

### 3

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Então se é preciso com Foucault admitir que a criatividade pode ser prejudicada pela rigidez das identidades universais que negam nosso potencial de transformação pessoal nas relações sociais, Winnicott parece nos mostrar, por outro lado, que a exigência de uma total abertura para a mudança e a reinvenção torna-se um outro risco normativo, toda vez que negamos ao corpo vivido certos limites e pontos de parada na abertura para o outro e para a sociabilidade. Aqui podemos nos perguntar se esse último autor nos permitiria talvez uma apropriação crítica e seletiva das identidades tão criticadas por Foucault, sendo estas usadas apenas quando viessem a se mostrar circunstancialmente úteis para o reconhecimento e atendimento desta ou daquela necessidade, de certos sujeitos ou grupos<sup>13</sup>.

---

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

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

### 3.1

#### **Identificando as principais questões trabalhadas pelo último Foucault**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 3.2

#### Os prazeres

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 3.3

#### **Dietética e econômica**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 3.4

#### **A erótica e a questão do verdadeiro amor**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 3.5

#### O cuidado de si

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 3.6

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

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

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

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

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

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

Referindo-se a essa mudança Foucault afirma:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 3.7

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

É possível assim dizer que o potencial transgressivo da amizade talvez seja justamente o holding mútuo que ela oferece, abalando aquela experiência de desamparo que leva à docilidade adaptativa do sujeito e à cristalização das relações de poder em estados de dominação. As amizades poderiam ser claramente compreendidas como espaços de amparo e de experiência transicional<sup>16</sup> que concorrem com aqueles encontros pouco satisfatórios que se apropriam de nossa potência ao invés de permití-la. É de se perguntar se tais

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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