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, presenciamos 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?