáveres In **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FREUD, S. (1910) **A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão**. Rio de Janeiro: Edição Standard Brasileira Imago, Vol. XI, 1969.

_____. (1914) **Sobre o narcisismo: uma introdução**. Rio de Janeiro: Edição Standard Brasileira Imago, Vol. XIV, 1969.

_____. (1920) **Além do princípio do prazer**. Rio de Janeiro: Edição Standard Brasileira Imago, Vol. XVII, 1969.

_____. (1930) **O mal estar na civilização**. Rio de Janeiro: Edição Standard Brasileira Imago, Vol. XXI, 1969.

GONDAR, J. A sociedade de controle e as novas formas de sofrimento In: ARÁN, M. (Org) **Soberanias**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.

HARDT, M. A sociedade mundial de controle In: ALLIEZ, E. (Org) **Giles Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: Editora 34, 2000.

KLEIN, N. **Sem logo: a tirania das marcas num planeta vendido**. Rio de Janeiro: Record, 2002.

LE BRETON, D. Adeus ao corpo. In: NOVAES, A. (Org) **O Homem Máquina: A ciência manipula o corpo**. São Paulo, Companhia Das Letras, 2003.

MACHADO, R. Por uma genealogia do poder. In: **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

MACHADO, R. A história arqueológica de Michel Foucault. In: **Foucault, a ciência e o saber**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

MAIA, M.S. Um Tapete Vermelho para Angústia. In: PLASTINO C.A. (Org) **Transgressões**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.

_____. **Extremos da alma: dor e trauma na atualidade e clínica psicanalítica**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

MARTINS, A. **Amor: ilusão ou realidade? Winnicott, Espinosa psicanálise e filosofia**. Disponível em <http://dwwinnicott.com/artigos/11.htm> > acesso em 28 de outubro de 2006.

MITCHELL, S. Psychoanalysis and the degradation of romance. In: **Psychoanalytic dialogues: a journal of relational perspectives**. n. 1, v. 7, 1997.

PEIXOTO JR, C.A. Trauma, vida nua e estado de exceção. In: **II Congresso internacional de psicopatologia fundamental**. 2004, Rio de Janeiro. Anais do I Congresso Internacional de Psicopatologia Fundamental. São Paulo: Escuta, v. I, 2004.

PHILLIPS, A. Talking nonsense and knowing when to stop. In: LESLEY CALDWELL (Org) **Sex and sexuality, winnicottian perspectives**. Londres: Karnac, 2005.

PLASTINO, C.A Dependência, subjetividade e narcisismo na sociedade contemporânea. In: PLASTINO C.A. (Org) **Transgressões**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.

———. Winnicott: a fidelidade da heterodoxia. In: BEZERRA JR, B. e ORTEGA, F. (Orgs) **Winnicott e seus interlocutores**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2007.

PRATA, M.R. Da norma disciplinar à iniciativa: Os processos subjetivos e os parâmetros normativos contemporâneos. In: PEIXOTO JÚNIOR, C. A. (Org) **Formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

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

ORTEGA, F. Michel Foucault: os sentidos da subjetividade. In: BEZERRA JR. B. e PLASTINO, C.A. (Orgs) **Corpo, afeto, linguagem: a questão do sentido hoje**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.

SIBILIA, P. Biopoder. In: **O homem pós orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

VEIGA NETO, A. Educação e governamentalidade neoliberal. In: PORTOCARREIRO V. e CASTELO BRANCO G. (Orgs) **Retratos de Foucault**. Rio de Janeiro: Nau, 2000.

VILETE, Edna Pereira. Psicanálise, seu futuro uma ilusão? **Revista de Psicanálise da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre**, v.1,n.3 p.33-43, 1993/1994.

WINNICOTT, D.W. (1945) Desenvolvimento emocional primitivo. In: **Da pediatria à psicanálise**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993.

———. (1947) O ódio na contratransferência. In: **Da pediatria à psicanálise**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993.

———. (1949a) A mente e sua relação com o psique-soma. In: **Da pediatria à psicanálise**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993.

———. (1949b) Recordações do nascimento, trauma do nascimento e ansiedade. In: **Da pediatria à psicanálise**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993.

———. (1950) Algumas considerações sobre o significado da palavra democracia. In: **Tudo começa em casa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

———. (1950-5) A agressão e sua relação com o desenvolvimento emocional In: **Da pediatria à psicanálise**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993.

———. (1953) Objetos e fenômenos transicionais, In: **O brincar e a realidade**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

———. (1954) Aspectos clínicos e metapsicológicos da regressão dentro do setting psicanalítico. In: **Da pediatria à psicanálise**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993.

———. (1955) Variedades clínicas de transferência In: **Da pediatria à psicanálise**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993.

WINNICOTT D.W.(1956a) Preocupação materna primária In: **Da pediatria à psicanálise**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993.

———. (1956b) A tendência anti-social In **Privação e delinquência**. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

———. (1958) A capacidade para estar-só. In: **O ambiente e os processos de maturação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988.

———. (1962) A integração do ego no desenvolvimento da criança. In: **O ambiente e os processos de maturação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988.

———. (1963a) O desenvolvimento da capacidade de se preocupar. In: **O ambiente e os processos de maturação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988.

———. (1963b) Moral e educação. In: **O ambiente e os processos de maturação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988.

———. (1963c) Dependência no cuidado do lactente, no cuidado da criança e na situação analítica. In: **O ambiente e os processos de maturação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988.

———. (1967a) O papel de espelho da mãe e da família no desenvolvimento infantil In: **O brincar e a realidade**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

———. (1967b) A localização da experiência cultural, In: **O brincar e a realidade**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

———. (1967 c) A delinquência como sinal de esperança. In: **Tudo começa em casa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

———. (1969a) O uso de um objeto e relacionamento através de identificações In: **O brincar e a realidade**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

———. (1969b). A experiência mãe- bebê de mutualidade. In: **Explorações psicanalíticas**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

———. (1970) A cura. In: **Tudo começa em casa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

———. (1975a) O brincar, a atividade criativa e a busca do eu. In: **O brincar e a realidade**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

———. (1975b) Sonhar, fantasiar e viver: uma história clínica que envolve uma dissociação primária. In: **O brincar e a realidade**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

———. (1975c) A criatividade e suas origens In: **O brincar e a realidade**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

———. (1975d) O lugar em que vivemos. In: : **O brincar e a realidade**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

———. **Natureza Humana**. Rio de Janeiro: Imago,1990.