

Foucault e Winnicott: a vida criativa como contraponto ao biopoder

Beatriz Gang Mizrahi*

Resumo: Para Foucault o biopoder tem efeitos contínuos sobre as forças, erguendo-se supostamente em defesa da vida social. Essa forma de poder produziu um sujeito que se acreditava um perigo social a ser sempre regulado para viabilizar a vida em sociedade. Se a Psicanálise clássica contribuiu para a produção desse antagonismo entre indivíduo e sociedade, postulando o caráter anti-social das pulsões em função da pulsão de morte, Winnicott rompe com esse dito antagonismo ao abandonar o conceito de pulsão de morte. Considerando apenas a vitalidade criativa, que não se realiza na violência, mas no encontro com a potência vital de um outro, ele nos permite pensar uma ética imanente, que não depende do controle mas do cuidado de si, baseado no cuidado ambiental recebido pelo sujeito. Tal concepção pode ser aproximada da experiência de uma ética imanente que Foucault reconheceu nas amizades, pois nessas relações se busca a potência do parceiro, não a partir do controle de si, mas como forma de intensificar a própria potência criativa. Embora ambos os autores contribuam assim para inspirar formas de resistência, uma diferença pode ser percebida na ênfase que Winnicott dá à continuidade do ser como aspecto fundamental desse viver potente e criativo.

Palavras chave: Biopoder, vitalidade, ambiente facilitador, amizade, resistência

Foucault and Winnicott: the creative life as a counterpoint to biopower

Abstract: For Foucault biopower has continuous effects on the forces, supposedly rising in defense of social life. This form of power produced a subject who was believed to be a source of social danger that always had to be regulated in order to make life in society possible. If classical psychoanalysis contributed to the production of this antagonism between individual and society, postulating the antisocial character of the drives as a function of the death drive, Winnicott breaks with this so-called antagonism abandoning the concept of a death drive. Considering only the creative vitality, which isn't realized in violence, but in the encounter with the vital potency of another, he allows us to think about an immanent ethics, which does not depend on controls, but on self-care, based on an environmental care, once received by the subject. Such a conception can be approximated to the experience of an immanent ethics Foucault recognized in friendships, for in these relationships each one seeks the potency of the other, not because of the control over his forces but as a way to intensify his own creative force. Even though both these authors can contribute to inspire forms of resistance, one significant difference between them can be noticed in the emphasis Winnicott puts on the continuity of the being as an essential feature of the creative living.

Keywords: Biopower, vitality, facilitating environment, friendship, resistance.

* Psicóloga e Psicanalista. Mestre e Doutora em Psicologia Clínica pela PUC-RJ. Contato: biagang@infolink.com.br

1. Introdução

Na década de 1970, naquela parte de sua obra conhecida por genealogia, Foucault se debruça sobre a questão do poder enfocando o desenrolar concreto de suas transformações, sem lhe atribuir ou descrever uma forma única. Passa de uma arqueologia onde procurava identificar formações discursivas, acompanhando a história dos saberes em sua relação com as estruturas sociais, para um segundo momento de seu pensamento, em que busca as condições de possibilidade dos discursos nos dispositivos políticos e estratégicos que permitem a sua constituição.

Nessa fase ele vai acompanhar a gênese do que chamou de biopoder: uma forma de poder que predomina no ocidente, desde a modernidade. O que é fundamental na dinâmica por ele descrita é a continuidade dos efeitos de controle minucioso sobre os indivíduos e sobre a população ligada à pretensão social de defesa da vida, enquanto sobrevivência, segurança e suposto progresso econômico e bem estar da coletividade. Para tanto surge a necessidade de produzir, através dos saberes e discursos modernos, a ideia de um indivíduo cujos impulsos naturais seriam tão perigosos à saúde da sociedade, que justificariam a suposta inevitabilidade dos mecanismos contínuos de vigilância e disciplina, passíveis de regular de perto a vida das pessoas e dos grupos sociais.

Nesse contexto Foucault vê a Psicanálise como um dos muitos saberes que teriam contribuído para essa produção pelo poder da crença em indivíduos cuja sexualidade os tornaria seres mortalmente egoístas e socialmente disruptivos, de onde a suposta necessidade universal de uma sociabilidade centrada no controle permanente dos corpos e das subjetividades, de modo a permitir a vida coletiva.

Entretanto em uma vertente psicanalítica diferenciada desse referencial clássico, podemos encontrar em Winnicott um forte questionamento desse antagonismo indivíduo/sociedade, ligado por sua vez ao antagonismo natureza/cultura – questionamento este que abala a crença em um sujeito fundamentalmente dividido entre seus impulsos naturais e suas defesas, crença tão cara à dinâmica do biopoder. Winnicott concebe então um indivíduo cuja natureza não seria primariamente disruptiva e anti-social, necessitando controle, mas cuja vitalidade, incluindo a sexualidade como um de seus aspectos, seria potencialmente criativa, ansiando justamente pela vitalidade e potência do parceiro relacional e social para se expressar, tendo portanto uma natureza social e ética imanente. Uma subjetividade que recebendo do ambiente um tratamento cuidadoso, internalizaria esse tratamento na forma de um ego cuidador de si, capaz de funcionar como um guia interno, passível de levar o indivíduo por espaços relacionais e sociais de vitalidade compartilhada, onde a potência criativa do outro é buscada como parte do próprio espaço subjetivo de expressão criativa.

Essa outra maneira de compreender a subjetividade, não mais centrada no conflito entre pulsões internas e exigências culturais reguladoras – uma subjetividade que traz em si uma potencialidade ética a ser cuidada e não regulada – parece próxima do que Foucault, na última parte de sua obra, entendeu como um modo de vida capaz de resistência: uma subjetividade que se constrói no cuidado de si, cujas fontes ele buscou na estilística da existência antiga e nas amizades contemporâneas.

A discussão final de Foucault sobre uma ética ligada a formas de moderação, e estilos de vida onde as potências se encontram e se incitam mutuamente, independentemente de normas, códigos e controles, pode ser então aproximada em muitos aspectos da concepção de Winnicott de um viver criativo, que, quando se desenvolve bem a partir de relações cuidadosas, presentes no ambiente e internalizadas pelo sujeito, se desdobra em uma busca ética por espaços de criatividade compartilhada, onde as forças e vitalidades se encontram, independentemente dos controles normativos sobre os indivíduos.

Entretanto, apesar dessa possível aproximação entre as ideias do filósofo, estudioso do poder e das formas de resistência, e as do psicanalista que se debruça sobre o viver criativo e suas condições facilitadoras, o mapeamento de suas possíveis afinidades sugere também algumas possíveis divergências a serem apontadas.

Dividirei então a minha empreitada em três momentos. Primeiro procurarei expor a discussão de Foucault sobre o biopoder e sua apresentação do cuidado de si e da amizade como formas de resistência. Em um segundo momento trarei a concepção de Winnicott sobre o viver criativo e sua relação com o ambiente facilitador, deixando finalmente para um terceiro e último momento uma reflexão sobre as afinidades e diferenças entre os dois autores, no que diz respeito ao modo de compreender a subjetividade e as potências criativas.

2. Do Biopoder à amizade em Foucault

“Contra o dispositivo da sexualidade, o ponto de apoio do contra ataque não deve ser o sexo-desejo, mas os corpos e os prazeres.” (Foucault, 1976/1988, p.147)

Quando Foucault nos fala que na era moderna o poder funciona não tanto reprimindo mas produzindo a sexualidade, incitando-a, buscando-a em toda parte, ele estaria sugerindo que o sujeito cujos impulsos primários seriam mortalmente egoístas e incompatíveis com a vida social, não seria um dado universal, finalmente descoberto pela psicanálise, psiquiatria ou medicina, mas uma invenção, uma verdade incessantemente produzida pelo poder, necessária mesmo ao seu modo de funcionamento.

O que Foucault parece propor é que quanto mais passamos a acreditar na onipresença desse “sexo rei” que sempre nos convidaria a trocar a nossa vida de relação por um gozo individualista, mais acreditamos que a vida social sempre depende da regulação e do controle minucioso sobre os indivíduos e suas forças, tidos como socialmente perigosos. Nesse sentido, a ideia psicanalítica de uma fonte pulsional primariamente ligada ao instinto de morte que recusaria a vida social e permearia também as diversas manifestações da sexualidade, seria politicamente conveniente para as engrenagens desse biopoder, descrito pelo autor como aquele que pretensamente se ergue, continuamente, em defesa da vida.

A dinâmica do biopoder, precisaria então nos fazer acreditar que no interior dos sujeitos vivos existe algo que, de forma igualmente contínua, se fecha à vida, recusando a realidade, e recusando o outro como pessoa distinta. Parece ser nesse sentido que Foucault nos diz:

“O pacto faustiano cuja tentação o dispositivo da sexualidade inscreveu em nós é, doravante o seguinte: trocar a vida inteira pelo sexo. O sexo bem vale a morte. É nesse sentido, estritamente histórico, como se vê, que o sexo hoje em dia é transpassado pelo instinto de morte” (Foucault, 1976/1988 p.146)

O contexto em que esse biopoder, produtor da sexualidade moderna se estabelece, coincide com o advento da modernidade capitalista, cuja dinâmica social e formas de produção pressupunham uma vigilância muito mais contínua sobre as forças subjetivas.

Anteriormente, no antigo regime o que prevalecia era o poder soberano, que se erguia de modo descontínuo em defesa do domínio e do território dos reis e dos nobres. Tendo recebido o seu domínio por aquisição ou herança, estes últimos não tinham uma relação natural com o território e seus habitantes, mas uma relação de exterioridade, que dependia de certa violência (Foucault, 1979, p.280).

Em função dessa exterioridade, a ligação do soberano com seus súditos era frágil, sendo ameaçada tanto por inimigos externos quanto internos. Ao soberano era permitido matar aqueles que ameaçassem o seu domínio. Seu direito de morte era dramático, porém pontual, ligado a uma ameaça eminente. Além de tirar a vida, o rei podia também retirar os bens de seus súditos, mas não lhe cabia determinar no detalhe e a cada instante, como cada um devia viver, trabalhar, cuidar do próprio corpo, da saúde, educar e criar seus filhos.

Entretanto, nas novas concepções que surgirão na modernidade essa relação de exterioridade do soberano em relação ao seu domínio cederá lugar para uma soberania que só se justifica em defesa da sobrevivência, da riqueza e da qualidade de vida da população a ser governada. Por supor assim uma relação de imanência, com os sujeitos governados, defendendo a saúde de todos e de cada um, essa forma de poder justifica mecanismos muito mais intensos, determinando nos detalhes como devemos viver e nos comportar, atendendo assim à produção capitalista nascente que depende de um controle bastante minucioso sobre os corpos e suas forças, visando a produtividade. Esse biopoder, supostamente ligado ao bom desenvolvimento social e econômico, se apresenta segundo Foucault (2002) em duas vertentes principais e complementares.

No século XVII, é a disciplina que emerge, começando a atuar mais continuamente sobre os corpos individuais para aumentar suas forças e sua docilidade. Sua estratégia é distribuir minuciosamente os indivíduos no espaço e controlar de perto os seus gestos no tempo, de modo a promover a sua máxima produtividade e eficiência. Gera-se assim um sistema de intensa vigilância sobre os corpos que penetra as diversas instituições – a fábrica, as escolas, o exército, os hospitais, a família –, vigilância esta permeada por práticas ligadas aos novos saberes modernos: a medicina, a pedagogia e as demais ciências humanas.

Já no século XVIII, temos o surgimento gradual de uma biopolítica, que se utiliza também dessa disciplina sobre os corpos individuais mas que visa sobretudo a espécie e a população como conjunto vivo. Regulando assim os nascimentos, a mortalidade, a longevidade, a produtividade e a saúde, procurando continuamente controlar a doença e a morte, não só em suas manifestações mais brutais, mas nos

processos patológicos insidiosos que viriam minar as forças e a saúde coletiva. Tal regulação se fundamenta no saber médico e se apoia também nas ciências sociais, nascentes no século XIX, tais como a demografia e a estatística.

Nesse contexto é justamente por estar na encruzilhada entre a vida do indivíduo e a da espécie, sendo chave tanto para o controle dos indivíduos quanto para a regulação do coletivo, que o sexo é produzido pelos discursos e saberes médicos, psiquiátricos e educativos, desde o século XIX, como estando na base tanto das doenças individuais quanto da degenerescência da população. Esses discursos nascentes sempre participam da produção de identidades universais supostamente atravessadas de um lado por uma sexualidade individualista e de outro pelas prescrições normativas reguladoras tidas como necessárias para domá-la.

Assim produz-se, segundo Foucault (1988), a “mulher dita histórica”, a “criança masturbadora”, e o “homossexual considerado perverso”, que supostamente trariam em sua natureza o risco contínuo de patologia e negatividade social, de onde se justifica a necessidade de seu controle normativo permanente.

Essa continuidade dos mecanismos estratégicos estabelece uma contradição no interior do regime do biopoder: pela vida é preciso controlar a vida a todo momento, e controlar implica excluir a vida em sua diversidade e espontaneidade considerada ameaçadora. Agora, o poder soberano de matar não mais estará condicionado ao direito do soberano de, circunstancialmente, se defender daquele que esteja ameaçando o seu domínio, mas estará ligado a mecanismos que a todo tempo se fazem presentes na dinâmica social, de onde o surgimento dos massacres mais avassaladores e contraditórios no interior de uma sociedade pretensamente defensora da vida.

Nesse sentido, Foucault (2002) nos mostra como nas guerras e nos racismos modernos se mata os que são vistos como uma ameaça ao progresso econômico e à qualidade de vida de uma população, radicalizando a dinâmica das sociedades modernas de excluir ou privar de inclusão (na prática levar à morte social) os que não correspondem ao modelo de docilidade e eficiência que atende às exigências econômicas e produtivistas do momento. Assim é que nas fábricas modernas se despreza e se demite aqueles que não correspondem às exigências de produtividade consideradas promovedoras do bem estar coletivo, exigências que, ao mesmo tempo, já implicam em si mesmas, a “morte” contínua da criatividade dos empregados.

Para Foucault (Ibid), o nazismo foi o exemplo máximo de uma submissão do poder soberano de matar ao objetivo biopolítico de supostamente melhorar a sociedade e a vida: nunca se matou e excluiu tanto em nome de um ideal social. Mas para ele o princípio contraditório “quanto mais matamos a vida mais viveremos” estaria presente em maior ou menor grau, não apenas nas formas mais explosivas de genocídios ou exclusão de pessoas, mas na própria dinâmica cotidiana da disciplina e da regulamentação, seja nas fábricas, escolas, exército, família, ou nas políticas mais globais voltadas para a população. Em todas estas, a vida em seu caráter aleatório e diverso (e poderíamos dizer talvez espontâneo) deve ser permanentemente sacrificada e instrumentalizada em nome de objetivos maiores, tais como “o desenvolvimento”, “a produtividade”, a “economia”, “a coletividade”.

Ao mesmo tempo, o filósofo (1988 p.107) também se refere à Psicanálise de Freud como um saber que concebeu um certo tipo de soberania – ou seja, a lei paterna da castração simbólica – como sendo uma necessidade da vida e não uma mera imposição do pai/ soberano, em defesa de seu próprio domínio. Na crença psicanalítica clássica o sujeito precisaria aceitar a lei paterna – que restringiria a sua sexualidade supostamente edipiana e anti-social – na medida em que esta lei passa a ser considerada como uma violência necessária à sua entrada na cultura. Sem tal violência simbólica que interdita Édipo e contém a suposta disruptividade das pulsões, dizem os psicanalistas, o sujeito ficaria preso no seu desejo edípico pela mãe, e na destrutividade primária de seus impulsos, não podendo contar com os vínculos sociais necessários ao seu bem viver. Aqui, mais uma vez, uma violência imposta à vida – ou seja a castração simbólica à Édipo pelo pai – seria defendida, agora no interior da família, justamente em nome da própria vida – na medida em que tal processo é visto como constitutivo e inevitável.

Na sociedade disciplinar contudo, que vigorou aproximadamente até os anos 80, a injunção contraditória de controlar a vida em defesa de uma norma social considerada protetora da vida, encontrava limites no reconhecimento de que seria preciso minimamente atender parte dos anseios e necessidades dos sujeitos regulados, para que se chegasse a manter a sua obediência e docilidade. Assim, depois das grandes revoltas trabalhistas na Europa de fins do século XIX, foram construídos, ao longo do século XX, os sistemas de direito e proteções através do trabalho, direitos capazes de minimamente incluir os sujeitos diante da instabilidade das condições sociais do capitalismo nascente – e que por isso mesmo tinham também o efeito de prevenir a explosão de insurgências populares mais intensas. Emergem então, aos poucos, as garantias trabalhistas, as políticas de emprego de longa duração, aposentadorias, serviços públicos de educação e saúde.

Diríamos também que essa sociedade do trabalho, que, nascida na Europa, inspirou as políticas públicas no ocidente até os anos 80, em algum nível envolvia em sua dinâmica certo reconhecimento de que o ideal de liberdade moderno seria apenas uma condenação do indivíduo à sua própria precariedade se não lhe fosse oferecido um mínimo de proteção social capaz de sustentar suas reais possibilidades de escolha (Castel, 1998 p. 601).

Então, se por um lado a fábrica capitalista impunha uma produção partida e repetitiva – que contrastava com os anseios de mudança e expressão criativa dos sujeitos trabalhadores – havia certa consistência do emprego e das proteções coletivas no regime de Bem estar social, que talvez ainda desse às pessoas um mínimo de segurança para recusar e em alguma medida tentar transformar criativamente a normatividade política.

São esses limites ao movimento totalizante do capitalismo de apropriação da vida, oferecidos por uma certo regime de proteção social, que hoje estariam se dissolvendo no regime da sociedade de controle, gerando mecanismos normativos ainda mais contínuos e variados, que por sua transformação permanente são mais difíceis de serem reconhecidos como estratégias de poder.

Se a disciplina operava confinando o sujeito em instituições, cada uma com sua organização disciplinar específica – a fábrica, a escola, a prisão, o hospital, a família – a

dinâmica do controle já vislumbrada por Foucault e enfatizada por Deleuze (2000/1990), (como geradora de um outro tipo de sociedade) funcionaria agora a céu aberto, para além dos muros da instituição. Nessa nova dinâmica, a incerteza gerada pelo mercado mundial, muito mais radical e internalizada pelos sujeitos como uma ameaça onipresente de perda do trabalho e de exclusão social, vai gerar formas ainda mais intensas de regulação do que as anteriores, produzidas em contextos institucionais específicos. Essas novas regulações se baseiam sobretudo em uma auto-exigência permanente, absorvida pelos sujeitos, no sentido de buscarem sempre aumentar a sua eficiência e performance através do aperfeiçoamento constante.

O trabalho dito produtivo, perde agora o seu reinado como fonte hegemônica de inclusão e proteção social, sem que este tenha sido substituído por outras formas de reconhecimento e valorização dos sujeitos como fazendo parte de uma coletividade. A perda dos direitos e proteções em nome da promoção do mercado como organizador hegemônico das sociedades deixa as pessoas maciçamente expostas à incerteza quanto ao seu lugar na vida social e relacional, intensificando assim os efeitos de poder sobre elas.

Para Deleuze (2000 /1990), se a sociedade disciplinar operava por moldes fixos impostos às subjetividades, temos agora as distintas modulações flexíveis e cambiantes que indicam a cada momento, as diferentes posições que cada um deve ocupar (Ibid p.221). Uma economia centrada no marketing, nos fluxos financeiros e na geração incessante das novidades para o consumo, traz uma variação infinita de situações às quais o sujeito tenta se adaptar, na tentativa de evitar o seu risco sempre iminente de exclusão social.

Assim, se antes o biopoder impunha aos corpos a fixidez das demandas disciplinares que negava nossos anseios de mudança e transformação, agora, ao contrário parece ser justamente a mudança e a transformação infinita de si que aparece como norma – colidindo assim com nossos possíveis anseios de continuidade e permanência.

O capitalismo de produção, que se percebia minimamente dependente de seus produtores e consumidores de carne e osso, devendo ainda que parcialmente reconhecer os anseios e necessidades dos mesmos, pretende agora se emancipar desses seres concretos e corpóreos, ancorando-se imaginariamente na imaterialidade dos fluxos financeiros, e na produção simbólica das marcas e serviços, situados acima das subjetividades. Podemos então dizer que a rapidez dos movimentos, mudanças e transformações do capital hoje chega a negar radicalmente os limites e possibilidades corporais e biológicas dos sujeitos¹.

Nesse contexto, as marcas são os novos deuses imateriais transcendententes do capitalismo: com a desregulamentação dos mercados, a partir da dinâmica neoliberal que se intensifica nos anos 90, tais marcas passam a ter uma “leveza” surpreendente, na medida em que suas fábricas passam a migrar para regiões onde o trabalho é mais

¹ Pensando aqui o corpo em sua materialidade que traz limites às possibilidades de adaptação do sujeito a todo e qualquer contexto social, limites baseados não apenas na herança genética e biológica de cada um, mas que são também influenciados pela história singular do sujeito – história que participa na construção de sua corporeidade e de suas necessidades.

barato, desprezando as necessidades concretas de quem trabalha (Klein, 2000). Ao mesmo tempo o valor de venda baseado no marketing infla artificialmente o uso concreto que os consumidores reais possam fazer de seus produtos.

O corpo e suas necessidades são também crescentemente negados pela presença maciça das novas formas de trabalho e comunicação informatizadas, pois a velocidade, rapidez e imaterialidade das mesmas contrastam com os ritmos e possibilidades corporais que efetivamente limitam a capacidade dos sujeitos de “viajarem, sem peso, no espaço imaterial digital”. Ao mesmo tempo os genes e a química cerebral hoje substituem até certo ponto a importância da sexualidade como fonte permanente – apontada por Foucault – de patologia e risco à vida social (Sibília, 2002). As doenças psiquiátricas e psicológicas, ao mesmo tempo em que são menos vistas como consequência de uma sexualidade conflitiva, passando a ser interpretadas como consequência de distúrbios genéticos, ou de uma química cerebral defeituosa, são encaradas como alvo permanente de interferências médicas reguladoras, que se imaginam capazes de resolver quase todos os problemas da vida. Assim, principalmente as novas drogas psicotrópicas, as cirurgias plásticas e as sedutoras promessas das terapias genéticas promovem a crença em um sujeito totalmente flexível, cujo corpo poderia ser quase inteiramente manipulado pelas técnicas médicas.

O corpo então, ao mesmo tempo em que é enfatizado pelos saberes médicos e pelo culto contemporâneo à saúde, acaba perdendo por outro lado a sua densidade material, passando a ser tratado, muitas vezes, como se fosse passível de suportar qualquer manipulação e transformação técnica, visando o máximo desempenho produtivo e a aprovação social. Para Sibília (2002) trata-se de um biopoder que no contexto da sociedade de controle não mais se contenta em administrar a vida, para torná-la maximamente produtiva, mas pretende mesmo “fabricá-la” (Ibid p. 171), tendo portanto pretensões mais totalizantes do que a sociedade disciplinar anterior.

Observamos então que toda essa dinâmica do biopoder – analisada em suas origens modernas e também nos seus desdobramentos contemporâneos – nos convida a pensarmos as resistências em duas direções: Por um lado, como um contraponto à disciplina, elaborando formas de compreender o corpo e a subjetividade de modo que os sujeitos não sejam tidos como em princípio anti-sociais, necessitando inevitavelmente de regulação disciplinar para viverem juntos. Sujeitos que teriam uma possibilidade de ética e de relação social a partir de si próprios – sendo capazes de um reconhecimento da alteridade, e preocupação com o outro, que não passe pela centralidade das normas reguladoras.

Por outro lado, numa segunda direção, quando pensamos na dinâmica atual da sociedade de controle, já vislumbrada por Foucault, e bem descrita por Deleuze, entendemos que o extremo oposto dos antagonismos modernos – ou seja, a ideia de um corpo que é mera construção social, infinitamente aberto ao outro, e à qualquer demanda ou solicitação cultural vinda de fora – também precisa ser combatida, se queremos fazer frente às novas inclinações do biopoder que parecem ver a vida e a subjetividade desprovidas de sua densidade material e biológica (porque inteiramente passíveis de manipulação e construção segundo as exigências de mercado).

O esforço de Foucault como, procurarei mostrar a seguir, caminhou bastante na primeira direção quando ele vê na subjetivação antiga e nas formas de amizade contemporâneas uma possibilidade de cuidado com o outro, e portanto de sociabilidade, cuja base é o cuidado de si e não a regulação e a disciplina. Ou seja, uma ética que se sustenta na própria potência vital do sujeito e não na normatividade disciplinadora da vida em nome da sociedade que pretende defendê-la.

Na sequência dessa sessão exponho essa teorização do último Foucault resgatando a subjetividade em termos de uma estilística da existência capaz de resistir e nos permitir certa liberdade.

Desde que escreve *A vontade de saber*, Foucault questiona a ideia de um poder que incide sobre a sexualidade apenas pelo viés da repressão. Insiste então que, principalmente em suas formas modernas, o poder não opera interditando, mas, ao invés disso, produz e incita a sexualidade. Então, depois de escrever o primeiro volume de *A História da sexualidade*, começa a escrever *As confissões da carne*, pretendendo, nesse trabalho, abordar as práticas confessionais no cristianismo de modo a construir uma genealogia desse homem do desejo que buscava em si uma verdade sexual tal que o levaria inevitavelmente à interdição, à renúncia e à obediência.

Nesse momento, contudo, o filósofo acaba fazendo um desvio muito significativo e prefere não publicar tal livro. É que ele acaba encontrando entre alguns pensadores antigos – principalmente do século IV a.C. e II d. C. – uma problematização moral forte em torno da sexualidade que não se pauta no modelo da interdição ou da repressão, tratados como universais no regime do biopoder. Uma ética que não se centra no controle sobre nossos impulsos sexuais ou agressivos tidos como perigosos, mas em um cuidado, no sentido de uma busca constante pelas condições ambientais e relacionais que promovam a potência e a beleza da própria vida.

Nesse sentido, o autor (Foucault, 2003a) nos mostra então como a ética era, nas práticas ascéticas antigas, uma questão de escolha pessoal de homens livres, pois embora nenhuma lei ou regra social obrigasse os gregos à fidelidade conjugal, ou os impedisse de amar os rapazes, temas como esse eram levados em conta, gerando uma atitude de considerável austeridade e moderação.

Da mesma forma entendia-se, nessa estilística antiga, que o homem livre grego, podendo exercer o seu poder político na Pólis e também no espaço doméstico – sobre a mulher, os filhos e os escravos – acabaria por ter esse mesmo poder enfraquecido se fosse abusivo com eles. Nessa perspectiva, o governo dos outros implicaria, para o próprio governante, um certo governo sobre si, ou seja, uma forma de resistir a cometer excessos de poder – excessos que no final só viriam a enfraquecer a sua força, minando a sua legitimidade perante os governados.

Essa atitude de moderação, contudo, era vista como sendo impossível para os escravos, pois é por ser livre que o homem grego, podia contar com certos vínculos sociais e políticos que lhe permitiam fazer certas escolhas. Ou seja, temos aqui uma liberdade que não só seria, em si mesma, geradora da moderação ética, mas que, longe de basear-se em uma obediência moral aos códigos ou às normas, como no cristianismo

ou no regime do biopoder, dependeria sempre, em alguma medida, da existência de um contexto intersubjetivo capaz de lhe dar sustentação.

Aqui, bem diferente dos ideias modernos de liberdade como estando relacionada à independência em relação aos espaços públicos e relacionais, a liberdade é a “liberdade em mim”, não “a minha liberdade” (Ortega, 1999) pois não nasce desvinculada do contexto político e relacional capaz de me sustentar como sujeito livre, que pode fazer escolhas éticas².

Foucault (2003a e 2003b) nos detalha então como, para os antigos, as atitudes intemperantes de abuso de poder ou relacionadas a uma sexualidade imoderada eram vistas como ligadas a uma escravidão pessoal em relação às circunstâncias e aos próprios apetites, não sendo condizentes com a própria liberdade e força do governante. Assim, tanto a potência sexual plena quanto a potência política do homem livre, dependeriam em si de uma atenção com a medida, no sentido do não abuso do outro, de em algum nível buscar preservá-lo como ser potente, gerando desse modo uma ética imanente.

Essa atitude de prudência entretanto, não era vista nessa estilística antiga, nos diz Foucault (2003 a) como uma conquista pessoal, mas como ligada ao lugar político e social que os homens cidadãos podiam efetivamente contar na polis – dependendo também dos vínculos sustentadores de cada um com seus amigos e mestres de pensamento, com quem buscavam uma vida bela e prudente.

A riqueza dessas práticas de moderação é sublinhada por Foucault (Ibid) com nitidez em sua abordagem da chamada erótica antiga. Nesta vertente do pensamento antigo, é defendida a temperança na relação do homem com seu amante, em um contexto em que a homossexualidade era não só permitida, como até certo ponto valorizada. A intensidade do amor era maior quando o parceiro amoroso conservava a sua potência, associada na época à virilidade: daí a valorização do rapaz com sua força viril como amante. Daí também a recomendação austera, de o amante mais velho transformar o amor sexual pelo rapaz em amizade, tão logo o jovem se tornasse adulto, e a penetração sexual viesse a contrariar a sua liberdade como homem maduro, segundo o que se acreditava na cultura antiga,.

É justamente essa idéia grega de um prazer e potência próprios que precisam, em alguma medida encontrar o prazer e potência do outro (o amante) para se fazer sentir, que reaparecerá com força em Foucault em sua análise das amizades contemporâneas.

A amizade será o tema que permitirá ao autor reabilitar no presente a ideia antiga de uma moderação ética imanente que não se baseia na obediência moral normativa. Com isso Foucault reconhece práticas de ética e liberdade nas relações entre amigos, que podem inspirar resistências políticas e desvios em relação ao biopoder.

Em especial nas amizades homossexuais atuais teríamos, segundo o autor (1997a e 1997b), áreas que se mantiveram livres de regulação biopolítica por desvios históricos e não por conta de uma essência, ou de padrões universais identitários inerentes à

² Essa ideia complexa de liberdade, que Foucault vai identificar também em sua concepção de amizade, se diferencia portanto radicalmente da crença, promovida em nossa cultura contemporânea de uma liberdade pensada como um mero voluntarismo do sujeito, ideia ligada à idealização simplificadora do suposto poder das escolhas individuais, independentemente dos contextos intersubjetivos e sociais.

homossexualidade. Nessas relações prevaleceria uma busca pela potência e prazer do parceiro amoroso, uma consideração por sua alteridade que não depende de regras normativas vigentes na família e no matrimônio (regras essas afinadas com a regulação da vida no contexto do biopoder), mas que partem do anseio de intensificação do próprio prazer, vitalidade e potência pessoais.

Nesse contexto intersubjetivo da amizade, por ser possível a busca mútua pelo prazer e potência (não só aqueles relacionados à sexualidade, mas os que se ligam à criação compartilhada da vida pelos parceiros envolvidos) despontaria uma outra visão de sujeito cuja natureza não é mais tida como anti-social e egoísta em si, e que portanto não tornaria inevitável a sua disciplina e regulação para tornar viável a vida social.

Em suas palavras:

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, 1997 d)

Essa inclusão da potência e prazer do outro na busca de realização plena da própria potência permitiria que as amizades oferecessem um contexto onde a criatividade de seus participantes pode aparecer livre de uma normatividade que restringe a multiplicidade criativa das relações. Assim a valorização por Foucault da homossexualidade em nossa cultura contemporânea não se basearia em uma essência do ato homossexual em si, mas na posição transversal que historicamente os homossexuais acabaram por ocupar em nossa sociedade, se desviando dos modelos normativos vigentes.

O que perturbaria no modo de vida gay, nos diz ele é “que as pessoas possam se amar sem referência a esquemas reguladores estabelecidos pela lei, regra ou hábito” (1997 a p. 136) ampliando nossa imaginação e nossas possibilidades de relação para além de uma visão egoísta e fixa do homem. A amizade ameaçaria assim as instituições disciplinares modernas pela diversidade criativa e afetiva dos modos de vida que faz despontar, sendo justamente por essa potencial riqueza e diversidade, mais do que pelo ato sexual em si, que a relação entre pessoas do mesmo sexo passou a ser considerada um problema na modernidade.

É nesse sentido que o autor nos diz:

“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, 1997 b p. 170).

É que tendo esses espaços relacionais de criação e mutualidade, onde deixam de acreditar que são seres essencialmente anti-sociais a serem regulados, os sujeitos se tornam menos dispostos a aceitar o controle de si e dos outros como se fossem processos inevitáveis, sem os quais seria impossível a vida coletiva.

Ao mesmo tempo Foucault coloca no centro das potencialidades criativas abertas pela amizade, o anseio fundamental de ser outro, de transformar-se, de desfazer o que é previsível e já conhecido em uma relação. Com isso segundo ele, se poderia

atender ao nosso anseio fundamental de transformação de si, evitando que nossa criatividade se congele em identidades fixas, produzidas pelos saberes/poderes modernos.

Essa potencialidade criativa de auto-transformação, embora aberta pelas relações homossexuais, que, segundo ele, historicamente escaparam da normatividade biopolítica, não se limitaria de modo algum às práticas homossexuais, podendo se atualizar nas demais relações heterossexuais e de amizade e inspirar também outras dinâmicas intersubjetivas no espaço social e político. Foucault concebe portanto, formas de relação em que podemos nos reinventar a partir de bons encontros, facilitadores da nossa potência criativa, relações que não restringem seus efeitos à esfera da intimidade, mas que se desdobram e se apresentam também na esfera pública da vida, podendo também transformá-la.

Ao mesmo tempo, precisamos enfatizar que se a amizade é um conceito que aponta justamente para a possibilidade de um modo de vida desviante da norma em nossa sociedade regulada, não se trata aqui, de forma alguma de uma mera questão de escolha individual voluntária no sentido de uma iniciativa pessoal de fazer amigos. É que a amizade é pensada no sentido dos encontros de potências e prazeres que o sujeito pode ou não chegar a viver com certa consistência, dependendo de seu contexto e sua história, encontros esses que, quando acontecem, podem via a inspirá-lo no sentido de uma ética que o guia para o compartilhar de potências com os outros nos mais diversos contextos relacionais: no amor e na intimidade, mas também no trabalho e nas escolhas e associações políticas do sujeito – ou seja, nos mais variados campos intersubjetivos.

Assim, o que Foucault enfatiza é a abertura da subjetividade para o outro e para a novidade, experimentada no modo de vida homossexual, inspirando formas de resistência que ele pode reconhecer e buscar, mas não obviamente controlar como se fosse uma mera questão de escolha individual.

O filósofo nos diz:

Entre homens de idades 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, 1997 a).

A amizade seria então uma área de suporte relacional que ao mesmo tempo que se desvia dos congelamentos rígidos da disciplina – impostos aos sujeitos na sociedade disciplinar do trabalho – oferece, ao mesmo tempo, um contraponto ao desamparo de um mundo neoliberal hoje comandado pelo mercado, onde os vínculos se tornam muito frágeis e precários. Em relações de amizade, o sujeito não se sente nem sozinho, nem socialmente controlado, pois o amigo corresponde a um outro que não confronta o sujeito com normas reguladoras externas, mas compõe com ele um espaço intermediário, entre ele e o mundo, onde a sua criatividade é amparada e pode ter lugar. Por isso mesmo, essa relação entre amigos pode se desdobrar em preferências por outros espaços relacionais de amparo e criatividade no contexto social mais amplo, gerando assim escolhas capazes de ter efeitos políticos de resistência.

Entretanto, podemos aqui nos perguntar se, enfatizando uma criatividade que se expressa sobretudo no anseio humano de mudança e transformação (por oposição à fixidez moderna das relações e dos modos de vida), Foucault não nos deixaria por vezes indefesos na hora de pensar mais afirmativamente as necessidades comuns do nosso viver criativo, hoje tão aviltadas. Será que falar sobretudo de um anseio de mudança e transformação permanente – ou seja da necessidade de nos modificarmos para sermos sempre “outro”, sempre distintos de nós mesmos, nos desfazendo de toda referência identitária estável – bastaria para falar das condições efetivamente sustentadoras ao nosso viver criativo?

Especialmente em tempos onde os anseios subjetivos de mudança e transformação de si tendem a ser apropriados pelo mercado como modelo normativo ligado ao ideal de um corpo totalmente flexível – quase sem densidade biológica, radicalmente aberto às propostas sedutoras do consumo, e às transformações técnicas em nome do aperfeiçoamento performático – não seríamos chamados a tecer mais claramente considerações mais gerais sobre a natureza de nossas necessidades comuns, para evitar que tais necessidades sejam usurpadas pela ideário de abertura infinita ao novo ?

Tentarei a seguir mostrar como Winnicott nos permitirá justamente uma reflexão mais geral sobre o viver criativo, seu desenvolvimento, suas manifestações e contextos de facilitação onde as generalizações teóricas podem ser usadas não mais como normas que imponham fixidez sobre as potencialidades múltiplas e diversas da vida, mas como ferramentas de reconhecimento e atendimento compartilhado de nossos anseios afetivos – anseios que buscam não só a mudança e a transformação de si, mas também a continuidade do ser.

3. Winnicott, vida criativa e ambiente facilitador

Martins (1999) falando dos impasses do paradigma científico nos mostra como as ciências modernas acabaram muitas vezes substituindo os dogmas religiosos antigos por um uso também dogmático e normativo dos conceitos universais sobre a realidade à nossa volta, enquadrando a vida, a complexidade e singularidade dos seres em ideias gerais ditas científicas, mas que se impõem e eles, ao invés de reconhecê-los em sua singularidade. Sugere que, por mais que as verdades científicas modernas se digam ancoradas na observação experimental (e não mais em ideias religiosas destacadas da experiência), tenta-se, muitas vezes, com a idealização de tais verdades, dominar os seres, legislar sobre sua natureza, exercer o poder, ao invés de usar os conceitos como ferramentas para nos relacionarmos com o que está à nossa volta.

O autor (Idem) propõe como alternativa, que não nos privemos de usar ideias gerais para compreender a vida, mas que possamos, isto sim, usá-las lembrando a nós mesmos que se tratam de instrumentos de relação com a natureza (onde estamos inseridos) e não de dominação sobre a realidade. Lembra enfim que ideias gerais nunca poderão dar conta de toda a complexidade e singularidade dos seres, em permanente transformação. Mas, sabendo disso, que possamos usar com prudência certas generalizações para nos orientar na realidade, lidar com ela, sem pretender substituir a natureza pelos conceitos, na tentativa última de controlá-la.

A teoria de Winnicott a meu ver se propõe a tecer ideias gerais sobre a natureza de nossa vitalidade criativa – diferentemente de Foucault que parece por vezes recusar radicalmente tais generalizações sobre nossos anseios e necessidades vitais, pelo receio do seu efeito normativo, de poder sobre a vida, preferindo o filósofo, por vezes se referir à criatividade sobretudo em termos de um anseio de pura mudança, de transformação e invenção – anseio este que se apresentaria sobretudo nas relações de amizade.

O psicanalista inglês, diferentemente de Foucault, se permitirá então elaborar certas generalizações sobre as necessidades do self potencialmente criativo e vivo: necessidades, por exemplo, da criança em desenvolvimento em seus diversos momentos, da mulher que acaba de ter um filho, do indivíduo que busca uma relação criativa com a sua cultura. Tece possíveis considerações sobre esses anseios humanos, não para enquadrá-los rigidamente em modos universais de ser, pretensamente situados acima de sua história singular, mas como ferramentas de reconhecimento: de nós mesmos e dos outros com quem nos relacionamos.

Sugiro então que o uso que Winnicott faz de certas “identidades”, tais como “bebê”, “criança”, “mãe”, “indivíduo criativo” é um uso que poderíamos chamar de estratégico – uso sempre de alguma forma precário – porque não se propõe a elaborar conceitos infalíveis, capazes de dizer definitivamente como os sujeitos “são ou devem ser”, mas sim validar as necessidades do outro e de si mesmo – contribuindo para a sustentação de um campo criativo de vitalidade compartilhada.

O antagonismo entre indivíduo/sociedade, entre natureza e cultura, antagonismo tão caro, como vimos, aos dispositivos do biopoder, e tão presente nas concepções identitárias da psicanálise clássica, desaparece em Winnicott justamente na medida em que ele questiona o dualismo pulsional, recusando o conceito Freudiano de pulsão de morte como suposta fonte do caráter destrutivo e anti-social da natureza humana, que tornaria inevitáveis os controles sobre os indivíduos, em defesa da vida coletiva.

Se a pulsão de morte em Freud (1920) corresponderia a um princípio que buscaria a descarga total das tensões vitais, sendo só parcialmente passível de fusão com a pulsão de vida – esta última trabalhando no sentido do adiamento realista da descarga tensional com vistas à ação no mundo – haveria então, para o criador da psicanálise, sempre um resto pulsional não fusionado a Eros, ligado a Thanatos, que, recusando toda e qualquer tensão vital, tornaria o sujeito avesso ao mundo e às relações, tornando necessário controlá-lo para tornar possível a vida coletiva (Freud, 1930 p. 145).

Mas na medida em que Winnicott recusa a pulsão de morte, reconhecendo apenas uma força vital cujo objetivo não é, como em Freud, a descarga cega das tensões, mas a transformação criativa do mundo pelo sujeito com vistas ao atendimento às suas necessidades – força esta que não se realizaria na violência, mas na presença de um outro emocionalmente vivo (inicialmente a mãe) – o sujeito deixa de ser, em princípio, um perigo social a ser controlado, passando a ser visto como alguém que pode ser atendido em boa parte de suas relações, em várias áreas da cultura.

O processo de subjetivação não é mais então, como na psicanálise clássica, uma questão de elaboração interna pelo sujeito do conflito inescapável entre sua suposta disruptividade pulsional (baseada sobretudo na pulsão de morte) e a realidade externa social necessária à vida, mas uma questão da possibilidade do ambiente acolher os seus

anseios afetivos e atender, em boa medida, à dependência inerente à condição de ser vivente, permitindo-lhe assim começar a ter uma existência própria (um self) e um sentido de continuidade do ser.

Assim, referindo-se à pulsão de morte Winnicott nos fala:

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

Podemos dizer que, para Winnicott, assim como para Foucault em sua análise dos Gregos e da amizade, existe em nós uma força fundamental vital – a nossa potência criativa, que não seria primariamente disruptiva ou egoísta como a pulsão de morte, mas já traria em si uma dimensão ética, na medida em que não se satisfaz com a destruição do outro, mas, em algum nível, depende também de sua potência para se expressar. Se Foucault enfatiza o suporte dos amigos na atualidade e dos mestres na antiguidade Greco-romana para que essa potencialidade ética venha a emergir, Winnicott vai enfatizar a importância, para o indivíduo, do ambiente inicial facilitador cuidadoso, proporcionado pelos pais no começo, e sempre, em alguma medida, necessário ao longo da vida, precisando ser reencontrado nas trocas sociais mais amplas e na cultura.

A força vital de Winnicott (1993a), também chamada por ele de agressividade, não anseia pela descarga total das tensões – (descarga que seria em princípio avessa às relações) pois não é marcada primariamente pela pulsão de morte. A vitalidade (ou agressividade) de cada indivíduo anseia, isto sim, por espaços ambientais humanamente manejados: uma realidade que em parte se afete por seus gestos vitais de transformação criativa e em parte resista, oferecendo assim certo nível de oposição a esses mesmos gestos. Seria essa oposição ou resistência bem dosada que daria consistência real ao que é assim criado pelo sujeito.

Falando dessa boa medida de resistência, Winnicott nos diz:

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

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

Essa agressividade criadora tem a sua base no corpo, pois diz respeito ao nosso movimento no sentido de afetar e transformar o mundo com vistas ao atendimento das nossas necessidades corporais que também se expressam psiquicamente. Tais necessidades podem estar relacionadas tanto aos processos bio-fisiológicos mais básicos, quanto ao vivido histórico singular de cada indivíduo no seu ambiente específico, gerando assim a construção da sua corporeidade.

Ao mesmo tempo, e esse ponto é crucial, tal agressividade, cuja base é a vitalidade, só pode se satisfazer na presença de uma mãe, cuidador(a), ou parceiro social

também forte e vital, que de alguma maneira também possa se expressar criativamente no seu gesto de cuidado. Então até mesmo a expressão da vitalidade do bebê na relação com a mãe – relação inspiradora das demais relações vitais – depende do estabelecimento de algum nível de mutualidade, onde a cuidadora não somente não se sente destruída ao cuidar e amamentar o seu filho, mas chega a se abastecer daquilo que o seu bebê lhe oferece, pelo simples fato de ele continuar vivo e se desenvolvendo bem, na medida em que recebe seus cuidados.

Essa dimensão de mutualidade necessária à própria expressão de vitalidade sugere uma força criativa que, por sua própria natureza, e não em resposta aos imperativos morais, pressupõe a força e satisfação do outro (inicialmente a mãe, e depois os demais parceiros relacionais) – e que portanto se opõe, em seu caráter primário à violência.

Falando de mutualidade e do que a mãe recebe do bebê, Winnicott nos diz:

“Embora todos os bebês ingiram comida, não existe uma comunicação entre o bebê e a mãe, exceto na medida em que se desenvolve uma situação de alimentação mútua. O bebê dá de comer e a experiência dele inclui a ideia de que a mãe sabe o que é ser alimentada(...) Desta maneira, assistimos concretamente a uma mutualidade que é o começo de uma comunicação entre duas pessoas. Isto (no bebê) é uma conquista que depende de seus processos herdados que conduzem para o crescimento emocional e, de modo, semelhante, depende da mãe e da atitude e capacidade de ela tornar real aquilo que o bebê está pronto para alcançar, descobrir e criar.” (Winnicott, 1994, p.198)

O que muda ao longo do desenvolvimento é a medida necessitada pelo bebê (e mais tarde também pelo adulto), a cada momento, de adaptação e resistência do ambiente a esses gestos espontâneos de transformação criativa, bem como a capacidade crescente do self de internalizar o cuidado recebido, e usar esse cuidado internalizado como um guia interno, que lhe ajude a buscar, ao longo da vida, os espaços relacionais de acolhimento e facilitação, semelhantes àqueles que internalizou.

Assim, no início, o bebê precisa de um ambiente que pouco resista e muito se adapte aos seus gestos vitais espontâneos. Gestos esses que oscilam entre a chamada não integração – ligada aos estados de dispersão e relaxamento – e a integração – relacionada aos estados de maior organização das sensações e das experiências. O bebê precisa então de uma mãe que, mantendo-se vital e de alguma maneira abastecida na relação com ele, possa atender muito sintonicamente aos seus anseios, em um contexto de mutualidade e não de auto-sacrifício, por parte de sua cuidadora (Winnicott, 1994 p 198).

Então a partir das necessidades do bebê – ligadas aos seus processos corporais e fisiológicos mais básicos, mas já influenciadas também por sua história singular durante a gestação e as primeiras horas de vida – a mãe oferece inicialmente seus cuidados ao lactente de modo tão sensível que ele pode senti-la como se fosse uma criação sua (Winnicott 1975 b). Um objeto subjetivo – ou seja “uma ilusão”, que, entretanto, não é um delírio do lactente, pois a mãe é real, e, de fato está lá, se adaptando, e deixando-se ser criada, sem perder a própria vitalidade.

Em suas palavras:

“A adaptação da mãe, às necessidades do bebê, quando suficientemente boa, dá a este a ilusão de que existe uma realidade externa correspondente à sua própria capacidade de criar. Em outras palavras, ocorre uma sobreposição entre o que a mãe supre e o que a criança poderia conceber. Para o observador, a criança percebe aquilo que a mãe realmente apresenta, mas essa não é toda a verdade. O bebê percebe o seio apenas na medida em que um seio poderia ser criado exatamente ali e naquele momento.(...) Então, psicologicamente, o bebê recebe de um seio que faz parte dele e a mãe dá leite a um bebê que é parte dela mesma.” (Winnicott, 1975 b p. 27)

Uma vida assim começa como um espaço de criação compartilhada com o outro, um encontro entre a potência da criança e a potência da mãe (ou substituto) que também se expressa na maternidade. Esse encontro se opõe à mera reação do bebê quando o ambiente é invasivo, obrigando-o a submeter-se, seja com docilidade ou com irritação. (Winnicott, 1990 p. 148-149).

Falando da diferença entre o que acontece no caso do ambiente ser suficientemente bom, e no caso em que o cuidado é insatisfatório o autor escreve:

Digamos que a adaptação ativa seja quase perfeita[...] O movimento do próprio indivíduo descobre o ambiente. Isto, repetido se transforma num padrão de relacionamento. Num caso menos feliz, o padrão de relacionamento se baseia no movimento do ambiente. Isto merece o nome de intrusão que é imprevisível por não ter relação alguma com o processo vital do próprio indivíduo. (Winnicott, 1990, p. 148-149)

Mas se tudo corre suficientemente bem, o bebê, começando a existir em unidade com o ambiente adaptado, ansiará, aos poucos por um espaço onde a mãe, passando a resistir um pouco mais e se adaptando um pouco menos, lhe permitirá o acesso a espaços mais amplos de expressão criativa. Uma resistência maior materna começa então a ser oferecida ao lactente, quando ela pode se manter sensível, e assim perceber o crescimento do filho e a mudança em suas necessidades.

Essa maior resistência apresentada pela mãe é então sentida pelo bebê como o início de uma separação. Mas, na medida em que a cuidadora ainda permite ao seu filho negar criativamente essa mesma separação, mantendo ainda momentos de grande adaptação a ele, ela lhe permite, com tal oscilação, o acesso ao que Winnicott (1975b) entendeu como sendo “o espaço transicional”: uma realidade situada a meio caminho entre o eu e o não eu, entre a união e a separação em relação ao outro.

Como o autor nos diz:

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

O manejo pela mãe, ou substituta(o) do uso dos primeiros objetos de apego, e sua alternância sensível entre momentos de menor e maior adaptação aos gestos vitais do bebê, permite que seu filho seja introduzido a uma área intermediária da experiência: onde a mãe, e o mundo por ela oferecido, são sentidos entre serem separados do bebê e serem ainda parte dele (Ibid., p. 14).

Falando do quanto é essencial o manejo ambiental para que a transicionalidade possa surgir e continuar, o autor escreve:

“Uma parte essencial de minha formulação sobre os fenômenos transicionais está em nunca desafiar o bebê com a questão; você criou esse objeto ou o encontrou? Isso equivale a dizer que uma característica essencial dos fenômenos e objetos transicionais reside na qualidade de nossa atitude quando os observamos.” (Winnicott, 1975 b, p. 134)

Aqui não se trata de um objeto inicial perdido e separado sendo a sua perda meramente simbolizada. Mais do que isso: ao afirmar e negar criativamente a separação que lhe é apresentada (sendo tal negação parcialmente concedida pelo manejo sensível de sua cuidadora) o bebê acaba realmente criando de outra forma o seu ambiente. Trata-se então de “uma separação que não é separação, mas outra forma de união” (1975c, p. 136). Uma forma de expressão vital que depois será reencontrada também, segundo Winnicott, em esferas mais amplas da cultura: seja na arte, na religião, nas trocas sociais, nas amizades e na política, sempre que é permitido ao indivíduo, por parte do ambiente, recusar criativamente, até certo ponto, a objetividade das coisas, e assim, em alguma medida, recriar sua tradição.

Posteriormente, nos diz Winnicott uma outra dimensão criativa ainda vai se desenvolver, dimensão que, como as anteriores, também começa na relação com os primeiros cuidadores e depois vem a se estender para a troca com os demais parceiros nas relações adultas e na cultura – ou seja bem além das relações primárias. Trata-se agora daquela dimensão que Winnicott (1975d) veio a chamar de “uso do objeto”.

Nesse momento, o bebê – tendo vivido a experiência do ambiente como criação subjetiva sua, e depois como parte de uma área transicional intermediária – sente agora a necessidade de “criar” uma realidade externa, diferenciada. A mãe percebendo e respondendo a esse seu mais novo anseio, reduz ainda mais a adaptação ao filho, apresentando resistências ainda maiores aos seus gestos. Com isso ela paradoxalmente o atende, pois lhe permite, aos poucos, colocá-la fora de sua área pessoal de controle onipotente. Para tal manejo, entretanto, a mãe precisa dar espaço para o ódio do bebê, recebendo esse ódio com confiança, como mais um aspecto de sua vitalidade.

Segundo o psicanalista inglês:

“Nesse ponto do desenvolvimento que examinamos aqui o sujeito está criando o objeto no sentido de descobrir a própria externalidade, e há que acrescentar que essa experiência depende da capacidade do objeto em sobreviver.” (Winnicott, 1975 d p. 127)

Confiante na sobrevivência dessa relação, a mãe se afeta pelo repúdio que o bebê lhe dirige ao odiá-la e “colocá-la” para fora, mas sem sucumbir a essas manifestações, nem deixar-se destruir. Sustenta assim o aumento das resistências e a redução da adaptação ao filho, mas sem perder a empatia por ele. Assim ela sobrevive ao ódio diferenciador que seu filho lhe dirige permitindo que este ódio se torne – uma outra forma de expressão de vitalidade e criação.

Segundo Winnicott, nessa modalidade de relação, é justamente a sua sobrevivência ao ódio que faz com que a mãe possa ser amada pelo bebê. (Winnicott 1975 d). Isso porque apesar de “destruí-la” o que o bebê busca, na verdade, é a mãe sobrevivente – aquela que permite a manifestação do seu potencial criativo, presente também nesse seu movimento novo de diferenciação.

O processo afetivo, aqui envolvido, assume, em seu texto, ares poéticos:

“O sujeito diz ao objeto: eu te destruí, e o objeto ali está recebendo a comunicação. Daí por diante o sujeito diz: “eu te destruí, eu te amo. Tua sobrevivência à destruição que te fiz sofrer confere valor à tua existência para mim. Enquanto estou te amando estou permanentemente te destruindo na fantasia inconsciente.” (Winnicott, 1975d, p. 126)

Com a sobrevivência da mãe, o bebê passa a se preocupar com ela e deseja repará-la. A sobrevivência materna envolve também ela poder receber com alegria o movimento amoroso reparador do filho, sem negativizar o ódio, numa atitude por demais auto protetora.

Na concepção de Winnicott, também essa possibilidade de relação criativa com o objeto diferenciado que desperta ambivalência, integrando ódio e amor pode ser construída com confiança na infância e levada como referência interna pelo sujeito vida afora, podendo então, servir como guia para que ele possa buscar e encontrar nas relações adultas, outros espaços de diferenciação criativa e sobrevivência. Tais encontros, por sua vez, sempre dependem, em algum nível, é claro, da possibilidade de o contexto relacional e social onde o sujeito estiver inserido ser capaz de suportar as suas expressões de autonomia e diferença, sem retaliar, ou seja dependem de um ambiente que poderíamos chamar de “democrático”.

Ao traçar aqui esse breve caminho de desenvolvimento da força vital do indivíduo, que se manifesta primeiro na relação com o objeto indiferenciado, vivido como parte do self, até a sua expressão em um contexto relacional que envolve diferenciação, podemos afirmar que, para todas esses momentos e modalidades relacionais afetivas, o risco de patologia se apresenta sempre de duas formas possíveis que descrevo a seguir.

Por um lado, pode ocorrer uma submissão passiva dócil do sujeito ao ambiente insatisfatório, relacionada por Winnicott (1988c) ao que ele veio a chamar de falso self, gerando um sentimento de futilidade e perda de sentido existencial.

Por outro lado o indivíduo pode vir a reagir ao ambiente adverso com atitudes disruptivas ou violentas – caso em que ou a agressividade aparecerá como uma explosão psicótica, devido a falhas ambientais que foram tão precoces que nem sequer puderam ser percebidas como externas ao self –, ou a agressividade aparecerá como a expressão de uma tendência anti-social – caso em que a falha ambiental tendo ocorrido um pouco mais tarde no desenvolvimento, pôde então já ser percebida como externa, fazendo com que o indivíduo possa vir a perturbar intencionalmente o ambiente, na tentativa de dirigir ao mundo o seu pedido de ajuda. (Winnicott, 1987 a)

Mas, novamente, pensando nas fontes de saúde e força da contituição subjetiva, o que parece fundamental aqui, é sublinhar que em todas essas formas de relação criativa acima descritas – objeto subjetivo, experiência transicional e uso do objeto –

vividas inicialmente no vínculo primeiro com a mãe, e se espalhando depois pela cultura e demais relações – a vitalidade criativa do indivíduo só se expressa, segundo Winnicott, se encontrar a vitalidade e potência de um outro (inicialmente a mãe e depois os demais parceiros sociais). Esse outro, se é que pode realmente acolher a criatividade do sujeito, precisaria se mostrar também criativo e potente diante dele, sem deixar de ser afetado pela força de seus gestos.

Assim, podemos dizer que existiria uma natureza potencialmente ética na vitalidade humana (Winnicott 1988 a), sendo as expressões desequilibradas de poder geradoras de violência não uma verdadeira expressão pessoal de potência, mas sim de reatividade, ligada à tentativa do sujeito de produzir sozinho, o acolhimento que lhe falta.

Dessa forma o poder desequilibrado que desconsidera o outro, ou que gera a própria submissão passiva e perda de potência diante de outrem, ou diante de um ideal político em descompasso com as próprias necessidades subjetivas, seria, para Winnicott um sintoma de vida reativa, que acontece quando os sujeitos não encontram espaços acolhedores para a expressão de sua vitalidade no campo relacional e social.

Ao mesmo tempo, se não carregamos primariamente uma vitalidade disruptiva ou anti-social como a pulsão de morte, e se a disruptividade é fruto de uma vitalidade não atendida, a ética não é resultado de uma regulação controladora da agressividade, mas da internalização pelo sujeito do cuidado satisfatório (Ego) que, dentro dele, funciona como uma bússola, o guiando e o levando para contextos relacionais satisfatórios, onde possa ser atendido, sem ter que reagir de modo disruptivo.

Ou seja, são os bons encontros que tivemos aqueles que promovem, e inspiram, novamente, num círculo benigno, novos bons encontros no mundo relacional compartilhado – seja no contexto da relação mãe/bebê, entre amigos, ou entre pessoas afetivamente imersas em uma tradição cultural ou política, fazendo emergir uma ética.

Seria, a meu ver, justamente algo bem próximo desses contextos de criatividade e cuidado compartilhados, que não dependem de uma normatividade externa, aqueles que, Foucault vislumbrou em seu tempo, sobretudo nas diversas formas de amizade.

4. Winnicott e Foucault: várias semelhanças e uma diferença significativa

Tanto Winnicott quanto Foucault enfatizam uma concepção imanente de ética, um cuidado de si que, quando tornado possível nas relações intersubjetivas, se desdobra em si mesmo, e sem a interferência do controle normativo, em um cuidado com o outro, cuidado que pode se expressar no amplo espaço social e político.

É que tanto a força vital de Winnicott, quanto a potência de Foucault, sendo a base de nossa criatividade e ação, se realizam não na destruição da alteridade, mas a partir da relação com outros que estejam também suficientemente vitais e potentes em contextos de afetação mútua – sejam esses “outros” os amigos em Foucault, seja a mãe suficientemente boa e seus substitutos na realidade cultural compartilhada em Winnicott.

Essa visão se opõe a um antagonismo caro aos mecanismos do biopoder que apresenta um indivíduo universalmente egoísta e socialmente disruptivo, e uma suposta

necessidade universal de regulação disciplinar e controle contínuo sobre suas forças, em defesa da sociedade.

A violência em Winnicott, assim como o poder desequilibrado, gerador de estados de dominação para o último Foucault, estão ligados a uma menor (e não a uma maior) criatividade e potência, já que para os dois autores, a potência criativa só pode se realizar junto com a força criativa do parceiro relacional. Assim, os impulsos anti-sociais são para o psicanalista inglês a expressão de um estado de vulnerabilidade e baixa de força vital e potência. Da mesma forma, para Foucault, as atitudes violentas, de expressão desmedida de poder, eram vistas na cultura de si antiga, como um sinal de fraqueza e não de força – ou seja como uma falta de moderação incompatível com a liberdade do homem temperante, capaz de buscar, numa estilística da existência, a própria beleza da vida.

Na mesma vertente (de considerar a moderação como ligada à liberdade), ao examinar a atualidade, Foucault vê a impossibilidade do sujeito considerar o prazer do outro – impossibilidade geradora de cristalização de relações de poder em violência – como um sinal (não de aumento) mas de perda de potência. Tal impossibilidade iria na linha contrária ao encontro de forças e prazeres que o autor localiza e valoriza nas amizades.

Uma outra semelhança entre os dois é que tanto para Winnicott, como para Foucault trata-se de uma ética que é sempre, em algum nível, também uma experiência intersubjetiva, e não um mero voluntarismo do indivíduo que se acredite autônomo, pois depende sempre do contexto ambiental (relacional e cultural) que possa, em alguma medida sustentar algum grau de liberdade em nossas escolhas pessoais.

Assim, em Winnicott, por mais que o ambiente suficientemente bom inicial, da primeira infância seja internalizado – e venha a se constituir como a base interna da possibilidade ética do sujeito, ao longo da vida, permitindo-o buscar espaços onde a sua vitalidade encontre lugar em relações com outros sujeitos também vitais – esse cuidado internalizado (ego), precisaria sempre de um mínimo de acolhimento, disponível atualmente no ambiente relacional, para continuar ativo e guiando o sujeito pelos caminhos de sua criatividade. Assim, no limite, a própria sobrevivência psíquica e criativa do indivíduo, nunca ganharia uma autonomia absoluta em relação às possibilidades de sustentação, que possam ou não lhe ser oferecidas pelo ambiente.

Da mesma forma, em Foucault, tanto o cuidado de si do homem grego antigo, quanto as escolhas éticas do sujeito nas amizades contemporâneas, são posturas de cuidado que dependem, em algum nível, de um contexto intersubjetivo que possa ainda, minimamente, acolher e preservar a potência e liberdade das pessoas. Assim, tanto o lugar sócio-político forte do homem livre na polis antiga grega, quanto o contexto de acolhimento mútuo que estaria presente nas amizades contemporâneas, constituiriam espaços relacionais que precisariam acontecer para que a potência compartilhada tenha lugar – espaços sem os quais o sujeito não poderia fazer escolhas éticas, pois desamparado, perderia a sua liberdade.

A ideia de uma força criativa e uma subjetividade que nunca se dão de forma totalmente autônoma e independente do contexto social e relacional, ideia presente tanto em Winnicott quanto em Foucault, é em si mesma, a meu ver, uma forte fonte de

resistência às concepções de autonomia modernas, ligadas às tentativas do biopoder de reduzir o risco e multiplicidade da vida às identidades universais rígidas, baseadas na imposição de normas sobre indivíduos supostamente anti-sociais.

Essas identidades normativas – que negam a complexidade inerente ao viver e que estão na base das engrenagens do biopoder – a meu ver, tranquilizam defensivamente o homem moderno, poupando-o imaginariamente do reconhecimento de sua dependência em relação ao ambiente, encobrendo a necessária sustentação externa de sua subjetividade, apontada tanto por Winnicott, quanto por Foucault. A norma se ergue então contra o reconhecimento das incertezas quanto à disponibilidade, ou não, de condições ambientais minimamente acolhedoras, sem as quais o self criativo não pode sobreviver, substituindo tal reconhecimento pela falsa ideia de que podemos controlar a nós mesmos e aos outros.

Além disso, de modo geral, no que diz respeito ao contraste com a atualidade, podemos dizer também que, para ambos os autores, a constituição de uma área de amparo mútuo das potências criativas, da qual depende a subjetivação se dá como um espaço de acolhimento que se desvia dos ambientes sociais que hoje, no regime neoliberal à serviço do mercado, deixam o sujeito entregue ao seu próprio desamparo, e o levam a reagir a isso com submissão ou violência. Assim, esses espaços transicionais onde as necessidades afetivas são atendidas e as potências são compartilhadas – sejam as boas relações entre mãe e bebê, ou entre analista e analisando (Winnicott) ou entre amigos e parceiros sociais cujas forças se equilibram e se desdobram no espaço político (Foucault) – podem vir a oferecer, hoje, uma área de amparo e sustentação das forças, que se desvia, do desamparo maciço provocado hoje pela fragilidade dos vínculos, potencializando assim a nossa capacidade crítica frente a este social.

Enfatizemos também que, tanto Winnicott quanto Foucault, sinalizando para áreas de acolhimento mútuo da potência – que se desviam da concepção normativa de um sujeito cindido entre seus impulsos e a cultura – contribuem, ambos, para um resgate da variação, multiplicidade e inventividade da vida, impensáveis no contexto das práticas e saberes dominantes, sustentadores do biopoder.

Ao mesmo tempo em que constatamos essas importantes semelhanças, existe também uma diferença importante e de amplo alcance entre o filósofo e o psicanalista, que já comecei a abordar anteriormente e sobre a qual me debruço agora, mais detalhadamente, nessas linhas finais.

Foucault, como vimos, coloca o eixo da subjetividade e do anseio criativo do sujeito, sobretudo na sua busca por recriação e reinvenção permanente – reinvenção esta que nos remete sobretudo à condição de “não ser o mesmo”, de buscar permanentemente a mudança de si. Ele enfatiza então um corpo, cuja verdadeira plasticidade e possibilidade de prazer e de reinvenção, a partir das trocas com o outro, seria recusada em nossa cultura por uma visão excessivamente individualista, universalizante, médica e reducionista do corpo. Sua alternativa, é então pensar que, no centro mesmo da subjetividade, o anseio fundamental do sujeito é o de poder se transformar continuamente. Com isso, ele tenta se “armar” para resistir à lógica

disciplinar que, de fato, impôs a rigidez identitária e os essencialismos biologizantes, sobre a multiplicidade dos corpos e das relações..

Entretanto, com uma ênfase excessiva na auto-transformação, Foucault pode, por vezes, nos deixar sem os recursos críticos necessários diante da nova sociedade de controle, que nos impõe afinal a aceitação da mudança infinita dos corpos e das subjetividades. Tal mudança sem fim, embora nos seja apresentada como se fosse uma liberdade, acaba servindo muitíssimo bem à lógica mercadológica atual voltada para o consumo e o aperfeiçoamento incessante, mas que afinal tanto desprezam os anseios criativos dos sujeitos.

Aqui, eu faria ao filósofo a seguinte pergunta: como fazer frente a um mundo mercadológico que desconstrói quase toda a necessidade de permanência e estabilidade – e que supervaloriza as exigências de transformação e flexibilidade – sem uma reflexão que trate afirmativamente, e com algum grau de generalização, das necessidades do viver criativo, incluindo os nossos anseios por estabilidade, e os nossos limites às exigências inatingíveis de mudança e transformação.

A esse respeito, Winnicott, diferentemente de Foucault, parece colocar no centro das necessidades da vida e dos corpos não apenas o anseio de mudança e fluidez (fluidez que podemos relacionar aos estados de não integração) como também o anseio distinto de permanecer o mesmo, de se organizar em uma unidade estável (integração). Com isso o psicanalista nos instrumentaliza para uma visão da criatividade que sublinha não só a necessidade de transformação permanente – como enfatiza Foucault – mas também a necessidade de continuidade, constância e estabilidade, que parecem tão desprezadas na atualidade.

Penso, então que a noção de corpo e suas necessidades em Winnicott, transitando entre sua construção social e sua densidade biológica e emocional, considerando a sua transformação na relação com o outro, mas também os limites que só uma subjetividade encarnada pode colocar diante das relações de poder, nos ofereceria uma alternativa crítica frente a essas novas exigências sociais de mudança infinita. 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 um ambiente minimamente estável e previsível de modo a sustentar a integração conquistada. Nesse sentido, uma ausência total de referências, uma desconsideração total pela estabilidade, entendida como aquela que, em princípio, congelaria normativamente a nossa criatividade, acabaria contribuindo para a negação e não para a afirmação das potências.

O reconhecimento dessas necessidades do viver criativo e da função ambiental sutil capaz de atendê-las implica então uma crítica tanto à fixidez dos enquadramentos disciplinares quanto às mudanças sem fim impostas hoje aos sujeitos na 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 da existência. Ambas as formas 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 sugerir Foucault – mas de

facilitação recíproca das potências – a partir do jogo sutil entre permanência e mudança que tanto necessitamos.

Winnicott, enfim, nos permite perguntar claramente, quais são as nossas necessidades vitais (necessidades ao mesmo tempo encarnadas e construídas na relação com o outro) e como seriam as instituições capazes de promover as amizades, entendidas como ambientes relacionais onde tais necessidades podem ser atendidas. Podemos com ele fazer essa pergunta sem imaginar que qualquer resposta que possamos dar necessariamente vai 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.

Referências bibliográficas

Deleuze, G. (2000) Post Scriptum sobre as sociedades de controle. In: *Conversações*. São Paulo: Editora 34. Trabalho original publicado em 1990.

Castel, R. (1998) *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Petrópolis: Vozes.

Foucault, M. (1988) *História da sexualidade vol I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal (Trabalho original publicado em 1976)

Foucault, M. (1979) A governamentalidade. In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Graal.

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

Foucault, M. (1997b) Sex, Power and politics of identity. In M. Foucault, *Essential works of Foucault 1954-1984, vol I*. Londres; Penguin Book.

Foucault, M. (1997c) Subjectivity and Truth. In M. Foucault, *Essential works of Foucault 1954-1984, vol I*. Londres; Penguin Book.

Foucault, M. (1997d) On the genealogy of Ethics. In; *Essential works of Foucault 1954-1984 vol I*. Londres; Penguin Book.

Foucault M. (2002) Aula de 17 de março de 1976: In *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.

Foucault M. (2003a [1984]) *História da sexualidade vol. II: O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal.

Foucault M.(2003b [1984]) *História da Sexualidade vol III: O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal.

Freud, S (1969 [1920]) Além do Princípio do Prazer. In S. Freud, *Além do Princípio do Prazer, Psicologia de Grupo e outros Trabalhos*. Edição Standard Brasileira das Obras de Sigmund Freud, vol XVIII. Trad. J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1969 [1930]) O Mal estar na civilização. In: S.Freud, *O Futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos*. Edição Standard Brasileira das obras Psicológicas completas de Sigmund Freud, vol.XXI. Tradução J.Salomão. Rio de Janeiro: Imago

Klein, N. (2002). *Sem Logo: a tirania das marcas em um planeta vendido*. Rio de Janeiro: Record.

Martins, A. (1999) Novos paradigmas e Saúde. *Physis: Revista Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v.9, n.11, p.83-112. Disponível em 13 de maio de 2015, na Scielo (Scientific Eletronic Library Online): www.scielo.br

Ortega, F. (1999) *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro; Graal.

Sibilia, P. (2002) *Biopoder. O homem pós – orgânico: corpo, subjetividades e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Standing, G. (2013). *O Precariado: a nova classe perigosa*. Belo Horizonte: Autêntica.

Winnicott D.W. (1975a) A criatividade e suas origens. *O Brincar e a realidade*. Rio de Janeiro; Imago.

Winnicott D.W. (1975b) Objetos e fenômenos transicionais. *O Brincar e a Realidade*. Rio de Janeiro: Imago.

Winnicott D.W. (1975c) A localização da experiência cultural. *O Brincar e a Realidade*. Rio de Janeiro: Imago.

Winnicott D.W. (1975d) O uso de um objeto e relacionamento através de identificações. *O Brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago.

Winnicott D.W. (1987) A tendência anti-social. *Privação e delinquência*. São Paulo: Martins Fontes.

Winnicott D.W. (1988a) O desenvolvimento da capacidade de se preocupar. *O Ambiente e os Processos de Maturação*. Porto Alegre: Artes Médicas.

Winnicott D.W. (1988b) Moral e Educação. *O ambiente e os Processos de Maturação*. Porto Alegre: Artes Médicas.

Winnicott D.W. (1988c) A integração do ego no desenvolvimento da criança. *O ambiente e os Processos de Maturação*. Porto Alegre: Artes Médicas.

Winnicott D.W. (1990) *A natureza humana*. Rio de Janeiro: Imago.

Winnicott, D.W. (1993a) A agressão e sua relação com o desenvolvimento emocional. *Da Pediatria à Psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

Winnicott, D.W. (1993b) Desenvolvimento Emocional Primitivo. *Da Pediatria à Psicanálise*. Rio de Janeiro; Francisco Alves.

Winnicott D.W.(1994) A experiência mãe-bebê de mutualidade *Explorações Psicanalíticas*.

Recebido em: 20/09/2017

Aprovado em: 17/04/2018