

Da Internalidade à Externalidade: A Localização da Vida Subjetiva e Suas Variações Históricas

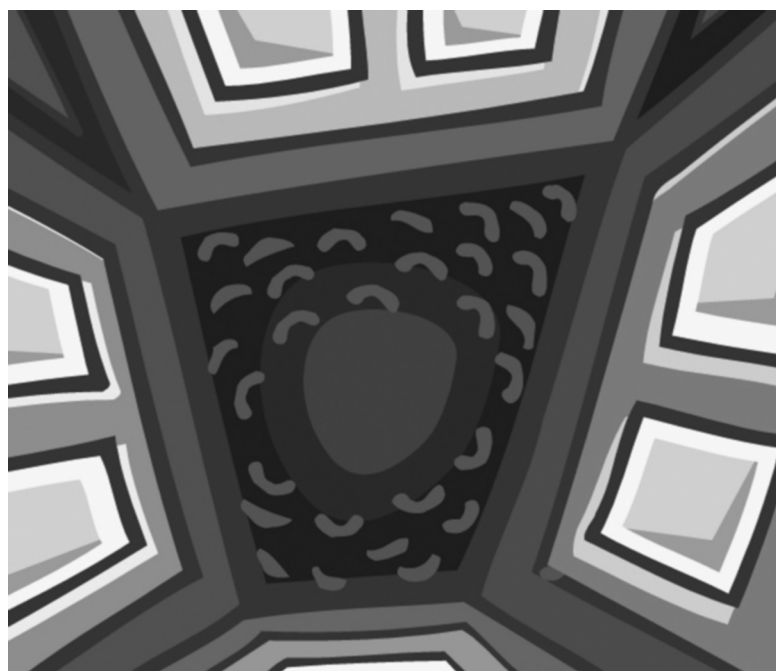
From internality to externality:
the subjectivity location and its historical changes.

De la internalidad a la externalidad: la localización de la vida
subjetiva y sus variaciones históricas

Julia Coutinho Costa Lima

Faculdade
Integrada do Recife

Artigo



Resumo: Este estudo tem como tema as estratégias de localização da vida subjetiva a partir de uma perspectiva de construção histórico-social. Seu objetivo foi o de discutir a localização da vida subjetiva levando em conta suas variações históricas, buscando as raízes da construção da noção de interioridade bem como procurando evidenciar o deslocamento recente nas experiências subjetivas para o que poderia ser denominado um pólo mais externalista. Partindo da análise de autores que estudaram o surgimento da subjetividade interiorizada e intimista bem como daqueles que vêm se debruçando sobre as transformações nas subjetividades contemporâneas, foram enfocadas as idéias de interioridade e exterioridade, que são aqui consideradas construções histórico-sociais. Discutiram-se algumas matrizes que justificam a importância que a internalidade teve e tem na construção das identidades modernas: noções de internalidade como fonte da verdadeira identidade dos indivíduos, como fonte de moralidade, de liberdade, além da noção de internalidade enquanto local do encantamento e da motivação pulsional para se viver. Além disso, destacou-se o movimento recente que vem modificando esse solo, evidenciando-se os elementos que estão constituindo a passagem dos referenciais identitários internalistas para outros mais externalizados, menos intimistas.

Palavras-chave: Subjetividade. Cultura. Interioridade. Exterioridade.

Abstract: This study has main objective the strategies of the subjectivity location, taking as the start point a perspective on social and historical building. To argue about the subjectivity location implicates its many historical changes and also to search for the roots of the building notion of inner nature and, at the same time, to make evident the recent dislocations of subjective experiences through what could be called a more externalized pole. Beginning with the analyses of the state of the art from those authors which have studied the appearance of internalized subjectivity and intimacy, as well as those who have been focusing on the contemporary transformations in subjectivity, the paper lights up the ideas of interiority and exteriority, considering them as a historical-social construction. Also we debate some matrices that justify the importance that the internality had and still has in the construction of modern identities: notions of internality were discussed as source of the individual true identity, as the morality source, as a component of freedom, besides the notion of internality while local of enchantment and motivation to life. The analyses stood out the recent movement that is modifying that soil, being evidenced the elements that constitute the passage of a internalized identity references for other more externalized, less intimate.

Keywords: Subjectivity. Culture. Interiority. Exteriority.

Resumen: Este estudio tiene como tema las estrategias de localización de la vida subjetiva desde una perspectiva de construcción histórico-social. Su objetivo fue el de discutir la localización de la vida subjetiva llevando en cuenta sus variaciones históricas, buscando las raíces de la construcción de la noción de interioridad así como buscando evidenciar el desplazamiento reciente en las experiencias subjetivas para lo que podría ser denominado un polo más externo. Partiendo del análisis de autores que estudiaron el surgimiento de la subjetividad interiorizada e intimista así como de aquéllos que vienen estudiando con ahínco sobre las transformaciones en las subjetividades contemporâneas, fueron enfocadas las ideas de interioridad y exterioridad, que son aquí consideradas construcciones histórico-sociales. Se discutieron algunas matrices que justifican la importancia que la internalidad tuvo y tiene en la construcción de las identidades modernas: nociones de internalidad como fuente de la verdadera identidad de los individuos, como fuente de moralidad, de libertad, además de la noción de internalidad mientras local del encantamiento y de la motivación emocional para vivir. Además, se destacó el movimiento reciente que viene modificando ese suelo, evidenciándose los elementos que están constituyendo el paso de los referenciales de identificación internalistas para otros más externalizados, menos intimistas.

Palabras-clave: Subjetividad. Cultura. Interioridad. Exterioridad.

A discussão sobre os modos pelos quais a cultura oferece modelos de vivência da experiência subjetiva e permite certas explicações de sua localização – localização da subjetividade – tem surgido na medida em que se disseminam diversos estudos sociológicos, sociohistóricos ou filosóficos que questionam e analisam o individualismo como característica de nossa cultura moderna. Como essas análises põem em foco a história do surgimento do individualismo, de sua faceta “desnaturalizada” ou contingente, abre-se espaço para o questionamento da idéia de que nossa vida subjetiva se encontra *intrinsecamente no interior de nós mesmos*, de que a identidade de cada sujeito se mantém no que temos de mais íntimo, num espaço interior. Pensar sobre a localização da subjetividade tal como foi vivida historicamente ajuda a pensar sobre as maneiras que criamos para encontrar, descrever e utilizar um lugar ou centro para situar a experiência subjetiva.

Mas essa temática dos processos culturais de subjetivação e construção de uma subjetividade internalizada vem ganhando importância a partir de novas e intensas discussões sobre as características do cenário social atual e do seu impacto sobre a maneira pela qual os indivíduos constituem sua experiência. Na pauta do dia, tanto para psicanalistas (Bezerra Jr., 2002; Birman, 2001; Costa, 2000, 2004; Nicolaci-da-Costa & Romão-Dias, 2005; Rodinesco, 2000) quanto para filósofos, historiadores e sociólogos (Andrieu, 2003; Dupas, 2006; Erhenberg, 1998; Giddens, 1991; Rabinow, 1999; Ortega, 2002;), as transformações que vêm ocorrendo nas organizações sociais e institucionais, nas práticas de vida e experiências, nos ideais

e modelos de pensamento, nas crenças e vocabulários difundidos parecem estar dando margem a um outro modo de construção da identidade subjetiva e, em conseqüência, a uma valorização diferente das experiências consideradas internas e externas. Os modelos de construção identitária oferecidos estariam privilegiando agora elementos que eram anteriormente tidos como externos.

Assim, parte-se da hipótese de que está havendo uma mudança nos modos de configuração das fronteiras entre interno e externo, dos limites do eu, o que traz conseqüências para a clínica na atualidade e para os modos de entender o sofrimento na contemporaneidade. Portanto, o objetivo deste estudo foi o de discutir a localização da vida subjetiva a partir de suas variações históricas, buscando as raízes da construção da noção de interioridade bem como procurando evidenciar o deslocamento recente nas experiências subjetivas para o que poderia ser denominado de um pólo mais externalista.

O processo de localização das subjetividades numa esfera interior, ou a constituição da interioridade, foi abordada aqui a partir de quatro ângulos de análise: 1- a consolidação da interioridade como fonte da verdadeira identidade dos indivíduos; 2- a articulação de seu papel como fonte da moralidade; 3- o estabelecimento dessa interioridade como lugar em que se encontra a motivação pulsional para se viver, o encantamento, e 4- agora, já num outro plano de análise, a tomada da interioridade como privacidade, como fonte de liberdade, que não deixou de sofrer as conseqüências das mudanças nas esferas da vida pública e privada. O apreço a essa noção de interioridade e a sua força

na descrição dos sujeitos parece vir dessa conjunção de fontes. Assim, privilegiou-se o seu aparecimento na modernidade.

Sobre a configuração dessa dimensão interior, Elias (1989) explora seu processo de constituição e faz uma crítica à reificação dessa “instância” da interioridade através de sua noção do *homo clausus*, do “ser encapsulado”. Primeiramente, ele parte do questionamento do axioma, tão amplamente difundido, de que o ego, o próprio ser, existe “dentro” das pessoas, que são separadas das outras e das coisas – assim entendidas como “externas” – por um tipo de “parede”. Para uma cultura que tem esse axioma como central e ainda como formador de identidades e subjetividades, torna-se difícil dar importância aos fatos que mostram como os indivíduos, desde seu nascimento, estão em interdependência uns dos outros.

O questionamento desse axioma e a desnaturalização da “parede” invisível entre a interioridade e o mundo externo são feitos por Elias através da leitura dessas concepções à luz do processo mais geral da civilização, da sua inserção enquanto parte do desenvolvimento rumo a uma individualização. Para esse autor, a modelação dessas paredes imaginárias e a sua autopercepção são tributárias do progressivo movimento de autocontroles civilizadores, que passaram a funcionar automaticamente e com um maior distanciamento reflexivo.

O controle mais firme, mais geral e uniforme das emoções, característico dessa mudança civilizadora, juntamente com o aumento das compulsões internas que... impedem que todos os impulsos espontâneos se manifestem direta e motoramente em ação - são o que é experimentado como a cápsula, a parede invisível que separa o “mundo interno” do indivíduo do “mundo

externo”, ...o “indivíduo” da “sociedade.” (Elias, 1989, p. 246)

Essa idéia de um “foro interior” que não pode sair para o “exterior” e que seria o núcleo da pessoa, por um lado, é tida como uma ilusão reforçada pela forma atualmente dominante da civilização, e, por outro lado, corresponderia a uma resistência ao fato de que os homens são fundamentalmente interdependentes entre si. Paralelamente, Elias (2001) acrescenta que essa idéia estaria no centro de uma ideologia política precisa.

Ao mesmo tempo, no entanto, uma certa ideologia se exprime nessa concepção do homem visto como *homo clausus*. A idéia do indivíduo totalmente independente, do homem absolutamente livre, constitui o núcleo de uma ideologia burguesa que ocupa um lugar preciso no leque das doutrinas sociais e políticas contemporâneas. (p. 150)

Elias está, assim, “desnaturalizando” a noção de interioridade e buscando mostrar o processo pelo qual esse interior foi se tornando cada vez mais fonte ontológica de si, o lugar da verdadeira identidade. O interior dizendo do “meu verdadeiro eu” foi um dos modos pelo qual a interioridade passou a ter tanta importância cultural e pessoal.

Outro autor que desconstrói essa idéia do acoplamento do *self* a uma interioridade, como algo essencial que estivesse “dentro” de cada indivíduo é Taylor (1997). Acrescentando, porém, um ponto de vista diferente de Elias, ele oferece mais um elemento para pensarmos no valor atribuído à interioridade. Para Taylor, essa noção topográfica de *self* é uma construção moderna e ocidental, e, longe de ser universal, ela está, contudo, relacionada com nossa idéia de *fontes morais*, por isso é que se tornou axiomático pensar em nosso sentido de identidade ou de *self* a partir de

uma diferenciação “dentro-fora”. Entretanto, essa visão é uma característica do mundo moderno, tem uma história. Nem sempre se concebeu o interior e o exterior e sua ligação com o indivíduo da mesma forma, com as mesmas ênfases; na tipologia clássica encontrada em Homero, por exemplo, não há nenhum termo que cite o local único e singular onde ocorrem os pensamentos e sentimentos.

O interesse da noção de interioridade, para Taylor, vem por ela ter se tornado o local privilegiado de onde extraímos moralidade. É na passagem do *self* como fonte da moral que ele se debruça, nesse interior que passa a oferecer as regras práticas, a orientar a ação. O agir vai deixando de ser guiado pela política, pela religião ou por qualquer outra “ordem transcendente” para ser buscado na interioridade do eu. E esse é um dos motivos pelo qual a idéia de um *self* com interioridade tem tanto apelo.

Quando determinada constelação de *self*, fontes morais e geografia interior é nossa, isso significa que se trata daquela constelação interior que vivenciamos e com a qual deliberamos sobre nossa conduta moral... E assim, passamos a crer que temos um *self* assim como temos cabeça, braços e profundezas interiores, e coração ou fígado, como se se tratasse de algo evidente por si mesmo, sem interferências da interpretação. Diferenças de localização, como dentro e fora, parecem descobertas de fatos a respeito de nós mesmos, e não relativas a uma forma particular entre outras possíveis, de nos construirmos. (Taylor, 1997, p. 150)

Essa geografia da interioridade poderia ser considerada tributária de uma forma historicamente limitada de auto-interpretação, forma essa que, embora tenha se tornado predominante no Ocidente moderno, teve

um começo no tempo e no espaço e pode ter um fim. Esse modo de compreender a formação do espaço psíquico da interioridade poderá ajudar na tentativa de entender as transformações recentes pelas quais esse campo vem passando.

Os percursos da interioridade.

É por meio de um mapeamento histórico que Charles Taylor vai buscar definir a identidade moderna, indo de suas raízes mais distantes, como a injunção do “voltar-se para si mesmo”, de Santo Agostinho, até os nossos dias. Ao considerar uma importante faceta dessa identidade, o sentimento de que somos dotados de profundidades interiores, Taylor destaca o surgimento de uma matriz em que a atenção deveria buscar o que se passa no interior de cada indivíduo, a fim de que se estabelecesse uma relação de verdade de si consigo mesmo.

Nesse processo de interiorização, foram se construindo, além da idéia moral de autodomínio e desprendimento do mundo, modelos de auto-exploração, de exploração e de reflexão individual que tiveram como figura emblemática Montaigne, que, com sua escrita da descrição de si, de seus próprios sentimentos, buscava explorar o lado impermanente e fragmentário da condição humana, que revelava e criava, ao mesmo tempo, a originalidade do indivíduo, sua diferença que não se repete. Essa diferença do indivíduo só pôde ser destacada em contraposição a um mundo objetificado, “desencantado”¹. Isso ocorre quando a antiga experiência do mundo regido pela tradição – em que as pessoas construíam identidades baseadas na esfera do “nós”, a partir de seu lugar nessa tradição – dá lugar ao mundo

1 A noção de Desencantamento do Mundo foi elaborada por Max Weber (1967), no seu livro *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, e diz respeito à progressiva transformação do mundo, que deixou de ser leigo e marcado pela tradição e passou a ser vivido e descrito em termos racionais e impessoais, perdendo seu encantamento.

objetificado, que pode ser explicado por leis físicas, pela racionalidade. É aí que a individualidade vai poder surgir, quando o eu se isola.

Nesse sentido, a noção moderna de interioridade contém uma especificidade importante no que diz respeito à localização: a localização do pensamento e do sentimento “dentro” da mente. Assim, uma nova forma de delimitar as coisas a partir desse “dentro” passou a ser efetuada. Num mundo que foi progressivamente sendo “desencantado”, a mente passou a ser o local exclusivo em que se situam o pensamento e a valoração.

Para o sujeito desprendido moderno, pensamento e valoração estão na mente em um sentido forte, porque agora a mente é o local *exclusivo* dessas realizações que, portanto, podem agora ser chamadas de “psíquicas” num novo sentido.... Isso define uma nova compreensão de sujeito e objeto, onde o sujeito está, por assim dizer, em oposição ao objeto. Na verdade, poderíamos dizer que as próprias noções de sujeito e objeto em seu sentido moderno passaram a existir dentro dessa nova localização. (Taylor, 1997, p. 244)

Os efeitos dessa nova localização são muito abrangentes. Alguns desses efeitos são, por exemplo, a noção de que sujeito e objeto são entidades separadas e auto-suficientes e a forte linha divisória que surge entre o psíquico e o físico, o mental e o físico. John Dewey foi um dos filósofos que, já no início do século XX, apresentou uma posição contrária a essas dicotomias. Assim, Dewey (1948) também tentou dar conta do processo que levou a essa dicotomia: o isolamento do eu na modernidade, pois, para que o conjunto da vida subjetiva fosse cada vez mais experimentado como *interno*, foi preciso um passo concomitante, o isolamento do “eu”, a individualização das matrizes de identidade.

Esse isolamento do eu junto à objetificação do mundo, seu “desencantamento”, intensificou-se à medida que foram se transformando as experiências dos indivíduos nesse processo, seus modos de trabalhar, de se organizar e de compreender o mundo, isto é, na medida em que foi necessária a “geração” de um novo indivíduo, capaz de lidar com uma nova organização social estruturada em um novo modo de produção. Dewey apresenta um argumento diferente de Elias e Taylor; no seu ângulo de análise, um dos fatores que contribuíram para esse isolamento do eu se refere ao uso que foi feito dos sonhos, das fantasias e dos mitos no mundo moderno. Enfim, Dewey enfatiza na interioridade o processo que a tornou depositária de todo “encantamento” que era antes vivido como se fosse do mundo. Nas condições da vida primitiva, por exemplo, os mitos eram fantasias, mas não eram tidos como demências, como afastamento da realidade, eram a resposta possível ao desafio da natureza. Mas, nas condições do mundo moderno e com os recursos intelectuais disponíveis, essas fantasias e sonhos não eram mais aceitas nem confirmadas no mundo público a não ser sob uma forma de ficção, e seu lugar passa a ser o novo domínio da interioridade.

Quando o desenvolvimento da indústria e da investigação experimental torna evidente que o mundo real não os aceita nem os confirma [as fantasias e sonhos], suas fontes originárias seguem brotando com toda abundância e o rio dos sonhos segue correndo. Pode dar-se uma forma pública ou de comunicação em uma ficção tida como tal, na novela, no teatro e na poesia, de que se goza ainda que não se acredite nos objetos correspondentes. Ou podem permanecer em segredo e constituir com o jogo de desejos e sentimentos que os produzem um novo mundo de que se goza

por seu próprio valor – “vida interior”.
(Dewey, 1948, pp. 187-188)

A descoberta dessa dimensão da vida interior e, em conseqüência, seu cultivo e exploração, exploração de “um novo campo estético fácil de penetrar e barato de gozar” (Dewey, 1948, p. 188), acontecem junto à percepção da potência construtiva do espírito individual nos novos acontecimentos da arte, da política e na recriação dos objetos da indústria, ou seja, Dewey apresenta a construção da vida interior enfatizando seu lugar como fonte de motivação “pulsional” para viver, como uma tentativa de recuperar o encantamento, ainda que dentro de nós mesmos. Esse é mais um fator que torna a vivência e a exploração do interior tão interessante aos olhos dos indivíduos modernos.

Dewey apontava o embate entre as novas exigências e o entendimento moderno da realidade de um lado, e as fantasias e sonhos, excluídos daquele campo, de outro. Esse último pólo do confronto iria, então, constituir o domínio da vida interior a ser cultivado até como contraponto às asperezas do primeiro. Nesse ponto, Dewey está considerando aquele aspecto de auto-exploração da identidade moderna, o que, no século XVIII, configurou uma busca de identidade que se somava a uma expressão dessa identidade, numa manifestação pela linguagem. Ser um *self*, agora, é ter algo em si, dentro de si, uma natureza única que tem a capacidade de se expressar.

Interioridade e privacidade

A interioridade desenvolveu uma interface crescente com a esfera da privacidade, o que pode ser analisado a partir das mudanças entre esfera pública e privada. A nova posição

que é inaugurada com a noção expressiva da identidade acompanhou uma série de mudanças que ocorreram na cultura como um todo, sobretudo no âmbito da vida cotidiana, desde o final do século XVII, principalmente na Europa. Foram, entre outros, a nova valorização do comércio, o surgimento e a ascensão do romance moderno, o novo papel concedido ao sentimento, as transformações na visão do casamento e o novo sentimento de família.

No modelo de romance que surge, eram destacados os particulares da vida, e, a partir daí, cada vez mais a identidade pessoal seria buscada na narrativa de sua própria história. Todas essas reorganizações abriram caminho para maior individualização e internalização. O lugar que os sentimentos passam a ocupar na vida das pessoas é sem precedentes. O amor e a afeição por um cônjuge, um filho, vão sendo alimentados e celebrados. Não é o fato de existir afeto que é novo, mas a percepção de sua importância, o fato de ele ser tomado como algo que torna a vida valiosa e significativa (Taylor, 1997).

O nascimento do sentimento de família e de sua valorização, a partir do século XVIII, como Ariès veio mostrar, organizou-se em torno do filho, da criança, e tornou-se “uma sociedade fechada onde seus membros gostam de permanecer, e que é evocada com prazer” (Ariès, 1981, p. 274). Todo esse movimento em volta da família amorosa exigia intimidade, e portanto, também um espaço de privacidade. Esse modelo de família só poderia se constituir na intimidade, e foi, então, moldando-se para passar a ser vivida como um espaço de proteção frente a um mundo “sem coração”. O refúgio na família tanto acentuou as relações de intimidade

O amor e a afeição por um cônjuge, um filho, vão sendo alimentados e celebrados. Não é o fato de existir afeto que é novo, mas a percepção de sua importância, o fato de ele ser tomado como algo que torna a vida valiosa e significativa
(Taylor, 1997).

quanto fez esmorecer as tradicionais relações de sociabilidade.

Dentro de sua esfera privada, a família é formada na crença de que ela estabelece relações puramente “humanas”. Toda uma gramática da sensibilidade, da escolha afetiva e do livre-arbítrio esquematizam um conceito de humanidade, que se acredita inerente a todos os seres humanos. No centro desse núcleo familiar, começam, então, a se fortificar experiências que dão vazão a uma subjetividade descoberta nesses termos da intimidade familiar; porém, é sempre bom lembrar que essa subjetividade já é, desde sempre, ligada ao público. Ela se forma numa antítese e corresponde a funções também delimitadas socialmente.

Tal mudança de orientação rumo a maior “intimização” da sociedade e interiorização das experiências dos indivíduos articulou-se ao processo mais amplo de constituição do individualismo nas sociedades capitalistas e nas suas formas de exercício de poder, que moldavam as bases de uma subjetividade interiorizada. A partir de então, as identidades vão ser definidas em função dos propósitos e das capacidades “descobertos” dentro de si mesmo, e a natureza vai ser vista como aquilo que pode desertá-los ou realizá-los.

Poder-se-ia dizer que o romantismo se situou justamente nessa vertente, com a exaltação da experiência sensível e a crença de que cada indivíduo é dominado por uma “profundidade obscura”. Essa idéia traz uma nova realidade: a de que possuímos uma “voz”, ou “impulso” interior “que nos fala da importância de nossa própria realização natural e da solidariedade com nossos semelhantes nas realizações destes. Essa é

a voz da natureza dentro de nós” (Taylor, 1997, p. 474).

Com esse tipo de realização particular, o que acaba sendo valorizado são os sentimentos em si mesmos, e não a ação que esses sentimentos podem nos levar a realizar. É a originalidade de cada um que passa a determinar como se deve viver. E, por sua vez, essa originalidade será sempre descoberta e manifesta a partir de dentro, onde não se é invadido pelos comportamentos e ações da vida social. A natureza original possui um potencial que não se esgota, que deve estar sempre sendo articulado, mas que se estende numa contínua possibilidade, como uma fonte interna.

A sensação de profundidade num espaço interior está ligada à sensação de que podemos nos mover para ele e trazer coisas para o primeiro plano. É o que fazemos quando articulamos. A sensação inevitável de profundidade deriva da percepção de que, seja o que for que trouxermos para cima, sempre vai haver mais lá em baixo. (Taylor, 1997, p. 499)

O romantismo artístico disseminou e possibilitou essa experiência aos sujeitos, possibilitou uma descrição de mundo baseada nas peculiaridades e idiossincrasias pessoais.

Esse movimento acentuou um processo que entronizou o espaço privado e que o construiu como espaço da interioridade; assim, os indivíduos aprenderam a ter e a cultivar seus domínios secretos, domínios de liberdade, em que a individualidade se desenvolve. O interior como sinônimo de privacidade nos dá margem a percebê-lo também como uma fonte de liberdade ou de autonomia na gestão da vida. A idéia da interioridade ganha, dessa maneira, contornos ainda mais

marcantes e fascinantes. Parece, então, possível compreendermos vários fatores que deram à vida interior um lugar de tanto destaque, fazendo-nos, inclusive, acreditar que o sujeito seja interior. A interioridade se construiu como a fonte ontológica de si (no argumento de Elias), como a esfera de onde extraímos moralidade (lembrando Taylor) e também como o lugar da motivação pulsional, da maravilha (Dewey), além de ter se tornado a fonte da liberdade e da autonomia contraposta ao mundo público.

No caminhar desse processo, o século XIX veio sedimentar e incrementar toda essa dinâmica. Corbain (1991) destaca uma série de elementos que marcaram essa época do segredo e da individualização, como a difusão dos retratos pessoais, do espelho, a vedação dos locais de intimidade e a novidade agradável do quarto individual. A auto-exploração e o desejo de decifrar a si próprio levaram a uma banalização da introspecção, com a escrita sobre si, a manutenção e o estímulo à prática dos diários íntimos. A vida privada tornou-se a *gruta secreta*.

É importante ressaltar que todo esse “arsenal” em torno da privacidade, que promove e acentua a individualização, não trouxe apenas prazeres e conforto, mas também produziu novos sofrimentos íntimos. A necessidade imperativa de uma elaboração da imagem de si, que cada vez menos pode contar com o nascimento como critério social, levou muitas vezes a sentimentos de insatisfação e descontentamento. A exaustiva defesa do domínio da privacidade e da regulação dos sentimentos de amor e ódio, em contraposição ao chamado para mostrar respeitabilidade e sucesso em público, cobrava um pesado “tributo psicológico”. A

histeria e o nervosismo podem ser tidos como resultados desse mal-estar (Corbain, 1991; Gay, 1990).

Parece bastante claro o quanto a psicanálise é tributária desse cenário que instigou seu nascimento. Tanto a origem pessoal burguesa de Freud como as experiências de sofrimento por que passavam seus contemporâneos estavam definitivamente relacionadas com esse quadro cultural mais amplo. Por um lado, as construções psicanalíticas tinham um potencial de crítica e de interrogação a essa “arrumação” intimista e profunda das subjetividades, que criava o mal-estar como tributo pago em nome da contenção e do recato. Por outro lado, fazia isso partindo justamente de uma idéia de interioridade e da natureza como uma fonte de poder indomado, situado na base de nossa vida mental. Tanto a crítica quanto seu embasamento estavam ligados aos pressupostos que se tentava criticar. A filiação da psicanálise a esse universo do romantismo burguês já foi muito comentada, porém sua teoria e sua prática podem oferecer também modos alternativos de sair do “encapsulamento” em uma rica interioridade. Em outras palavras, o cenário do surgimento da psicanálise esteve articulado ao processo mais amplo de constituição do individualismo, mas talvez, no mesmo movimento em que ela buscava explicações ontológicas para esse sujeito do individualismo, tenha construído questionamentos e uma prática que o interrogam. É esse o lugar especial que a psicanálise ocupa nesta história.

Nesse percurso, o campo do “interno” foi cada vez mais ganhando vida e, ao mesmo tempo, se separando do mundo em comum, que agora poderia ser tido como “externo”. O espaço interior vai deixando de ser apenas o objeto de sua autocontemplação

A exaustiva defesa do domínio da privacidade e da regulação dos sentimentos de amor e ódio, em contraposição ao chamado para mostrar respeitabilidade e sucesso em público, cobrava um pesado “tributo psicológico”. A histeria e o nervosismo podem ser tidos como resultados desse mal-estar

(Corbain, 1991; Gay, 1990).

para tornar-se o centro e o intérprete do mundo (Perrot, 1991). Cada vez mais se enfatizava uma oposição entre o íntimo e o mundo. Essa oposição, que não deixa de ser uma oposição entre público e privado, vai deixando de ser necessária para definir os dois termos. E o equilíbrio entre esfera pública e esfera privada vai se desfazendo em prol da intimidade. A diminuição da crença na vida pública e de sua interferência na vida das pessoas que marcou boa parte do século XX foi uma escalada nos termos da cultura burguesa do século XIX e foi também um elemento importante para que se pudesse valorizar tanto algo como uma interioridade psicológica e de imaginá-la como capaz de compor a “essência” de cada indivíduo.

A abordagem de Sennett (1988) da caracterização da chamada sociedade intimista discute as conseqüências dessa passagem. Nessa sociedade intimista, a oposição entre as esferas pública e privada deixa de ser equilibrada e necessária, o espaço público vai perdendo o seu valor e fazendo cada vez menos parte da vida dos indivíduos; vão se perdendo os espaços de “representação” dos indivíduos. E perder a capacidade de representar é, entre outras coisas, equivalente a perder a noção de que as condições do mundo social são plásticas; assim, restaria aos indivíduos a exploração do campo da intimidade e suas tiranias.

A grandeza dessa perda se torna ainda mais visível quando acompanhamos as contribuições de Arendt (1993) sobre o papel da esfera pública. É a partir do convívio num mundo comum, em que outros podem passar pelas mesmas experiências que nós, que poderemos respaldar o nosso sentido do que é a realidade.

A presença de outros que vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos, e, embora a intimidade de uma vida privada plenamente desenvolvida, tal como jamais se conheceu antes do surgimento da era moderna e do concomitante declínio da esfera pública, sempre intensifica e enriquece gradativamente toda escala de emoções subjetivas e sentimentos privados, e essa intensificação sempre ocorre às custas da garantia da realidade do mundo e dos homens. (Arendt, 1993, p. 60)

Para Hannah Arendt, a pluralidade é a condição da ação humana, ação que só é ação por se dar na esfera política e, portanto, estar também relacionada com o discurso, com a expressão pública. O que atribui sentido às experiências dos homens é a possibilidade de serem discutidas nesse mundo comum. Partindo dessa concepção da esfera pública como espaço da política e do discurso por excelência, Arendt analisa a moderna sociedade de massas. Nesta última, perde-se um aspecto fundamental do mundo comum, sua capacidade de manter os homens juntos, de fazer com que se relacionem entre si e de separá-los, é isso que é difícil suportar.

Os homens tornaram-se seres inteiramente privados, isto é, privados de ver e ouvir os outros e privados de ser vistos e ouvidos por eles. São todos prisioneiros da subjetividade de sua própria existência singular, que continua a ser singular ainda que a mesma experiência seja multiplicada inúmeras vezes. (Arendt, 1993, p. 67)

Essa privatização de que Arendt fala na sociedade de massas foi incrementada também pelo movimento crescente de “urbanização” da vida das pessoas, com o crescimento das cidades e a conseqüente mudança nos estilos de vida, que se tornam mais impessoais e padronizados, além do surgimento e do crescimento dos fenômenos

de violência urbana, que diminuem o sentimento de segurança vivido nos espaços comuns e tendem a aumentar a busca exclusiva por sobrevivência e isolamento nos espaços privados.

Sennett (1988) monta o cenário acrescentando que, nesta cultura despojada da crença no público e governada pelo sentimento intimista, as relações sociais podem mobilizar o narcisismo como um modo de organização do indivíduo nesse contexto. O narcisismo seria fruto do resultado combinado do secularismo e do capitalismo na psique. Essa cultura narcísica traz à tona a impossibilidade de sentir e a experiência do vazio não como sintomas psicopatológicos, mas como vivências amplamente difundidas. Como uma imagem extrema do *homo psychologicus*, o narcisista não consegue sentir porque não tem referentes, não tem contato com um outro diferente, mas procura sentido apenas em sua interioridade e parece encontrar somente a “experiência do vazio”. A experiência do *homo psychologicus* foi articulada em torno de sua vida interior, com a exploração de seu arsenal afetivo íntimo. As contribuições desses dois autores, Sennett e Arendt, tornam-se importantes porque mapeiam as conseqüências da ênfase “reativa” na internalidade psicológica, privada de sua adoção como essência do “eu” e do fechamento dos campos da existência apenas para esse espaço, que estaria em oposição antagônica a todos os outros.

A psicanálise, como um elemento da cultura, fez parte desse contexto, e, de certo modo, universaliza essas premissas advindas do processo de interiorização, a idéia do *self* caracterizado por “profundezas interiores”, dotado de uma verdade, uma originalidade e impulsos que estão “dentro” dele mesmo.

Mudanças recentes e a exteriorização

Nas últimas décadas, novas experiências têm se delineado no campo das constituições subjetivas e alterado o solo que serviu de base para a construção dessa idéia de interioridade psicológica. É como se as vicissitudes de um novo cenário social estivessem levando a uma progressiva diminuição do foco na interioridade e avançando no limiar de novas formas de configuração, mais externalizadas. A mudança para a externalidade, porém, que parece estar ocorrendo, não está necessariamente “reeditando” a valorização das trocas e das ações no mundo comum ou uma ênfase na sociabilidade. A externalização aqui referida seria mais parte de um movimento em que a construção das identidades tem se dado com base no visível do corpo- “aparência”, do espetáculo, das metáforas biofísicalistas, movimento em que os sofrimentos dos indivíduos têm girado cada vez mais em torno da insuficiência a esses novos padrões, assim como os prazeres que se oferecem culturalmente se centram no corpo como gerador de imagem e de vários tipos de sensações.

É claro que essa passagem não se dá abruptamente, de modo que o “velho” deixasse de existir para dar lugar ao novo; no entanto, estamos presenciando transformações importantes que coexistem com modelos tidos como anteriores. Nesse contexto, seria possível se falar do progressivo deslocamento de um cenário que valoriza a dimensão da interioridade para uma cultura que vem efetivando uma exteriorização da vida subjetiva, em que as subjetividades têm, cada vez mais, como novas opções de matriz, a imagem corporal externa/visível e

a fruição das sensações físicas (Bezerra Jr., 2000, 2002; Costa, 2004). Assim, no plano individual, novas descrições nos termos de um vocabulário fisicalista vão tornando o entendimento de nossa vida (inclusive nos campos que eram sempre chamados de vida interior) e de sua essência algo que tenderia a se reduzir a um jogo de informações genéticas, a neurotransmissores, etc, dentro de um discurso do qual a ciência seria detentora privilegiada.

Como pano de fundo dessas mudanças, desses novos estilos, costumes de vida e formas de organização social, destaca-se o impacto da especialização flexível, essa forma de o capitalismo neoliberal organizar a produção e a vida dos trabalhadores postos nessa ordem (Fridman, 2000). Conjuntamente, o desenvolvimento das novas tecnologias da informática, da comunicação e da intervenção biológica possibilitam experiências sem precedentes aos sujeitos, como a comunicação virtual, por exemplo.

É assim que as experiências de espacialidade contemporâneas têm ganhado novos parâmetros a partir das tecnologias da virtualidade. Sibilia (2002) destaca o potencial das novas soluções da teleinformática, que estão permitindo a ultrapassagem dos tradicionais limites espaciais – das limitações relacionadas à materialidade do corpo orgânico – na medida em que certas barreiras geográficas já podem ser anuladas sem o deslocamento do corpo. No “ciberespaço”, é possível estar presente, atuante, sem estar, contudo, materialmente presente, sem “ocupar um lugar” determinado no espaço, que marque a existência. Além disso, a ampliação de possibilidades que essa nova realidade oferece parece se traduzir

também em novas possibilidades no campo das subjetividades, com a configuração de subjetividades multiplicadas e os sujeitos podendo “se ver como sendo dois, três ou mais” (Nicolaci-da-Costa & Romão-Dias, 2005).

As transformações que vêm se dando no plano socioeconômico parecem estar dando lugar a novos ideais e a novos jogos de verdade, muitos dos quais têm como foco a questão da saúde. A preocupação com a saúde tem hoje um lugar de destaque tanto na vida pública como na vida privada, sendo assunto cotidiano na mídia em geral. Foi o que levou Sfez (1996) a descrever a utopia da saúde perfeita, numa configuração em que a saúde adquire um valor absoluto, passa a ser um fim em si mesma, uma regra cultural à qual devemos aderir.

O campo de preocupação com a saúde tem se expandido para a preocupação com os *riscos* de não se estar saudável, com as populações de risco e com os comportamentos de risco, seja no plano subjetivo, seja no plano das intervenções em saúde pública. Em todo esse campo aberto do risco, os indivíduos se movem, e espera-se deles que consigam gerenciar os riscos a sua saúde e buscar a anulação da possibilidade de doenças, inclusive através da medicalização irrestrita (Dupas, 2006).

A discussão sobre a importância da noção de risco como elemento cada vez mais presente nos discursos e nas práticas contemporâneas vem sendo feita em vários contextos. É o caso da análise de Beck (1997, 1999) e Giddens (1991) da sociedade de risco, que se refere ao momento do desenvolvimento da sociedade moderna em que os riscos

sociais, econômicos, políticos e individuais não cabem mais nas instituições para o controle e a proteção da sociedade industrial. São as próprias instituições que produzem e legitimam ameaças. A sociedade da aplicação do conhecimento e da técnica é uma sociedade que engendra o perigo, um mundo de alto risco. Essa realidade envolve as conseqüências indesejáveis do processo de modernização autônoma, do desenvolvimento tecnológico, por exemplo, nos riscos ligados às tecnologias genéticas, biotécnica ou na questão ambiental. A questão é ainda intensificada pelo caráter “abstrato” que esses riscos podem assumir.

Sociedade de risco significa: o passado perdeu seu poder de determinação sob o presente. Entra em seu lugar o futuro – ou seja, algo que não existe, algo fictício e construído – como a causa da vida e da ação no presente. Quando falamos de riscos, discutimos algo que não ocorre, mas que pode surgir se não for imediatamente alterada a direção do barco. Os riscos imaginários são o chicote que fazem andar o tempo presente. (Beck, 1999, p. 178)

A ambigüidade da noção de risco, como posta atualmente, está justamente na tendência de proteção e busca de confiança assistida e, ao mesmo tempo, de culto à autonomia e ao “arriscar-se”.

Voltando nosso olhar para o campo da saúde, pode-se compreender como essa dinâmica dos riscos cria novas realidades, novos saberes, cria novos espaços de intervenção e de antecipação e a necessidade de ajuda especializada, além de novas identidades e práticas individuais e grupais, como os “potencialmente doentes”. Parece que a outra vertente da assunção dos riscos é a utopia de uma saúde perfeita, ancorada na

noção de *qualidade de vida*. A evitação das doenças e mais ainda o controle dos riscos à saúde se escorariam na imagem idealizada de um organismo sem falhas, sem mazelas, sem velhice, em um corpo competente de bem-estar e de fruição de sensações, que pode inclusive redimensionar suas influências genéticas. O modo como o foco na idéia de risco tem se dado traz consigo um enfoque nas práticas individuais. O indivíduo passa a ser tido como autônomo e responsável pelos riscos a sua saúde. É o que aponta Ortega (2002) na sua discussão das bio-asceses contemporâneas:

O resultado é a constituição de um indivíduo responsável, que orienta suas escolhas comportamentais e estilos de vida para a procura da saúde e do corpo perfeito e o afastamento dos riscos. O auto-aperfeiçoamento individual tornou-se um significativo privilegiado por meio do qual os indivíduos exprimem sua autonomia e se constituem num mundo competitivo. Através das numerosas práticas bio-acéticas, o indivíduo demonstra sua competência para cuidar de si e constituir sua identidade. (p. 156)

As formas atuais de ascetes (bio-ascetes) e os respectivos processos de subjetivação (bio-identidades) se diferenciam das ascetes clássicas por estarem centradas exclusivamente no corpo e no seu controle, por não constituírem mais exercícios de liberdade. Hoje, para se atingir e manter os ideais traçados pela utopia da saúde (boa forma, aparência de saúde etc.), a vigilância e a acese constante de si implicam uma disciplina acentuada, voltada sobretudo para o corpo.

Nesse contexto de cultivo da saúde e do corpo perfeitos, disseminam-se estereótipos

estigmatizantes das figuras que fogem da norma: gordos, idosos, doentes, tipos que vão sendo cada vez mais associados a um fracasso pessoal. Ortega (2002) acrescenta ainda que o consumismo generalizado da nossa sociedade vai se adequando perfeitamente à lógica do culto do corpo e da aparência. No entanto, ressalva que, de fato, o que está em jogo nessa disciplina é mais uma ilusão de saúde do que a saúde propriamente. “A aparência é o que conta, como testemunham a longa lista de doenças decorrentes da procura do corpo perfeito” (p. 163). A imposição da aparência e da “exibição” não deixa escapatória ao indivíduo, apenas a submissão à norma, a vontade de adaptação e de conformidade como modo de se proteger. Segundo Ortega, é assim que a acese se torna disciplina e se despolitiza, se desvincula das práticas de liberdade; afinal, em última instância, é unicamente a aparência e o corpo que essas práticas objetivam.

Sobre essa questão do culto da aparência, Birman (2001) acrescenta um outro ângulo na discussão a partir da tematização da cultura da imagem e da estetização da existência. A estetização da existência representa a primeira parcela do autocentramento contemporâneo, na qual o que importa para os indivíduos é a exaltação de si mesmo. Desse modo, a estetização do eu se associa à cultura da imagem – da mídia e dos meios de comunicação de massa – instrumentalizando a exibição desses indivíduos, que procuram exacerbadamente a glorificação e a constituição de suas imagens nesses meios. “Na cultura da estetização do eu, o sujeito vale pelo que parece ser, mediante as imagens produzidas para se apresentar na cena social” (Birman, 2001, p. 167).

Cria-se, então, uma cultura do espetáculo, em que a exibição e a performance tomam o lugar de destaque; portanto, surge novamente a questão da exteriorização das matrizes de identidade, já que essas demandas de espetáculo e performance seriam, segundo Birman, modos de os sujeitos existirem na exterioridade, gozando com a admiração provocada no olhar do outro. A nova modalidade valorizada de autocentramento da subjetividade se desloca, assim, para um excesso de exterioridade, que faz a noção de interioridade perder o poder de definir o ser dos sujeitos. Recolocam-se também os limites entre eu e outro e a importância do corpo.

A ascendência do lugar do corpo para as subjetividades contemporâneas vem sendo objeto de constantes tematizações e debates (Andrieu, 2003; Birman, 2001; Ortega, 2002). Quando o corpo passa a ser matriz da identidade pessoal, ou sinônimo de self, quando o mundo interno e a interioridade do indivíduo “são deslocados para o corpo; a alma se torna uma relíquia, e descrições fisicalistas são adotadas na explicação de fenômenos psíquicos” (Ortega, 2002, p. 167). Quanto a esse ponto, Andrieu (2003) afirma que o corpo é hoje mais do que o objeto cultural dos sujeitos, é a matéria identitária disponível, que será decorada, inscrita, reformada e formada. Entretanto, esse culto do corpo e da aparência externa não está mais apoiado em um sentido individualista hedonista, pois há uma modificação mesmo na definição da existência humana. A essa somatização da subjetividade, Ortega levanta ainda uma crítica: o lugar do outro, o da sociabilidade, continuaria se perdendo. O indivíduo somático se desinteressa e desconfia dos outros, do mundo, não tenta mais agir no mundo nem mantém a idéia de transformá-

lo em favor de ideais comuns. O que vai ser modificado e transformado é o seu corpo, espaço que resta agora à criação.

O corpo enquanto corpo vivo também está no centro de discussões recentes da ciência e dos saberes tecnológicos. Prescrições e modelos de conduta para o corpo são oferecidos e supostamente baseados nas últimas descobertas dos especialistas. Contribui para esse arranjo o fato de a ideologia da ciência ter se tornado um discurso totalizante, que possui grande força persuasiva e que toma o lugar de destaque que antes era ocupado pela religião ou pela política. Parece que há uma necessidade cada vez maior de agir segundo as “recomendações” das últimas pesquisas científicas, na alimentação, no sono, no sexo, no trabalho etc., mesmo com todas as contradições que muitas vezes apresentam entre si. Outro elemento da cultura atual que reforça essas tendências é o acentuado desenvolvimento tecnológico que vem, num curto período de tempo, transformando as realidades e modificando o quadro das visões de mundo vigentes. Esse é o caso, por exemplo, das biotecnologias, que adquirem expressividade por situar-se nas práticas de vida e por tentar circunscrevê-las, posicionando-se no centro de novos saberes e poderes.

Na sua descrição das bioidentidades contemporâneas, Andrieu (2003) agrega àquela discussão do cultivo do corpo/aparência as novas práticas advindas da biotecnologia e da genética, que têm como eixo o corpo vivo e que modificam, reformulam e até criam novas matérias vivas. Ele usa então o termo biosubjetividades para falar dessas construções de si baseadas no corpo vivo, que o utilizam como matéria

identitária. Esse sujeito corporal, empenhado em pôr em prática, no corpo, os seus ideais, acredita que a plena disponibilidade de suas capacidades materiais seria suficiente para o exercício de sua subjetividade.

É assim que Andrieu (2003) cria o termo *somaphore* para falar da formação de um “corpo-sujeito que encarna um ideal normativo pela formação, na matéria mesma, de um desenho bio-cultural” (p. 10), ou seja, não se trata apenas da lógica da aparência, de decorar e inscrever a superfície corporal ao desenvolver uma “exterioridade inter-individual”. O *somaphore* também está envolvido nas modificações, nas criações de corpos inéditos até mesmo no plano da espécie. O “corpo-sujeito” ou “pele-eu”, como afirma o autor, investe as suas partes como forma de se reconhecer na matéria, mas também pode ser entendido como um “corpo-objeto”, uma superfície que se esgota exprimindo inteiramente a subjetividade. De todo modo, está em jogo aqui – seja como imposição, como assujeitamento, seja como criação – a utilização do que antes era tido como limite do externo: o corpo, como fonte privilegiada das construções subjetivas e identitárias.

Para o jogo das novas identidades e práticas individuais e grupais que estão surgindo a partir das novas verdades genéticas, Rabinow (1999) propôs o nome biossociabilidade. Um aspecto importante que o surgimento da biossociabilidade levanta refere-se ao impacto que essas novas regras de compreensão, essas verdades genéticas, estão causando nos processos de constituição subjetiva, no arsenal que oferece às construções de narrativas do eu. Como afirma Rabinow (1999), o sujeito da biossociabilidade “não

será portador de *nenhuma profundidade*. Não há absolutamente nenhum sentido em se procurar o significado da falta de uma base de guanina, porque isso não tem significado algum” (p. 147). O discurso corrente da biossociabilidade é um discurso material até mesmo quando é ambiental. Identidade, sentido individual, causação subjetiva, tudo isso vai sendo deslocado e descrito sobre uma forma que não possui profundidade nem interioridade psicológica. Em relação aos atributos historicamente referidos à ordem do psiquismo – significação, desejo, etc. – tanto a retórica da aparência quanto o discurso da genética podem ser vistos como uma exteriorização. Apesar de o discurso genético poder aparentar um “aprofundamento” rumo ao núcleo da vida, ele se dá através de uma objetificação, que se contrapõe à interioridade psicológica.

Nesse contexto mais amplo em que a saúde perfeita e a aparência de saúde são exaltadas como a *imagem* a que se deve chegar, em que há uma hierarquização moral de atributos físicos, as subjetividades vêm se apoiar, cada vez mais, na exterioridade da aparência e da imagem corporal, e cada vez menos na interioridade psicológica, nos “segredos” e idiosincrasias individuais. É o que nos permite falar de um movimento rumo à exteriorização da vida subjetiva nos dias de hoje.

Um outro fator que se agrega a esses na caracterização da externalização das identidades é a aderência crescente que os modelos fisicalistas-reducionistas têm alcançado na vida dos indivíduos. É junto a esses modelos que a medicalização da vida vem se tornando um fenômeno generalizado e colocando problemas particulares à

psiquiatria. A lógica da grande saúde e da aparência dá vazão à esperança de se livrar de todo sofrimento psíquico através dos medicamentos do espírito. Essa conjunção tem levado alguns autores como Ehrenberg (1998) e Rodinesco (2000) a falar de uma mudança de paradigma, em que o conflito tem perdido força frente às idéias de fracasso e desempenho falho. O campo da psicanálise também vem sendo “invadido” e “atacado” por essa idealização do bem-estar e da saúde, e tem como novo modelo antagônico o uso indiscriminado dos “medicamentos do espírito”, como afirma Rodinesco (2000): “Entre o medo da desordem e a valorização da competitividade baseada unicamente no sucesso material, muitos são os sujeitos que preferem entregar-se voluntariamente a substâncias químicas a falar de seus sofrimentos íntimos” (p. 30). Tornando-se um modelo ideal, a saúde também é exibida como um bem, um espetáculo, valorizando-se muito mais os cuidados com a aparência de saúde e relacionando-os com a beleza estética. Essa parece ser uma das referências que se deslocam para um campo mais externalizado.

As experiências de sofrimento e o sofrimento psíquico dos indivíduos, nesse cenário, vão também se reconfigurando. Se antes, por quase todo o século XX ou nos domínios da psicanálise, o sofrimento era experimentado como conflito interior, agora o seu local privilegiado de aparição seria o campo das performances físicas ou mentais falhas. Sofrimento é sinal de disfunção, de insuficiência, e sua mais emblemática forma de manifestação seria a depressão. Partindo da noção de depressão e de sua grande disseminação enquanto uma categoria médica e também socio-cultural, Ehrenberg

(1998) investigou os modelos negativos de subjetividade que ela está engendrando. Nesse sentido, ele consegue apontar uma série de regras culturais que moldam o estilo de sujeito que é positivamente valorizado na atualidade. Os imperativos de desempenho e iniciativa individual ganham força inclusive com a noção de motivação, hoje já normatizada. Como a ação se individualizou, tornou-se responsabilidade apenas do agente que a realiza, e assim a iniciativa dos indivíduos se torna um critério fundamental para a valorização das pessoas. Em conseqüência, os sintomas reunidos em torno da depressão assumem também um papel de destaque.

Ligados a essa injunção da iniciativa, outros fatores são apontados por Ehrenberg (1998) como motores das mudanças na individualidade e de seus limites:

Qualquer que seja o domínio tomado (empresa, escola, família), o mundo mudou de regras. Elas não são mais obediência, disciplina, conformidade à moral, mas flexibilidade, mudança, rapidez de reação, etc. ...Essas transformações institucionais dão a impressão de que cada um, inclusive o mais humilde e o mais frágil, deve assumir a tarefa de tudo escolher e tudo decidir. (p. 236)

Esse novo direito/dever de escolher sua vida, de tornar-se si mesmo, no momento em que declinam as separações entre permitido e proibido, possível e impossível, cria uma série de problemas para a individualidade colocada nesse movimento, inclusive problemas quanto aos limites de sua ordem interna.

O argumento de Ehrenberg (1998), portanto, conduz à conclusão de que, apesar dos

benefícios que a emancipação pôde ter trazido, fazendo-nos perder os dramas da culpabilidade e da obediência, ela trouxe também outros tipos de problemas ligados à responsabilidade e à ação. E é nesse deslocamento que ele vê a ascendência da depressão sobre a angústia neurótica. A face negra de tudo poder escolher seria a depressão, a "fadiga de ser si". "Em um contexto onde a escolha é a norma e a precariedade interna o preço, essas patologias compõem a face sombria da intimidade contemporânea" (p. 293).

Seguindo essa trilha, Ehrenberg e também Rodinesco traçam a característica fundamental das novas figuras da individualidade: estas não são mais regidas pelo conflito. O conflito está perdendo sua produtividade tanto no âmbito íntimo ou psicológico quanto no campo político. Essa abrangência dos conflitos era característica da modernidade, dos modos de vida democráticos. Como Rodinesco (2000) aponta, a sociedade atual

quer banir de seu horizonte a realidade do infortúnio, da morte e da violência, ao mesmo tempo procurando integrar num sistema único as diferenças e as resistências. Em nome da globalização e do sucesso econômico, ela tem tentado abolir a idéia de conflito social. (p. 16)

Os novos modos de experiência política estão se dando mais nas bases da parceria e da mediação. Esses novos arranjos e a ênfase na personalidade depressiva parecem indicar o crescimento do processo de desconflitualização na psiquiatria e na sociopolítica.

Há, no entanto, uma diferença entre os posicionamentos desses dois autores frente a essa questão da perda de importância do

conflito. Enquanto Rodinesco parece muitas vezes assumir um tom nostálgico-crítico, ou ao menos manter a importância do conflito como conceito operador chave, quando afirma, por exemplo, que o mal-estar que estamos tentando suprimir retornará sob outras formas, Ehrenberg (1998), apesar de crítico, não busca lamentar o que já se acha perdido por acreditar que ainda estejamos intelectualmente presos a uma perspectiva rígida do sujeito conflitual, e supõe que somente nos desvinculando um tanto dela poderemos ser úteis “para pensar os novos problemas da pessoa e nos esclarecer nós mesmos, para inventar nosso futuro” (p. 293).

De todo modo, o que se destaca dessa configuração atual é que, à antiga experiência de conflito como modelador de sofrimento psíquico e da própria subjetividade, se sobrepõe a experiência de vazio, de fracasso e também de déficit. Isso se relaciona com a já mencionada cultura fiscalista objetivante, que fala cada vez menos em culpabilidade e sentido íntimo. O apego crescente às causalidades tidas como externas ao psíquico – genes, neurônios, hormônios, etc – tem levado ao uso de sistemas comportamentais, que têm pouca ou nenhuma ligação com algo da interioridade psicológica, ou até com a subjetividade. Esse foi, por exemplo, o percurso empreendido pelas seguidas modificações no sistema oficial de classificações da psiquiatria.

São os próprios parâmetros de percepção do normal e do patológico na vida subjetiva que estão se modificando, na medida em que também se refazem as noções de saúde, de vida e que se incorporam novas matrizes de classificações como o risco. Há uma mudança

na clínica da atenção sobre um terreno em que têm lugar o conflito, a culpabilidade e a angústia, para um espaço em que os traçados são a insuficiência, o vazio, a compulsão. Tudo isso leva a um entendimento diferente da psicopatologia, que parece agora se tratar mais de um problema de identidade do que de um problema de identificação com as imagens parentais ou com papéis sociais bem definidos (Ehrenberg, 1998). As questões e problemáticas da identidade parecem estar ganhando terreno também pelas perdas crescentes dos grandes referenciais sólidos, religiosos, sociais ou utópicos.

A clínica, então, tem que lidar, atualmente, com a mudança nos seus sujeitos, em suas queixas e modos de vida e, portanto, de certo modo, também tem que repensar sua grade de observação teórica. Isso parece ser o que nos sugere Costa (2000):

A clínica, nas duas últimas décadas, pelo menos, começou a dar sinais de mudança. Em vez dos dilemas referidos ao “recalque” das pulsões sexuais genitais ou pré-genitais, ou da agressividade sexualizada, outras queixas se fazem ouvir: como ser um “vencedor” e não um “perdedor”?; por que tenho tudo o que quero e nada me contenta?; por que sou tão compulsivo em matéria de droga, sexo e credcard?; por que não consigo emagrecer e fazer exercícios para me tornar mais belo ou desejável? (pp. 12, 13)

Com todo esse remanejamento, parece que é a questão das modificações nos limites do eu que vem ganhando peso. Nesse deslocamento, a noção de internalidade x externalidade parece estar situada em um lugar privilegiado para as discussões atuais sobre o sujeito e sua saúde mental. Longe

de tentar re-entronizar a interioridade ou de lamentar, nostalgicamente, a sua perda, o caminho seria o de discutir sobre as novas configurações de forma positiva, buscando problematizar, inclusive, os modos de descrever essa localização subjetiva que temos adotado.

É nesse sentido que as discussões sobre internalismo e externalismo na construção da vida subjetiva são de fundamental importância para as proposições sobre as subjetividades contemporâneas e para as possibilidades de entendimento do sofrimento dos sujeitos nesse contexto.

Julia Coutinho Costa Lima

Professora da Faculdade Integrada do Recife,
Mestra em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social/ UERJ

Endereço para envio de correspondência:

Rua Bernardino Soares e Silva, 70, sala 301 Espinheiro, Recife-PE.
E-mail: juliacoutinho@click21.com.br

Recebido 01/02/2008 Aprovado 18/07/2008

Referências

- Andrieu, B. (2003). *Le somaphore, naissance du sujet biotechnologique*. Bélgica: Sils Maria asbl Éditions.
- Arendt, H. (1993). *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Ariès, P. (1981). *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: LTC Editora.
- Beck, U. (1997). A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In U. Beck, A. Giddens, & S. Lash, *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Ed. da Universidade Estadual Paulista.
- Beck, U. (1999). *O que é globalização? Equívocos do globalismo: respostas à globalização*. São Paulo: Paz e Terra.
- Bezerra Jr., B. (2000). A retomada do futuro: Tempo e utopia na subjetividade contemporânea. In Jobim, S. & Souza (Eds.). *Mosaico, imagens do conhecimento*. (pp. 81-95). Rio de Janeiro: Ed. Rios Ambiciosos.
- Bezerra Jr., B. (2002). O ocaso da interioridade e suas repercussões sobre a clínica. In C. A. Plastino (Org.), *Transgressões*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Birman, J. (2001). *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Corbain, A. (1991). O segredo do indivíduo. In M. Perrot (Org.), *História da vida privada. Vol. 4: Da Revolução Francesa à 1ª Guerra*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Costa, J. F. (2000). Playdoier pelos irmãos [Prefácio]. In M. R. Kehl (Org.), *A função fraterna* (pp. 7-30). Rio de Janeiro, Relume-Dumará.
- Costa, J. F. (2004). *O vestígio e a aura, corpo e consumo na moral do espetáculo*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Dewey, J. (1948). *La experiencia y la naturaleza*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dupas, G. (2006). *O mito do progresso, ou o progresso como ideologia*. São Paulo: Ed. UNESP.
- Ehrenberg, A. (1998). *La fatigue d'être soi, dépression et société*. Paris: Editions Odile Jacob.
- Elias, N. (1989). *O processo civilizador: uma história dos costumes*. (Vol. 1). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Elias, N. (2001). *Norbert Elias por ele mesmo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Fridman, L. C. (2000). *Vertigens pós-modernas: configurações institucionais contemporâneas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Gay, P. (1990). *A experiência burguesa – da Rainha Vitória a Freud: a paixão terna*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Giddens, A. (1991). *Conseqüências da modernidade*. São Paulo: Ed. da UNESP.
- Nicolaci-da-Costa, A. M., & Romão-Dias, D. (2005). Eu posso me ver como sendo dois, três, ou mais: algumas reflexões sobre a subjetividade contemporânea. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 25(1), 70-87.
- Ortega, F. (2002). Da ascese à bio-ascese ou do corpo submetido à submissão do corpo. In M. Rago, L. L. Orlandi, L. L., & A. Veiga-Neto A. (Orgs.), *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzchianas*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Perrot, M. (1991). *História da vida privada. Vol. 4: Da revolução Francesa à 1ª Guerra*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Rabinow, P. (1999). Artificialidade e iluminismo: da sociobiologia à biosociabilidade. In *Antropologia da razão: ensaios de Paul Rabinow*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Rodinesco, E. (2000). *Por que a psicanálise?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Sennet, R. (1988). O declínio do homem público: as tiranias da intimidade. São Paulo: Companhia das Letras.
- Sfetz, L. (1996). *A saúde perfeita. Crítica de uma nova utopia*. São Paulo: Edições Loyola.
- Sibilia, P. (2002). *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Taylor, C. (1997). *As fontes do self*. São Paulo: Edições Loyola.
- Weber, M. (1967). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira.