

A construção da subjetividade contemporânea e sua relação com a depressão

The construction of contemporary subjectivity and its relation to depression

*Claudia Rodrigues Pereira**

Resumo: O artigo destaca as transformações subjetivas que estão intimamente relacionadas com o aumento das formas contemporâneas de depressão. Partimos de leituras que privilegiam o declínio da força normativa das grandes narrativas que serviam de guia moral para a construção da subjetividade moderna e que evidenciam as mudanças na relação do sujeito com o corpo e com o cuidado de si, tomando-as como elementos fundamentais na formação das antinomias psicológicas atuais. As transformações estão associadas à passagem do homem moderno para o homem pós-moderno, que se caracteriza pela busca de satisfação extremamente orientada em direção ao prazer e a estímulos sensoriais em detrimento do aperfeiçoamento sentimental.

Palavras-chave: Depressão, distímia, subjetividade contemporânea, cultura somática.

Abstract: *The article highlights the subjective transformations that are closely related to the increase of contemporary forms of depression. We start by referring to readings that, first, focus on the decline of the normative power of great narratives that once served as moral guidance for the construction of modern subjectivity and, second, that give prominence to the changes in the relation between the individual and his body and self-care, assuming those changes as essential elements in the formation of current psychological antinomies. Such changes are associated with the shift from modern man to post-modern man, whose satisfaction is extremely oriented to pleasure and sensorial stimuli at the expense of sentimental refinement.*

Keywords: *Depression, dysthymia, contemporary subjectivity, somatic culture.*

* Psicóloga, psicanalista, especialização Psicologia Clínica/PUC-Rio, especialização Psicogeriatría-Centro de Demência e Alzheimer/IPUB-UFRJ, mestre Saúde Coletiva/UERJ, participante/CPRJ (Rio de Janeiro-RJ-Brasil).

Prólogo

Há quase quatro décadas, as depressões vêm ocupando um lugar central no cenário social, na clínica e nos meios de comunicação. Estados da alma como tristeza, tédio e desânimo vêm perdendo lugar na cultura e no vocabulário atuais, passando a ser compreendidas como depressão. Congressos, artigos e fóruns de discussão sobre o tema proliferam à medida que a depressão assume, segundo Ehrenberg (1998), um caráter epidêmico na sociedade ocidental contemporânea. Na clínica psicanalítica, os estados recorrentes de vazio e inadequação são, para muitos profissionais, um sinal de que a depressão tornou-se o grande mal da virada do milênio.

Que a depressão ocupe um lugar de destaque na cena contemporânea parece unânime entre psicanalistas e psiquiatras. Mas uma discordância recai sobre as causas dessa centralidade. Ao analisar os vários discursos sobre as formas contemporâneas de depressão, Wanderley (2000) revela a disparidade e a heterogenia na compreensão do campo das patologias mentais. Entre os psicanalistas distinguem-se claramente duas concepções, uma de base estruturalista e outra contextualista. Segundo o autor, as duas abordagens convergem em relação à opinião de que, tanto o alarde em torno do tema, quanto os abusos do uso do termo “depressão” devem-se, em grande parte, à psiquiatria biológica e aos interesses da indústria farmacêutica.¹ Mas, enquanto os estruturalistas têm uma visão universalista da depressão e não acreditam que o aumento da ocorrência das depressões seja um “sinal dos tempos”, os contextualistas enfatizam a relação entre as condições culturais e o crescimento das depressões.

Para os primeiros não existe uma maior incidência das depressões e sim uma proliferação de diagnósticos, devido à invasão na mídia de uma linguagem fiscalista que impregna o imaginário social. De acordo com Quinet (*apud*

¹ Pesquisas estatísticas demonstram que a depressão é hoje o diagnóstico psiquiátrico mais realizado no mundo e os antidepressivos estão entre os remédios mais consumidos. A profusão de diagnósticos e de matérias na mídia mostra o uso abusivo e indiscriminado do termo. Com o intuito de tornarem-se mais universais e menos passíveis de discordâncias, as diretrizes diagnósticas dos manuais psiquiátricos adotaram uma posição de “neutralidade teórica” centrando-se nas manifestações dos sintomas, nos comportamentos, e não nas subjetividades. Determinados pela sintomatologia, os diagnósticos psiquiátricos tornam-se mais abrangentes, incluindo uma gama muito maior de “distúrbios” e “disfunções”. Assim, um número maior de pessoas se “encaixa” em algum tipo de diagnóstico. As consequências para a sociedade, somadas a outros fatores da cultura, estão relacionadas à criação e à adesão de *bioidentidades*, sobre as quais falaremos no primeiro capítulo.

WANDERLEY, 2000), a depressão advém de uma dor inevitável, que não pode ser dissociada da existência humana. Trata-se de um afeto constitutivo e transhistórico, associado ao vazio estrutural e não produzido culturalmente.²

Para os contextualistas, a forma que o sofrimento humano assume modifica-se de acordo com as transformações na formação das subjetividades, que estariam, por sua vez, intimamente relacionadas com os preceitos culturais. Desta perspectiva, o aumento das depressões é tributário de mudanças na sociedade ocidental, que vêm intensificando a construção de novos ideais e valores, no sentido de uma “destraditionalização”. Vivemos um momento de descrença nos clássicos referenciais transcendentais, que tinham a função de assegurar o sentido da nossa existência, numa linha contínua entre o passado e a posteridade. Nossas verdades não são mais eternas e imutáveis e há uma ‘crise de autoridade’ dos preceitos éticos até então providos pela tradição.

Para admitir o alcance subjetivo dessas transformações não precisamos desconsiderar a influência do mercado farmacológico ou a força da mídia em “criar” novas patologias. Também não desconsideramos a dor inevitável da finitude e da falta de sentido que nos determina, esse afeto transhistórico de que nos fala Quinet (2002). De acordo com Lipovetsky (1983), na *era do vazio*, como caracteriza a vida na pós-modernidade, a “crise” nos sentidos que atribuíamos à nossa existência vai nos expô-lo mais diretamente à dor do vazio. E, para alguns indivíduos, o vazio assume a forma de apatia, desânimo, tristeza, falta de sentido de si e de perspectiva de vida.

Devemos, contudo, atentar para o fato de que não é a sociedade que adoece o indivíduo. Para os autores que compartilham deste pensamento, a discrepância entre os ideais de satisfação e as possibilidades de realização destes é que estaria na base da formação de novas patologias.

As crescentes depressões diferenciam-se daquelas descritas pela psiquiatria até a metade do século vinte e na tradição psicanalítica. Ao lado das depressões agudas e da melancolia destaca-se uma forma de depressão branda, cujo humor com características distímicas tende a dotar todos os aspectos da vida de um tom empobrecido e de desesperança, além de ser menos flutuante do que nas depressões profundas. Apesar de serem mais leves do ponto de vista do comprometimento dos vínculos, do embotamento afetivo e da realização de tarefas, esses estados depressivos são fortemente marcados

²Essa compreensão provém da leitura estruturalista da psicanálise que tem em Lacan seu grande colaborador. Ver: em QUINET, Antonio (Org.), *Extravios do desejo: depressão e melancolia*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2002.

pelo empobrecimento das narrativas pessoais, pelo sentimento de vazio, de cansaço, pela desvalorização da representação de si e por uma relação de opacidade com o mundo.

Quando falamos em depressões contemporâneas não é, portanto, apenas a uma localização temporal que estamos nos referindo, mas às formas de depressão produzidas no seio de uma sociedade em plena transformação socio-cultural e, em cuja manifestação, podemos reconhecer os traços peculiares dessas mudanças que se operaram na cultura ocidental (instituições normativas, ideais, consumo, economia, tecnologia, entre outros) no século XX.

Ao perder a certeza de um mundo futuro, o homem moderno foi arremessado para dentro de si mesmo, e não ao encontro do mundo que o rodeava; longe de crer que esse mundo fosse potencialmente imortal, ele não estava sequer seguro de que fosse real (ARENDDT, 1958, p. 333).³

1.1 A construção da identidade moderna

A história da modernidade, no plano da subjetividade, confunde-se com a própria construção da noção de identidade. De uma subjetividade centrada nos clássicos princípios transcendentais, passamos pela construção de valores imanentes de conduta e chegamos à subjetividade calcada na valorização das experiências psicológicas que caracterizam o “Homem psicológico” do final do século dezanove⁴. Segundo Figueiredo (1996), a modernidade conheceu um novo modelo de construção da identidade baseado na vida íntima, na valorização dos sentimentos, da espontaneidade e na busca do “verdadeiro eu”.

Por toda a antiguidade até fins do Antigo Regime, o sentido da existência humana era assegurado por princípios transcendentais, por assim dizer “objetiváveis”, considerados naturais e, portanto, inquestionáveis. As subjetividades estavam atreladas ao lugar que ocupavam socialmente, aos papéis desempenhados, ao que era necessariamente visível. Esses lugares sociais não eram construídos e sim herdados. O pertencimento do sujeito era assegurado pela linhagem da família, pela suas atribuições, pelo local de nascimento, fatores esses determinados por uma hierarquia “natural”, enfim, por condições seguras e imutáveis. A relação entre identidade e papel social era reforçada pela

³ ARENDDT, Hannah. (1958). *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 333.

⁴ Sobre a construção do “homem psicológico”, ver FIGUEIREDO, Luis Cláudio. *A invenção do psicológico: quatro séculos de subjetivação*. São Paulo: Educ/Escuta, 1996.

valorização da conduta social e da contenção dos impulsos, assim como do refinamento dos gostos e hábitos.⁵

De acordo com Figueiredo (1996), ao longo de quatro séculos (XVI à XIX) importantes transformações em praticamente todas as dimensões da vida, desde regimes políticos, econômicos, aspectos morais, relação com o corpo, religião, trabalho, crenças, tecnologia, família, relações sociais a aspirações de diversas ordens, forjaram uma nova subjetividade. Segundo o autor, o modelo de identidade predominante da modernidade, tal como constituída em fins do século dezanove, foi feito, principalmente, da relação entre três grandes polos de ideias – liberalismo, romantismo e regime disciplinar – que durante anos fortaleceram-se em alguns aspectos, anularam-se em outros e criaram pontos de tensão, formando diferentes vetores de mudanças.

Ao polo do liberalismo pertencem os valores e práticas do individualismo. No plano da subjetividade “temos, então, como ideal, o reinado do “eu” soberano com identidades nitidamente delimitadas, autocontidas, autodominadas e autoconhecidas” (FIGUEIREDO, 1996: 150). Pensar em termos de eficiência, interesse e utilidade pertencia também à esfera da tradição liberal. O liberalismo influenciou principalmente o sistema econômico no Ocidente. Na esfera política uniu-se ao racionalismo, que aos poucos substituiu a tese original do pensamento liberal centrada nos direitos naturais do indivíduo, pela ênfase nas consequências da intervenção do poder público em prol da felicidade coletiva, valorizando o bem-estar da maioria em detrimento da garantia do direito individual.

Ao polo do romantismo, segundo Figueiredo,

pertencem os valores da espontaneidade impulsiva, com identidades debilmente delimitadas, porque atravessadas pelas forças da natureza, da coletividade e da história, que se fazem ouvir de dentro e não são impostas pelos hábitos e pelas conveniências civilizadas (*Ibid*: 151).

A potência destas forças de origens pré-pessoais, pré-rationais e pré-civilizadas do eu, coloca em risco os limites da unidade identitária, que é então marcado por crises, experiências de desagregação, adoecimento, loucura e morte.

A interioridade construída desde o século dezessete fazia crescer na Europa a valorização de um espaço subjetivo no qual as emoções e a vida autêntica

⁵ Ver: ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*: volume 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

podiam ser cultivadas. Era o princípio da construção de um modelo de identidade ancorada no mundo interno e na espontaneidade, que a burguesia em ascensão passava a valorizar. Mas, em um primeiro momento, esse “verdadeiro eu” deveria permanecer oculto aos olhos alheios, protegido pela ordem social estabelecida. Até o século dezoito, “os movimentos de exteriorização do privado não se constituíam como uma ameaça à ordem. Através da música, das óperas e da literatura, a vida privada começava a se fazer presente na cena pública. Apesar disso, no campo público, o das ações políticas, continuava a imperar a ordem absolutista e a obediência ao soberano.” (*Ibid*; 108). Por influência do pensamento liberal, havia uma clara separação entre as esferas pública e privada, na qual, na primeira, reina a lei, o decoro e a racionalidade, enquanto à privacidade caberia a liberdade individual, livre da interferência alheia. Assiste-se a uma aliança entre lei e decoro social por um lado e liberdade e privacidade, por outro.

O direito à “liberdade de opinião, a atenção das almas sensíveis aos seus estados de espírito, a elaboração de formas do cuidado de si e de singularização” (*Ibid*: 129), conquistadas da Revolução burguesa e da ideologia liberal estavam autorizadas por essa cisão harmoniosa. Nas relações familiares, atividades domésticas, convicções religiosas e outras práticas privadas, a liberdade era garantida sob um regime de tolerância moderada e vigiada.

A Revolução burguesa é um processo histórico longo, em que o capitalismo se torna hegemônico nas formações econômicas e sociais, mas que completa seu domínio com a tomada do poder político. Com a ascensão econômica e consciente de seus interesses, a burguesia passa a criticar o Antigo Regime em relação aos privilégios concedidos ao clero, à aristocracia feudal e à intervenção do poder absolutista na economia.

Em relação às subjetividades, uma convergência de fatores, que culminaram com a formação de instâncias críticas baseadas na interioridade e na espontaneidade dos sentimentos, fez com que os indivíduos oitocentistas lançassem severas críticas contra a sociedade de corte, que seguia a lógica da contenção dos impulsos, autodomínio e modelação de condutas. De acordo com Costa (2004), os novos padrões afetivos justificavam o repúdio aos modelos de expressão social baseados na etiqueta e no decoro, considerados impessoais e artificiais.

Segundo Foucault (2006 [1975]), a burguesia nasce como primeira classe normativa da história. O Poder Soberano, que reinava antes da ascensão da burguesia, independia da internalização de normas e leis; era um poder sagrado e não normatizado. Com o declínio do sagrado e da soberania do Rei, as

pessoas começam a auto-engendrar-se na lei a partir do que concebem como valores. O sentido da vida, que era dado por Deus, torna-se plural e determinado por valores imanentes. O crime, que antes não era cometido por medo da punição externa, passa também a ser evitado por medo da punição interna. A culpa começa, não só a fazer parte das relações, como torna-se imprescindível à constituição da subjetividade. Temos aqui a valorização da internalidade como primeiro passo na construção da subjetividade moderna.

O homem moderno presenciou, portanto, a derrocada da ideia de que o Divino respondia a todas as questões humanas. Três *golpes narcísicos*, como resalta Freud⁶, foram determinantes para a desestabilização das principais crenças humanas. Em primeiro lugar, a teoria da evolução de Darwin rebaixou o homem à condição de animal, sendo parte de uma cadeia evolutiva e não 'feito à imagem e semelhança de Deus'. Depois, a revolução copernicana fez recolher nossa morada à sua insignificância ao afirmar que a Terra não é o centro do Universo.

Com o declínio do Sagrado e o desencantamento do mundo, o homem passa a se ancorar nas instituições criadas a partir de valores imanentes, que serviam agora para a manutenção da ordem, como o Estado, a Família⁷, às Leis do mercado econômico e o Trabalho. Com a ascensão da burguesia, um primeiro deslocamento se faz na identidade que, de uma questão de atribuição e herança, passa a ser determinada pela realização individual.

Conforme as experiências privadas iam conquistando os espaços públicos, novos hábitos sociais, como viagens e encontros sociais, afrouxavam os vínculos convencionais da cotidianidade.

De acordo com Figueiredo,

Os românticos criaram uma noção de individualidade, ou melhor dizendo, de personalidade, não mais definida pelo isolamento e pela privacidade nem pela identidade social, mas pela capacidade de se autopropulsionar, autodesenvolver, de criar..." (FIGUEIREDO, 1996: 144).

Essa liberdade, compreendida como auto-engendramento e autonomia, implicava tanto a busca de uma personalidade singularizada – tornar-se o que verdadeiramente se é – quanto o abandono das identidades convencionais e a contestação de papéis e máscaras sociais.

⁶ Ver FREUD, S. (1917) *Fixação em traumas*: o inconsciente (Conferência XVIII). Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Obras Completas, 16). p. 336.

⁷ Segundo LIMA, R. (2005), uma leitura de LASH, C. informa que a família torna-se, a partir de meados do século vinte, apenas um refugio afetivo, sem função moral.

No século dezanove a harmoniosa relação entre as esferas pública e privada não resistiu à valorização da liberdade de consciência, à independência da razão e à autenticidade dos afetos. No mesmo século, pode-se identificar ainda o início de uma sociedade organizada pelo regime disciplinar. De acordo com Foucault (2006 [1975]), trata-se de uma ordem que cresce em detrimento do poder absolutista e em substituição ao poder sacralizado, exercendo-se através de tecnologias de poder que imputavam às instituições as tarefas de manipular, controlar, vigiar e punir.⁸

Segundo Figueiredo,

Neste regime, o estado e suas agências educacionais, corretivas, sanitárias e militares assumem novas funções; da mesma forma a família deixa de ser o espaço da liberdade privada, em contraposição às regras do espaço público, para se converter, ela também numa agência disciplinadora destinada a, simultaneamente, individualizar e normatizar suas crianças, jovens e adultos (FIGUEIREDO, *op. cit.*: 135).

As práticas disciplinares somam-se ao liberalismo e ao movimento romântico como um terceiro vetor no processo de constituição do homem moderno; coercivas por um lado, mas doadoras de identidade por outro. A partir da segunda metade do século dezanove, uma cultura individualista, aqui e ali, passa a se expressar nos comportamentos, para além do domínio econômico. Entre seus indícios Lipovetsky destaca:

A busca do bem estar e dos gozos materiais já assinalada por Toqueville, a multiplicação dos ‘casamentos de inclinação’ decididos por amor, o gosto nascente pelo desporto, a esbelteza, e as danças novas, a emergência de uma moda vestimentar acelerada, mas também o aumento do suicídio e a diminuição das violências interindividuais (LIPOVETSKY, 1983: 83).

Mas o ápice do indivíduo moderno coincide com o início de sua ruína. Como efeito da crise entre as esferas privada e pública, o “psicológico”, até então um instrumento crítico, a partir do qual se efetuavam revoluções no conhecimento, transformações na sociedade e na cultura, tornou-se ele próprio um objeto de investigação. Como a essência do homem psicológico reside no

⁸ As novas tecnologias de poder se exerciam, segundo Figueiredo (1996: 115), “tanto sobre as identidades reconhecíveis e manipuláveis segundo o princípio da razão, quanto sobre as identidades debilmente estruturadas e passíveis de manipulação através de forças suprapessoais, encarnadas em líderes carismáticos ou projetadas em mitos saudosistas e revolucionários”.

interior de sua experiência, a interioridade passa a ser um objeto de preocupação e interesse por si, já que no novo *ethos* psicológico é preciso “descobrir” um “verdadeiro eu”.

Por fim, Freud desfere ‘o terceiro golpe narcísico’ na autonomia e na racionalidade sobre as quais o homem moderno havia se constituído, ao afirmar que “o ego não é senhor nem em seu próprio castelo”. Assim, após o homem ter sido retirado da condição de modelo divino e a Terra de centro do mundo, a razão humana é destronada pelas forças da natureza indomada do homem.

O questionamento da ordem estabelecida em todas as esferas⁹ ajudava a criar um clima de insegurança e ansiedade, que acabam por fortalecer a ideia de que o homem tem as respostas para suas mazelas, para seus vazios e questionamentos permanentes. As ideias mais antropocêntricas, ideias humanistas, cada vez menos metafísicas, tomam vigor e passam a governar as crenças e os comportamentos do homem moderno.

Ao final do século dezenove e início do século vinte, o modernismo surge como uma revolução individualista de crítica à ordem disciplinar e aos valores burgueses que, embora introduzissem um individualismo radical no domínio econômico, mantinham-se tradicionais nos costumes. A inovação modernista aliava-se ao escândalo e à ruptura. Desligava-se do princípio de seguir as prescrições coletivas, existindo para si próprio. Esses movimentos, formados inicialmente por uma minoria intelectual, questionavam a burguesia que, apesar de ter revolucionado a produção e a ordem econômica, continuou a desenvolver uma ordem cultural disciplinar e autoritária. O culto da singularidade, que fora introduzido desde o início do romantismo, assume uma face hedonista, sobre a qual as identidades passam a se ancorar.

A valorização da construção de identidades baseadas na liberdade e autonomia foi aos poucos destituindo as instituições doadoras de identidade, como o Estado, a Família, o Trabalho e a Religião de seu poder normativo. Assistimos, então, à radicalização da experiência do “eu”, a busca de autorrealização e gestão pessoal, pela primeira vez, descoladas de um referencial externo de conduta. Os indivíduos do final do século dezenove não apenas conquistaram autonomia para pensar e agir, mas abriram mão de um modelo de direção moral que lhes dizia “quem era e o que deveria ser um indivíduo civilizado” (COSTA, 2004: 153).

Segundo Wanderley,

⁹ Entre eles, Figueiredo (1987) ressalta a crise do Liberalismo na Europa.

Nas sociedades disciplinares, as normas culturais que orientavam os indivíduos valorizavam modelos coletivos de conduta. A busca de felicidade estava inextricavelmente associada ao desempenho adequado do papel institucional ao qual o indivíduo era chamado a aderir: ser bom pai, boa mãe, boa esposa, bom trabalhador, bom cidadão, e assim por diante...“O enquadramento disciplinar diminuía tanto as possibilidades de escolha pessoal quanto o peso das responsabilidades individuais” (WANDERLEY, 2000: 121).

Entregues a própria sorte, libertos de preconceitos e de tradições o homem moderno adentra o século vinte incitado a tudo questionar. Para Giddens (2002), a tradição (que envolve símbolos, rituais, crenças e hábitos) é o que faz perpetuar a experiência das gerações, fazendo com que o passado tenha um grande peso sobre o presente. Da mesma forma, liga-se ao futuro, não como algo distante e separado, mas numa linha de continuidade com o passado e o presente. A “destraditionalização” do mundo retirou o lastro do passado e a convicção nos projetos futuros, e fez o sujeito moderno mergulhar dentro de si, a fim de encontrar um lugar seguro onde se ancorar. Este movimento centrípeto fomentou o desprezo pela ação e pelo espaço público, como veremos adiante.

Intimistas e autocentrados, mas também inseguros, intolerantes e ansiosos nas relações, incertos de como deveriam se relacionar consigo e com os outros, o homem do século vinte vive a pressão de ter que decidir o que ser e como ser a todo instante. Para Bauman (1997), a liberdade e não mais a identidade, é o grande valor em torno do qual nossa subjetividade moderna/pós-moderna se constrói. Levada ao extremo ela é tão aprisionadora quanto as rígidas diretrizes da sociedade disciplinar.¹⁰

¹⁰ Essa perspectiva contradiz a tese de Norbert Elias (1994 [1939]), sobre a qual o processo civilizador da sociedade ocidental – desde a idade média até a data do texto em 1930 – caminhava para o crescente controle das emoções e autodomínio. Elias, apesar de revelar diferenças importantes entre a os hábitos da aristocracia e da burguesia que ascendia ao posto de classe dominante, não faz qualquer menção à exteriorização da vida privada e à valorização das emoções. Diz ele: “Atualmente, o círculo de preceitos e normas é traçado com tanta nitidez em volta das pessoas, a censura e pressão da vida social que lhes modela os hábitos são tão fortes, que os jovens têm apenas uma alternativa: submeter-se ao padrão de comportamento exigido pela sociedade, ou ser excluído da vida num “ambiente decente”. A criança que não atinge o nível de controle das emoções exigido pela sociedade é considerada como “doente”, “anormal”, “criminosa”, ou simplesmente “insuportável”, do ponto de vista de uma determinada classe e, em consequência, excluída da vida da mesma.” (ELIAS, *Ibid*: 146). O relato de Norbert Elias diz respeito aos costumes, à expressão dos sentimentos e à conduta humana de forma ampla. Mas enquanto os hábitos de higiene e postura à mesa foram definitivamente incorporados,

1.2 Narciso entrou em órbita

Se a modernidade rompeu com a tradição, tanto em seus valores, quanto em sua força normativa para se dedicar a construção de identidades, calcadas na liberdade de escolha e nas experiências privadas, a pós-modernidade rompe com a própria noção de identidade.

As sociedades contemporâneas vivem, por um lado, a intensificação dos modos de subjetivação predominantes da modernidade e, por outro, importantes transformações dos paradigmas modernos. As análises sobre a contemporaneidade baseiam-se em dois principais eixos de mudanças por que passa o homem desde o início do século vinte: por um lado, o declínio de referenciais coletivos que tinham a função de assegurar a estabilidade das identidades e, por outro, a imposição de ideais, que dão aos indivíduos o sentimento de que estão sempre aquém do que deveriam.

Para Lipovetsky (1983), a pós-modernidade vive a exacerbação do que considera ser os dois epicentros da modernidade: o consumo e o hedonismo. Na modernidade, esses dois vetores se dirigiam para a construção de uma identidade sólida, baseada em ideais de liberdade e autonomia. O hedonismo, ou seja, o culto ao prazer era vivido como expressão da interioridade e da espontaneidade, mas sua importância se deve ao fato de estar fundamentalmente na base da liberdade de pensar, que aos poucos se transformou em contestação dos padrões estabelecidos. Teve a função de romper com a moral conservadora e pudica da burguesia. Livres, libertos de normas religiosas, familiares, morais ou guarnecidas pela tradição, o homem moderno do início do século vinte ancorava-se em suas próprias convicções e escolhas. Os movimentos intelectuais foram “um protesto contra promessas descumpridas e esperanças frustradas, mas também um testemunho da seriedade com que as promessas e as esperanças foram tratadas.” (*Ibid*). Por fim, vieram os movimentos estudantis da década de sessenta que ainda guardavam a crença na capacidade de alterar os destinos do homem pela força da coletividade.

outros, relacionados à artificialidade e à falta de espontaneidade nas relações, segundo autores como Figueiredo, Sennett e Costa, foram rejeitados pela moral romântico-burguesa. Apesar da contradição com a nossa perspectiva, a liberdade e a autonomia dos sujeitos pós-modernos ainda se faz sob forte controle social, onde apenas os critérios de aceitação são diferentes. Introjados certos hábitos de higiene e sociabilidade (e descartados outros), a ‘norma do dia’ é tão imperativa quanto antes. Devemos ser eficientes, felizes, magros, seguros, desprendidos, autênticos, antenados... sem que para isso pareçamos fazer esforço ou estar presos a normas externas de conduta.

Mas a fase heroica do hedonismo passou. Após o último suspiro de uma sociedade utópica, assiste-se a radicalização da busca de realização pessoal em vários aspectos e um marcante desinteresse pelo Bem comum. Sem o caráter subversivo do gozo, o culto ao prazer – como se costuma caracterizar a sociedade contemporânea – tornou-se uma obrigação. Nos dias atuais, o hedonismo perdeu seu caráter de ruptura e contestação. A despolitização do mundo, herdeira da cisão entre as esferas pública e privada no século XIX, vem tirando o homem de seu papel de lutador pelos interesses públicos para ser um defensor dos ideais privados.

Segundo Costa (2004), o indivíduo moderno não se tornou um monstro moral. Continua a valorar suas ações e a guiar-se pelo que concebe como Bem e Mal. Ele não abriu mão das instâncias eticamente normativas. Citando Luckman, diz que “tais instâncias foram privatizadas”, o que significa dizer que dependem cada vez menos de regras impessoais prescritas pelas instituições tradicionais. Como afirma Dufour (*apud* BAUMAN, 2007: 45) “as grandes referências do passado ainda estão disponíveis, mas lhe faltam autoridade para se impor às pessoas como referências”. O trabalho, a família, a religião, os costumes... estão todos aí, mas nossa ética cotidiana depende cada vez menos deles.

No que diz respeito ao consumismo, o outro importante eixo que liga a modernidade à pós-modernidade, citamos Lipovetsky:

Sem dúvida, o direito do indivíduo de ser absolutamente ele próprio, de fruir ao máximo a vida, é inseparável de uma sociedade que erigiu o indivíduo livre em seu valor principal e não passa de uma última manifestação da ideologia individualista; mas foi a transformação dos estilos de vida associada à revolução do consumo que permitiu este desenvolvimento dos direitos e desejos do indivíduo, esta mutação na ordem dos valores individualistas (LIPOVETSKY, 1983: 9).

Costa (2004) nos alerta para os perigos de uma análise moralista do consumo, que tende a fazer da aquisição de objetos um meio de desvalorização dos sentimentos e do mundo interno. Segundo o autor, o hábito de comprar não deturpa ou inibe a vida emotiva e imaginar que as emoções sejam descoladas dos objetos é “uma ficção despropositada”. A prática consumista, esta sim, é um tipo especial de aquisição, que imprimiu um novo modelo de relação com os objetos. Baseado no pensamento de Campbell e Sennett, Costa afirma que na moral dos sentimentos os objetos portavam o valor de sua história afetiva; materializavam, assim, as expectativas de satisfação. Na moderni-

dade, a aquisição de objetos produzidos em escala industrial era uma extensão da vida afetiva, que não se esvaziava nos objetos, mas, ao contrário, encontrava na sua concretude uma forma de se perpetuar. O apego aos objetos revelava sua história e seu significado afetivo.

A prática consumista, ao contrário, sobrevive, em parte, da neutralidade histórico-afetiva atribuída aos objetos; uma das condições para que sejam incessantemente descartados e substituído. Ela dispensa, portanto, o valor afetivo que a mercadoria possuía para o homem sentimental. A aceleração, a efemeridade, a liquidez são as marcas do consumismo pós-moderno. Mais do que uma prática de aquisição de objetos, o consumismo passa a ser uma lógica de funcionamento. Tudo se consome: estilo, religião, terapias, tecnologia, relacionamentos. E tudo muda em velocidade acelerada. A exacerbação do consumo contribui para o desprendimento do indivíduo de seus laços de dependência social; ao mesmo tempo que produz singularidades, universaliza os modos de vida.

Nas palavras de Lash,

A cultura organizada em torno do consumo estimula o narcisismo – que podemos definir como a disposição de ver o mundo como um espelho; mais particularmente como uma projeção de seus próprios medos e desejos – não porque as pessoas tornaram-se gananciosas e agressivas, mas porque as torna frágeis e dependentes (LASH, 1987: 24).

A Cultura do Narcisismo, como Lash definiu a organização predominante do século vinte na sociedade americana, não diz respeito ao egoísmo, à falta de compromisso ou à indulgência hedonista, mas a falta de confiança num mundo que sobrevive a seus habitantes. Ora, é a durabilidade, segundo Hannah Arendt,

Que dá às coisas do mundo a sua relativa independência diante dos homens que as produzem e utilizam... assim, os homens a despeito de sua natureza mutante podem recobrar a sua uniformidade através da relação com uma mesma cadeira e uma mesma mesa. (ARENDRT *apud* LASH, 1987: 22).

A cultura humana e os objetos fabricados pelo homem ofereciam um mundo tranquilizador frente ao fato inevitável da separação e da morte. O desvanecimento do mundo durável, comum e público fez com os objetos de consumo e a cultura perdessem a função de estabilização das identidades.

Lipovetsky indica os inúmeros sinais dessa desestabilização:

Descontração nas relações interindividuais, culto do natural, uniões livres, aumento dos divórcios, aceleração na transformação dos gostos, valores e aspirações, ética tolerante e permissiva, mas também explosão de síndromes psicopatológicas, do stress, da depressão: um indivíduo em cada quatro conhecerá ao longo de sua vida uma depressão nervosa profunda, um alemão em cada cinco refugia-se em perturbações psi, um em cada quatro sofre de perturbações do sono (LIPOVETSKY, 1983: 104).

Baseado nesses indícios, o autor se refere a um novo narcisismo, o *neo-narcisismo*, que define-se pela desunificação, pela fragmentação da personalidade e a coexistência pacífica dos contrários.

Cool nas suas maneiras de ser e de fazer, libertado da culpabilidade moral, o indivíduo narcísico é no entanto propenso à ansiedade; gestor de sua saúde, constantemente preocupado com ela, e arriscando a vida nas autoestradas e nas montanhas, formado e informado em um universo científico, mas ao mesmo tempo permeável, ainda que epidermicamente a todos os gadgets do sentido, ao esoterismo, à parapsicologia, aos médiuns e aos gurus; descontraído em relação ao saber e às ideologias e simultaneamente perfeccionista nas atividades esportivas ou de bricolagem; alérgico ao esforço, às normas estritas e coercivas, procura-as por conta própria nos regimes de emagrecimento, em certas práticas desportistas, no *trekking*, nos refúgios místico-religiosos; discreto perante a morte, controlado nas suas relações públicas, e gritando, vomitando, chorando, incencivando as novas terapias *psi*; flutuante, “in”, produzido pelos modelos internacionais da moda ... (*Idem*).

Estamos diante de um indivíduo que obedece às múltiplas lógicas ao mesmo tempo. A função de gerar valores e visões de mundo encontra-se hoje fragmentada e relativizada. A carga do indivíduo estão as regras de funcionamento da própria vida e a rejeição à interferência coletiva nos destinos individuais. Esse processo de privatização fez com que a auto-gestão passasse a ser a principal atividade do indivíduo, que deve vigiar-se e controlar-se o tempo todo.

“Narciso entrou em órbita”, declara Lipovetsky. Orbitando em meio a estilos de vida que apresentam-se de forma sedutora através da abundância e diversidade de opções de produtos, seitas, alimentos, turismo, práticas esportivas e sexuais, o sujeito contemporâneo vive em permanente processo de *desidentificação*.

Ao contrário da busca do “verdadeiro eu” alimentada pela moral sentimental burguesa, os sujeitos contemporâneos não aspiram à unidade, mas à pluralidade de eus. Desejam tornar-se flexíveis o bastante para não se aterem por tempo demais a qualquer referencial identitário. Afinal, todos caducam muito rapidamente. Por isso, estão sempre de passagem pelas próprias identidades.

Segundo Bauman,

A dificuldade já não é descobrir, inventar, construir, convocar (ou mesmo comprar) uma identidade, mas como impedi-la de ser demasiadamente firme e de aderir depressa demais ao corpo. A identidade durável e bem costurada já não é uma vantagem; crescentemente, e de maneira cada vez mais clara, ela se torna uma responsabilidade. O eixo da estratégia de vida pós-moderana não é fazer a identidade deter-se, mas evitar que se fixe (BAUMAN, 1997: 114).

A vida se define por ser profusão estilos e menos por ideais. Tornamo-nos homens de muitas ideias, mas sem convicções. A flexibilização da identidade exige uma disposição para destruir o passado, capacidade de sobreviver à fragmentação e confiança em meio à desordem. Aos desprendidos Bauman (1997) chama metaforicamente de ‘*turistas*’. Para esses destemidos viajantes, para os quais todo roteiro é uma questão de escolha, o que importa é a mobilidade. *Turistas* conseguem estar dentro e fora ao mesmo tempo, não se fixam em identidades a longo prazo, ligam e desligam com facilidade as conexões com as partes do mundo que lhe interessam, além de serem bem sucedidos acumuladores de sensações. De acordo com o autor, o poder de escolher e de elevar como extrema virtude a noção de liberdade são os causadores da estratificação pós-moderna. Do outro lado, portanto, como “turistas mal sucedidos”, estão os ‘*vagabundos*’. Estes viajam a revelia, perdidos num mar de opções, mas sem poder comandar o próprio barco. *Turistas* e *vagabundos* só fazem sentido em um mundo onde o permanente processo de escolhas em meio a inúmeras possibilidades de ser e fazer estão a cargo do sujeito. Bauman adverte para o fato de que *turistas* e *vagabundos* são metáforas da vida contemporânea. Um *turista* pode até mesmo nunca ter viajado fisicamente. O que o diferencia é parecer ter feito a “opção” de viver a vida em condições de incerteza, enquanto os *vagabundos*, frente às mesmas condições, parecem apenas suportar. A figura do *turista* é, portanto, emblemática dos novos ideais almejados, enquanto a do *vagabundo* revela a falta de autonomia, de força de vontade e desprendimento suficientes para acompanhar os novos tempos.

A insatisfação do eu consigo mesmo é alimentada pelo que Bauman (2007) define como “vida líquida”. Refere-se assim à vida precária e instável, cujo valor é basicamente instrumental. Ou seja, seus elementos são avaliados pelo quanto contribuem para a autorreforma, e “as partes do mundo impróprias para o serviço”, ou que perderam essa capacidade tornam-se irrelevantes e são descartadas. A ideia de “progresso”, que na modernidade alimentava a esperança nos homens, reforçava os ideais de transformação social e era vivido com grande otimismo e expectativa, significa na sociedade líquido-moderna uma ameaça de mudança inflexível e inescapável. Não há esperança de paz ou repouso ao final – pois claro está que não há um horizonte a perseguir – mas a certeza de crise e tensão contínuas. O temor é de ser “deixado para trás”. Hoje, não mais o movimento, mas a estagnação é que põe medo aos indivíduos.

As preocupações mais intensas e obstinadas que assombram esse tipo de vida são os temores de ser pego tirando uma soneca, não conseguir acompanhar a rapidez dos eventos, ficar para trás, deixar passar as datas de vencimento, ficar sobrecarregado de bens agora indesejáveis, perder o momento que pede mudança e mudar de rumo antes de tomar um caminho sem volta (BAUMAN, 2007: 8).

O modelo de subjetividade que começa a se constituir a partir da privatização das funções normativas e da auto-gestão fez aparecer um indivíduo informado e responsabilizado. O que começou como um processo de liberdade positiva configura-se, hoje, como causa de ansiedade e opressão. Como afirma Arendt (*apud* BAUMAN, 1998: 93), “A autonomia do homem transformou-se na tirania das possibilidades”. As mudanças operadas na nossa sociedade pós-moderna no sentido da responsabilização do indivíduo fizeram, segundo Ehrenberg (1998), do sentimento de insuficiência uma marca do indivíduo contemporâneo, sendo uma das causas do aumento das depressões.

De acordo com Wanderley,

A definição de Ehrenberg de ‘indivíduo insuficiente’ envolve múltiplos aspectos, mas é baseada na ideia de que a ‘era da possibilidade ilimitada’ alargou desmesuradamente a responsabilidade individual, favorecendo o sentimento de impotência dos sujeitos contemporâneos (WANDERLEY, 2000: 121).

Para Ehrenberg, enquanto a personalidade neurótica está situada em uma patologia da lei, a personalidade depressiva é uma doença da insuficiência. Ao

invés de sentirem-se culpados ou absorvidos por conflitos internos, os deprimidos são atormentados pela vergonha de não estar à altura dos novos ideais da cultura. Como resultado da fragilidade, da instabilidade e do sentimento de precariedade permanente, Ehrenberg (1997) ressalta que a inibição e a ansiedade são frequentes nas depressões atuais. Nos termos de Bezerra (2003)¹¹, “a depressão crescente é a expressão do descompasso entre uma liberdade cada vez mais ampla, um horizonte de satisfação cada vez mais aberto, e a vida cada vez mais vazia de satisfação”.

1.3 As contradições da cultura somática e a produção da estultícia

As leituras sobre a contemporaneidade apontam para o fato de que a cultura sentimental burguesa compete, hoje, com a cultura somática. A valorização da interioridade cedeu lugar à admiração pela imagem corporal e o aperfeiçoamento sentimental ao prazer obtido através das sensações.

O século que viu o esvaziamento do interesse pela coletividade (tanto em seus ideais quanto na interferência coletiva dos destinos individuais) elegeu a autorrealização como corolário da satisfação. Neste cenário, o cuidado de si transformou-se na grande estratégia de realização dos novos ideais. Com a privatização das instâncias normativas e o declínio do mundo público, sobre os quais comentamos anteriormente, o Bem comum passa a ser o bem que cada um consegue prover para si. De acordo com Costa (2004), uma das consequências dessa mudança é que a intensidade e a qualidade das sensações privadas ficam em primeiro plano.

A cultura somática somou-se à cultura do narcisismo ao deslocar para o corpo o meio privilegiado de obtenção de prazer e do cuidado de si. Segundo Costa (*Ibid*: 185), “o narcisista cuida apenas de si, porque aprendeu a acreditar que a felicidade é sinônima de satisfação sensorial”. Na educação sentimental burguesa, o cuidado com corpo era um requisito para a dedicação em outras áreas da vida e para a realização de tarefas mais “nobres”. Os prazeres do corpo eram apenas instrumentos para atingir uma outra meta: o aperfeiçoamento sentimental. Na moral das sensações não há exatamente um ponto a atingir; a fruição das sensações é uma “não-meta” a ser vivida.

Na contemporaneidade, o prazer sensório ocupa o primeiro plano do cuidado de si e dos interesses pessoais, porque com o enfraquecimento dos valo-

¹¹ BEZERRA JUNIOR, Benilton. Entrevista a Carla Rodrigues, reproduzida em seu blog em 2008. Disponível em: <http://carlarodrigues.uol.com.br/index.php/1535>.

res transcendentais, o desempenho corporal transformou-se na mais importante referência de conduta ética. Órfãos de ideologias, de referenciais de conduta baseados no bem comum, livres da autoridade das convenções sociais, o corpo parece ser o último refúgio onde o homem contemporâneo encontra uma possibilidade de ancorar-se. Assim, a moral das sensações liga-se a uma outra dimensão da cultura somática: a atribuição de valores morais à predicados corporais. Os ideais vinculados à corporeidade deram origem às *bioidentidades*. Bioidentidades, afirma Costa, são identidades que se formam baseadas em atributos corporais, condições biológicas e no desempenho físico, por carregarem um *status* moral.

A autoridade moral da cultura somática e o poder de formar bioidentidades só foram possíveis pelo deslocamento do lugar da Verdade, que um dia esteve a cargo da religião e das ideologias políticas, para o saber científico. Se, por um lado, o homem pós-moderno abdicou das conhecidas referências transcendentais, que pudessem guiá-lo na tarefa de distinguir o certo do errado, encontrou, nas metas de vida saudável e de desempenho corporal, uma verdade para sustentar o valor moral de suas condutas e crenças. É a ciência que legitima a busca do corpo saudável. Além de guiar as diversas práticas de ascese corporal, ela serve de guia moral das nossas ações e aspirações pós-modernas.

Ter a identidade ancorada ao corpo significa que é ele, na contemporaneidade, mais do que nossas crenças e ideologias, que tem autoridade para dizer quem somos e como somos. Não perdemos o interesse pela interioridade ou pela profundidade das emoções, mas a nossa identidade, e o que aspiramos ser, não são mais determinados por um “eu” cultivado à margem do corpo. O corpo concentra os sentidos, não só de força e beleza, mas também de pertencimento, de bem-estar, de virtude, força de vontade e caráter. Da mesma forma pode significar fraqueza, estupidez e exclusão. Na ausência de ideais, que se sobreponham à moral das sensações, concentramos nossos esforços na luta pela longevidade, pela adequação da imagem corporal aos padrões midiáticos de saúde e beleza, pelo desempenho corporal perfeito.

Como afirma Costa, “tornamo-nos, dessa forma, politeístas tolerantes, sexualmente liberados e complacentes com as pequenas transgressões morais, desde que nada disto desequilibre as taxas de colesterol” (COSTA, 2004: 191).

Para corresponder a tais ideais, o esforço é grande. A opressão por rígidos padrões subjetivos, que aparentemente contrasta com a liberdade de referências sociais que nos conferem identidade, pode ser compreendida como uma das consequências do individualismo, ainda que o indivíduo esteja cada vez

mais diluído e parcializado. As instâncias coletivas cederam lugar às normas de agenciamento, que têm como meta o indivíduo, mas que estão longe de ser metas de individualização, no sentido da normatividade psicanalítica.

A busca da felicidade, considerando também a felicidade sensorial, não é uma especificidade da cultura ocidental contemporânea. Não se trata de querer obter prazer, mas dos meios pelos quais conseguimos nos satisfazer e que tipo de satisfação conseguimos obter com o ideal de felicidade que construímos. “O truque da moral das sensações é fazer crer à maioria que a obediência à nova disciplina do corpo sempre traz vantagens e jamais atribulações” (COSTA, 2002: 194). Mas, ao vincularem-se ao corpo, os *ideais do eu* e as possibilidades de satisfação do sujeito contemporâneo sofreram importantes restrições, que, segundo Costa, se devem a quatro contradições da cultura somática.

A primeira delas “consiste em definir a vontade como mestra do corpo, mas atribuir seus malogros a causas orgânicas não intencionais” (*Ibid*: 196). Neste caso, por um lado, temos a responsabilização do indivíduo, cuja força de vontade aparece na base de suas conquistas. Por outro, a incapacidade de subjetivação das derrotas e o esvaziamento da dimensão narrativa da dor. As “falhas” no cumprimento dos deveres de ascese corporal são compensadas pela oferta de remédio para quase todos os males. Os fracassos são remetidos a causas orgânicas, embora isso, de forma alguma, alivie a cobrança pelo sucesso. Em nome das bioidentidades, a *performance* ideal passa a ser o passaporte para a aceitação social. Na esteira da bioascese, que Costa define como “a nova forma de preocupação consigo”, a eficiência passa a ser uma das qualidades mais importantes, transformando a ideia da perfeição em algo almejado e possível. Longe de corresponder ao modelo idealizado, o sujeito se sente desvalido; o que cria uma legião de fracos, insatisfeitos e deprimidos.

Os modelos, em que se espelham os indivíduos pós-modernos, estão estampados em revistas, propagandas e programas de TV e pertencem à categoria de “celebridade”. Na esteira da desilusão, da despolitização do mundo, da falta de ideais coletivos pelos quais lutar, as categorias de ‘mártir’ e ‘herói’, segundo Bauman (2007), foram substituídas pelas de ‘vítima’ e ‘celebridade’. A fama do herói provinha de suas lutas e feitos; causava admiração pela coragem e pela defesa de suas convicções. Mas, com a mudança na hierarquia dos valores, atos heroicos não encontram lugar na sociedade contemporânea. Da mesma forma, o martírio e todo sofrimento “em nome de algo”, que está acima dos interesses de manutenção e aprimoramento pessoais, não fazem sentido. Sofrer é permitido, e com ressalvas, apenas se for em causa própria, em obediência às rígidas regras de bioascese. O sofrimento, fora deste contexto, é sempre

imputado a outrem. Na cultura da vitimização, como diz Bauman, é preciso sempre achar um culpado. Enquanto a vítima substituiu o mártir, o herói perdeu lugar para a categoria de celebridade. A celebridade, segundo a espirituosa definição de Daniel J. Boorstin (*apud* BAUMAN, 2007: 68) “é alguém conhecido por sua característica de ser bem conhecido”. Os modelos em torno dos quais crianças e adultos se inspiram e almejam um dia se parecer (ou ser, que neste caso não faz diferença) não precisam de feitos heroicos e nobres ideais para estarem lá. Valem pela visibilidade instantânea, momentânea, mas igualmente convincente.

Com os modelos de construção identitária baseados em celebridades, chegamos à segunda contradição da cultura somática. Segundo Costa (2004: 197), “o cuidado de si centrado no gozo das sensações, ideal de sucesso e visibilidade, vem desgastando a importância emocional do outro”. Para ser avaliadas do que somos, dispensamos o legado familiar, a proximidade afetiva e elegemos um outro anônimo, “cuja preocupação, cuidado e responsabilidade conosco é igual a zero”. Enquanto isso, a perpetuação dos valores, crenças, hábitos e experiências familiares, que colocava o indivíduo numa rede de pertencimento que o precede valem cada vez menos como modelos de formação identitária. A falta de sentido histórico e de laço familiar com os novos modelos de identificação faz crer que não precisamos olhar para trás para continuar seguindo em frente. O resultado é um sentimento de desfiliação e a permanente busca de pertencimento.

Mas a ideia de pertencimento dos indivíduos pós-modernos é bem diferente daquela descrita por Freud, no início do século passado. Em 1921, no capítulo sobre a *Identificação*, em *Psicologia de grupo e análise de ego*, o autor diz que o que une as pessoas não é o fato de se parecerem, e sim de terem um ideal em comum, ou seja, olharem para o mesmo horizonte, trilharemos o mesmo caminho. Quase um século depois, percebemos que o que motiva as pessoas a se sentirem parte de uma realidade ou de um grupo deixou de ser a crença no mesmo ideal para se transformar no ideal de ser como as pessoas, no que estas são bem sucedidas em seus deveres bioascéticos.

A terceira razão da disparidade entre os novos ideais e a capacidade de realizá-los reside na relação que se estabeleceu entre o prazer e a satisfação. Na cultura somática, a satisfação tornou-se sinônimo de prazer sensorial. De acordo com Costa (2004), enquanto o homem sentimental podia obter prazer de suas lembranças, ser feliz ao modo do homem contemporâneo dispensaria, não só os projetos a longo prazo, mas também o interesse em revisitar a própria história, bem como a preocupação com a posteridade. Na cultura somáti-

ca, pela desvalorização do passado e do mundo interno, é necessário que estejamos sempre trocando de objetos a fim de manter um gozo que tornou-se essencialmente sensorial. A aceleração do consumo encontra aqui uma sustentação. O prazer sensorial necessita de constantes objetos de estimulação. A recorrência às novidades se deve ao fato de que o prazer sensorial, ao contrário do prazer sentimental, não tem como usar a fantasia para prolongar a satisfação. Se o prazer está condicionado às sensações, a rememoração do passado ou a projeção do gozo atual no futuro não trazem nenhuma satisfação.

A quarta contradição da cultura somática diz respeito à instabilidade do sentimento de identidade, que provém, segundo Costa, da incapacidade do sujeito de dissimular sua intimidade. O declínio do homem sentimental trouxe por um lado a revalorização do espaço público, da visibilidade em detrimento do culto à interioridade e, por outro, privou o indivíduo de um importante mecanismo de estabilização da identidade, que dependia da capacidade e do direito de escolher o quê da sua identidade deveria ser revelado e a quem revelar. A moral dos sentimentos trazia consigo o espaço da intimidade, oculta aos olhos alheios, que resguardava segredos e a obscuridade dos desejos. Com o espaço público invadindo nossa intimidade, não há como resguardar um eu que não seja acessível aos ditames culturais. Por essa incapacidade, o sujeito sente-se exposto em suas virtudes, mas igualmente em suas fraquezas. Somos o que parece e o que aparece.

Uma das consequências dessa nova relação entre intimidade e publicidade é que a culpa, corolário da identidade moderna, perdeu terreno para a vergonha. E é pela vergonha, não mais pela culpa que, segundo Ehrenberg (1998), as depressões contemporâneas se manifestam.

Ela é o afeto por excelência do registro do narcisismo. [...] Mais ainda, implica que o sujeito se coloca como responsável [...], como se, tal como um Deus, ele pensasse ter sido criador dele mesmo. O deprimido sente-se frequentemente envergonhado porque, na sua megalomania fundamental, ele não pode admitir suas insuficiências; ele não admite sentir-se limitado pela realidade, e em particular pelas dificuldades que lhe são impostas pela sua história pessoal e sua filiação. A culpabilidade tem relação com a lei, a vergonha está ligada ao 'olhar social' (EHRENBERG, 1998: 142).¹²

¹² *Elle est l'affect par excellence du registre narcissique. [...] Bien plus, il implique que le sujet se vive comme responsable [...], comme si, tel un dieu, il pensait s'être créé lui-même. Le déprimé ressent très souvent la honte parce que, dans sa mégalomanie fondamentale, il ne peut admettre ses insuffisances; il n'admet pas de se sentir limité par la réalité, et en particulier par les contraintes que lui imposent son histoire personnelle et sa filiation. La culpabilité est en rapport avec la loi, la honte est liée au 'regard social'.*

Enquanto a culpa é efeito de um conflito intrapsíquico, ou seja, pelo que o sujeito não consegue esconder de si mesmo, a vergonha é um sentimento causado pelo que ele não consegue dissimular aos olhos do outro. Com o declínio do regime disciplinar, nossos vigias passaram a ser nós mesmos, mas nossos avalistas continuam sendo os outros. Entre as tarefas que devemos desempenhar com sucesso estão o autoexame, a autocensura, a autocrítica, além da capacidade de manter-se informado sobre tudo.

Qualquer dano à autoimagem pode trazer um grande sofrimento. Os tolos, os fracos, os imperfeitos são medidos pela distância entre a imagem corporal e a imagem da perfeição corporal, sobrepondo-se à relação menos opressora entre o “eu” e o “ideal do eu”.¹³

Cito Costa:

Os diversos tipos de estulto começam a proliferar, por isso, como um efeito imprevisto do hiperinvestimento afetivo na imagem corporal, e a serem mostrados como a antinorma da bioidentidade aprovada. A estultícia é a contrapartida desviante da personalidade somática de nosso tempo (COSTA, 2004: 195).

Mas, para o autor, há vantagens e não apenas desvantagens na nova moral vigente. Num mundo em que a realidade interna passa a competir com a materialidade das ações, podemos vislumbrar uma comunhão mais direta entre o espaço público e o indivíduo, entre a satisfação e a realização, entre o desejo e a ação. Mas, o desprezo pelo aperfeiçoamento sentimental não se confunde com a valorização da ação no sentido arendtiano do termo; pelo menos, não enquanto os interesses narcísicos suplantarem os valores do bem-estar coletivo. A progressiva importância do plano da exterioridade tem se revelado, mais sob o princípio da exibição, do que da ‘revelação’ das singularidades, mais pela pura fruição das sensações do que através de ações criativas.

As depressões distímicas evidenciam a busca imperativa da felicidade como valor fundamental para o reconhecimento do sujeito, em seus laços so-

¹³ É claro que o modelo corporal se coloca para o sujeito como um ideal a ser cumprido; mas quando falamos em *ideal do ego* estamos nos referindo, especificamente, às formas tradicionais de construção do ideal que se fazem sobre a renúncia edipiana e fundamentam a aspiração do sujeito de crescer e ocupar simbolicamente o lugar do pai. O ideal do ego pode ser igualmente opressor, tirano e exigente, já que é formado como um desdobramento do superego. Mas por não estar aderido a uma imagem específica, e sim a um lugar simbólico, o ideal do ego pode deslocar-se e condensar-se com mais facilidade. Por isso, via de regra, ele tem mais plasticidade do que os modelos formados em torno da cultura somática.

ciais. Inserido em uma cultura onde a alegria, o desprendimento e a eficiência são requisitos obrigatórios para a formação das identidades, o sujeito contemporâneo vive a permanente ansiedade de ter sua estabilidade e aceitação colocadas em risco. Diferentemente do sofrimento do homem sentimental da virada para o século vinte, marcado pela dor existencial, pelo desamparo ou pela culpa, as depressões contemporâneas não exprimem nem uma condição humana nem um conflito entre forças internas. Estão, no imaginário social, associadas a uma falha, seja moral ou química. As novas formas de depressão são a antinorma das expressões subjetivas ideais da nossa cultura. Exprimem, acima de tudo, o sentimento de *insuficiência*, que Ehrenberg (1998) reconhece como a grande marca da subjetividade contemporânea.

Se o deslocamento da moral dos sentimentos para o corpo reforçou o princípio da ação, trouxe também o sofrimento advindo da paralisação e da impotência frente às novas demandas. Segundo Costa, na nova moral os dísticos são “os que se intimidam com o mundo e não expandem sua força de vontade” (*Ibid*: 195).

Nos termos de Ehrenberg, “a falta de iniciativa é a perturbação fundamental do deprimido. A dor moral se vê corroída pelo tema do embotamento afetivo: este tipo de indiferença é para o humor o que a apatia é para a ação” (EHRENBERG, 1998: 182).¹⁴

Considerar a depressão distímica como uma patologia da ação, ao invés de um distúrbio de humor, tem a vantagem de colocar, em primeiro plano, o comprometimento da relação do sujeito com o ambiente. Superar a tendência introspeccionista dos saberes psicológicos – herdeira dos dois dualismos modernos natureza/cultura e mente/corpo – é o primeiro passo para compreendermos as consequências para o indivíduo das mudanças culturais.

Claudia Rodrigues Pereira
pereiraclaudia@uol.com.br
Rio de Janeiro-RJ-Brasil

Tramitação:

Recebido em 21/09/2014

Aprovado em 16/12/2014

¹⁴ *Le manque d’initiative est le trouble fondamental du déprimé. La douleur morale se voit grignotée par le thème de l’émoussement affectif: cette sorte d’indifférence est à l’humeur ce que l’apathie est à l’action.*

Referências

- ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- _____. *Vida líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.
- BLEICHMAR, H. *Depressão: um estudo psicanalítico*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.
- BOLLAS, C. *A sombra do objeto*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- CORDÁS, T. A.; NARDI, A. E.; MORENO, R. A.; CASTEL, S. (Org.). *Distímia: do mau humor ao mal do humor*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.
- COSTA, J. F. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- _____. *O risco de cada um*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.
- DELOUYA, D. *Depressão*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.
- EHRENBERG, A. *La fatigue d'être soi: dépression et société*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1998.
- ELIAS, N. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Volume 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- FÉDIDA, P. *Depressão*. São Paulo: Escuta, 1999.
- FIGUEIREDO, L. C. *A invenção do psicológico*. São Paulo: Educ/Escuta, 1996.
- FOUCAULT, M. (1975). *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 2006
- GIDDENS, A. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002
- FREUD, S. (1926). *Inibição, sintoma e angústia*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 20).
- _____. (1930). *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 75-174. (ESB, 21).
- _____. (1914). *Sobre o narcisismo: uma introdução*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 85-119. (ESB, 14).
- _____. (1917). *Luto e melancolia*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 271–291. (ESB, 14).

- HEIDEGGER, M. *Seminário de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- LAMBOTTE, M. C. *Estética da melancolia*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2000.
- LASH, C. *A cultura do narcisismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- _____. *O mínimo eu*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- LIMA, L. A questão da internalidade e da externalidade em Winnicott em Melanie Klein. In: BEZERRA, B.; ORTEGA, F. (Org). *Winnicott e seus interlocutores*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2007.
- LIMA, R. *Somos todos desatentos: O TDA/H e a construção de bioidentidades*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2005.
- LIPOVETSKY, G. *A era do zazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio d'Água, 1983.
- MCDOUGALL, J. *Em defesa de uma certa anormalidade*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.
- _____. *Teatros do eu*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.
- OGDEN, T. *Os sujeitos da psicanálise*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1996.
- PERES, U. T. *Depressão e melancolia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- QUINET, A. (Org). *Extravios do desejo: depressão e melancolia*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2002.
- SOLOMON, A. *O demônio do meio-dia: uma anatomia da depressão*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- STYRON, W. *Perto das trevas*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
- PEREIRA, C. R. *Distímia e precariedade do espaço transicional*. Rio de Janeiro: IMS/UERJ, 2008. Originalmente apresentado como dissertação de Mestrado em Saúde Coletiva, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2008.
- PINHEIRO, T. (Org.) *Psicanálise e formas de subjetivação contemporânea*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2003.
- WANDERLEY, A. *A distímia e a construção do indivíduo insuficiente*. Rio de Janeiro: IMS/UERJ, 2000. Originalmente apresentado como dissertação de Mestrado em Saúde Coletiva, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2000.
- WINNICOTT, D.W. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- _____. *Natureza humana*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- ZIZEK, S. *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.