

Da sinceridade à autenticidade: uma investigação sobre o individualismo contemporâneo

From sincerity to authenticity: on the contemporary individualism

César Pessoa Pimentel (SEFLU)¹

Pedro Menezes Moraes (UFRJ)²

Mateus Thomaz Bayer (UFRJ)³

Luisa Motta Corrêa (UERJ)⁴

Resumo: O distanciamento entre mundo interior/ psicológico e mundo exterior/ social tem recebido grande atenção das ciências humanas. O presente texto foca a dimensão moral dessa separação, com a finalidade de analisar o individualismo contemporâneo. Moralidade é compreendida aqui no sentido usado por pelo filósofo Charles Taylor (2012), ou seja, um campo de valores estabelecido coletivamente e variável temporalmente. A análise se realiza por comparação entre duas constelações morais, denominadas pelo crítico literário Lionel Trilling (2010) de “sinceridade” e “autenticidade”. O percurso finaliza com os desdobramentos dos ideais de autenticidade no presente, no qual a luta contra as convenções sociais sofre deslocamentos, o mais notável residindo na proteção dos indivíduos para que formem sua identidade através da expressão de seus sentimentos.

Palavras-chave: sinceridade; autenticidade; individualismo; construção moral

Abstract: The distance between inner world / psychological and outer world/ social has been a subject of research with wide interest to the human sciences. This paper focuses on the moral dimension of this separation. Morality is understood here in the sense used by the philosopher Charles Taylor, a field of values established collectively and historically variable. Our approach is historical, contrasting two moral worlds, that despite appearing to be similar, we will insist on their discontinuities. It is about contrasting sincerity and authenticity, terms evidenced by authors like Lionel Trilling (2010) and Charles Taylor (2012) as indicators of historical formations where there are different social relations. The investigative path ends with the unfolding of the ideals of authenticity in the present, when the fight against social pressure suffers displacement, the most notable residing in protecting individuals to form their identity through the expression of their feelings.

Keywords: sincerity; authenticity; individualism; moral relationships.

¹ Professor da Sociedade Educacional Fluminense; psicólogo, doutor em psicossociologia (EICOS/UFRJ) e pós-doutor em teoria da comunicação (UFRJ).

² Bacharel em Psicologia (UFRJ).

³ Bacharel em Psicologia (UFRJ).

⁴ Psicóloga; Residente no Programa de Residência em Psicologia Clínica Institucional (HUPE/UERJ).

Introdução

São vastos os circuitos que comunicam “individualismo” e clínica. De uma perspectiva antropológica, a clínica psicológica e psicanalítica foi considerada cega aos seus fundamentos históricos, pois aborda o contingente como universal, ou seja, o indivíduo cujas raízes históricas remontam aos séculos XVII e XVIII (VELHO, 2013). Trabalhos sociológicos recentes levantam a pertinência de categorias psiquiátricas como “transtorno depressivo” ao crescente processo de individualização. A depressão, na bela expressão de Alain Ehrenberg (1998), traduz “um cansaço de ser si”, produzido pela constante demanda de autonomia no mundo do trabalho. Assim, os jargões cotidianos do “desenvolvimento pessoal”, “recursos interiores” ou “flexibilidade” apontam articulações entre individualismo e clínica.

O presente trabalho pretende contribuir para a compreensão da forma atual do individualismo. É importante frisar que tal temática não pertence exclusivamente às disciplinas sociológicas, interessando à psicologia e psicanálise, pois envolve a separação entre mundo interior (ou psicológico) e mundo externo (ou social). O foco da investigação consiste na “busca por ser pleno”, que se traduz eticamente como busca pela autenticidade (TAYLOR, 2012). Pretende-se esclarecer a formação do individualismo contemporâneo a partir de referenciais da crítica literária (TRILLING, 2002) e da filosofia moral contemporânea (TAYLOR, 2012), onde a diferença entre “sinceridade” e “autenticidade” é um ponto central de argumentação. O ponto de vista adotado leva-nos a admitir que o isolamento do mundo interior em relação ao mundo social não consiste em fenômeno de deriva e suspensão de imperativos sobre a conduta. Ao contrário, partimos do princípio que estar em busca de ser “si” envolve duros esforços, constantes elaborações, que tem por base uma moralidade que cabe ser investigada.

Individualismo e moralidade

Moralidade é compreendida aqui no sentido usado por pelo filósofo Charles Taylor (1998; 2011), ou seja, um campo de valores estabelecido coletivamente e variável historicamente que dá sentido para decisões acerca do que fazemos em relação aos outros e a nós mesmos. Ideais morais, segundo Taylor (1998; 2011) são fontes de identidade, capazes de engajar os indivíduos em suas ações. Não consistem apenas em códigos que coordenam exteriormente o que fazemos, mas energizam atos e desejos mediante concepções do que é ser pleno, elevado ou decadente.

A variabilidade desses códigos (frequentemente implícitos) é destacada por Taylor. O autor frisa uma forte relação entre moral e História. Assim, pode-se falar numa ética guerreira que teria vigorado em determinado momento na Grécia antiga, na qual o feito notável ainda que violento, aproximaria os homens dos Deuses. Um recuo para a interioridade acontece com Platão, que oferece uma concepção de vida boa ligada à introspecção e desligada dos atos (de bravura). A partir do século XVII, inicia-se uma considerável ruptura no campo moral, momento em que a ordem racional se desliga da

ordem do mundo. A filosofia tanto cartesiana quanto empirista concebe a consciência como domínio interior capaz de impor ordem às ideias, que não habitam mais como em Platão no mundo exterior, mas dentro de nós mesmos. Desde então, os ideais morais são reportados a uma autoconsciência com relativa independência do mundo exterior. Esse processo se estende com o advento da era moderna, que podemos datar a partir do século XVIII⁵, com uma concepção de consciência ligada aos sentimentos e paixões que exigem um cuidado e auto-observação ainda maiores, por serem mutáveis e flutuantes, bem como ameaçados pelos códigos e convenções sociais.

O presente texto trata desse último momento histórico e seus desdobramentos mais atuais. Visando seu esclarecimento, serão comparados dois mundos morais, que apesar de aparentarem semelhança, insistiremos em suas discontinuidades. Iremos contrastar “sinceridade” e “autenticidade”, termos propostos por Lionel Trilling (2010) e Charles Taylor (2011) como índices de formações históricas onde existem diferentes laços sociais. O código moral da sinceridade teria surgido no século XVI e vigorado até aproximadamente o século XVIII, colocando o conhecimento de si em função de vínculos estáveis, onde os indivíduos devem não apenas estar expressando seus pensamentos e convicções, mas necessariamente *aparentar* fazê-lo. Nesse contexto, sociedade e teatro formam unidade coesa, na medida em que o “eu” se constituía em sua aparição pública. Por isso, o corpo não era fonte de sentimentos, mas uma espécie de manequim moldado pelos códigos e convenções de civilidade. Do século XVIII em diante, a ideia de *parecer* sincero começa a trazer incômodos tanto no campo filosófico, onde Rousseau é um dos principais articuladores, quanto nas práticas estéticas, onde as vanguardas se empenham em transgredir códigos de expressão. O percurso investigativo finaliza com os desdobramentos dos ideais de autenticidade no presente, no qual a luta contra a convenção social sofre deslocamentos, o mais notável residindo na proteção dos indivíduos para que formem sua identidade através da expressão de seus sentimentos.

As categorias de “convenção” e “código” são centrais para nosso argumento. Podemos defini-las como artificios inventados coletivamente de tal forma que se permita aos indivíduos ser reconhecidos em seus atos, escolhas e desejos (SENNETT, 1988). O percurso que conduz os ideais morais do século XVII aos nossos dias é movido por deslocamentos no significado dado a essas categorias. Se no ideal de sinceridade, a convenção social era condição para o desenvolvimento do eu, no ideal de autenticidade é em confronto com tais convenções que os indivíduos buscam tornarem-se plenos. A partir de então, um outro sentido é dado aos termos “código” e “convenção”: o de máscara que obscurece os sentimentos individuais. A busca por ser autêntico seria, portanto, um desmascaramento, uma luta contra as convenções sociais entendidas agora em sentido negativo, ou seja, como obstáculos que devem ser removidos.

⁵ Adotamos a nomenclatura estabelecida por Michel Foucault em “As palavras e as coisas” (FOUCAULT, 1987), onde o período compreendido entre os séculos XVII e primeira metade do século XVIII é chamado de “era clássica” em contraposição à “era moderna” que se inicia neste mesmo século e amadurece no século XIX.

Sinceridade

Apesar de “sinceridade” e “autenticidade” serem usados muitas vezes como vocábulos sinônimos, Lionel Trilling (2010) descreve diferenças semânticas consideráveis que dizem respeito ao modo de se relacionar consigo e com o outro. Pode-se traçar também uma sucessão histórica, na qual é possível averiguar que o termo “sinceridade” é muito usado entre os séculos XVI e XVIII, sendo sucedido por “autenticidade”, que passa a designar ideais morais típicos da modernidade.

Trilling (2010) afirma que inicialmente “sinceridade” aplicava-se a artefatos. Um vinho ou um móvel eram tidos como sinceros quando não adulterados; portanto, sincero: *sine cera*. Uma das primeiras aparições do termo aplicado a seres humanos pode ser encontrada em Shakespeare: “Acima de tudo que teu eu seja verdadeiro; e em decorrência, como a noite sucede o dia, não se pode ser falso para ninguém” (SHAKESPEARE citado por TRILLING, 2010, p. 3). O autor da fala, nessa passagem, não tem por finalidade última afirmar seus sentimentos, desejos e ideias, mas acima de tudo se mostrar ou se tornar confiável perante um outro indivíduo. O personagem seria um retrato bastante acurado de algumas preocupações éticas que emergem no século XVI, século “extremamente preocupado com dissimulação, fingimento e mentira” (TRILLING, p. 13).

Importante reter que tal dissimulação não é condenada por produzir aparências vazias ou não estar de acordo com aquilo que o indivíduo é. A problemática moral não se dava afastada do mundo material e social, mas se refere a um espaço de habitação comum, onde existe compartilhamento tanto de valores quanto de artefatos. Nesse quadro, as regras de sociabilidade, argumenta Sennett (1988), se aplicavam aos indivíduos como regras ao jogador, permitindo-o fluir no jogo. Tanto mais incutidas fossem tais regras, com mais fluência e liberdade se operaria no campo social. Os sentimentos seriam expressos nas e pelas convenções sociais. Em outros termos: no mundo clássico, mundo da sinceridade, os ideais morais não solicitam a retirada das máscaras, mas seu uso consoante e coerente com a situação.

Para melhor compreender tal ideia, é interessante lembrar o tratamento dado à convenção no campo epistemológico. Michel Foucault (1987) atribui a esse campo a preponderância da representação como estratégia de conhecimento. Representar, nesse caso, mais do que espelhar uma realidade exterior à mente, significa impor ordem às ideias. Acompanhando o argumento foucaultiano, o vigor da representação pode ser ilustrado pela exigência de ordem das ideias no interior da mente, critério de certeza do cogito cartesiano, assim como pela valorização de espaços exteriores destinados à observação da natureza. Conquanto a partir do século XVII a experiência empírica ganhe autoridade frente à tradição, Foucault (1987) frisa a necessidade de ordenação do olhar científico. Ao invés de ao mundo exterior, confia-se ao laboratório o poder de tornar evidentes leis gerais dos corpos físicos, assim como ao jardim botânico a enunciação das propriedades dos organismos. Da mesma forma, nas novelas de Sade são descritas orgias nas quais os corpos se encontram dispostos com extremo rigor, medida e proporção, detalhe que não escapa à análise de Barthes (1990): “Uma vez

enclausurados, os libertinos, seus ajudantes e sujeitos formam uma sociedade completa, dotada de uma economia, de uma moral, de uma palavra e de um tempo, articulado em horários, trabalhos e festa” (p. 20).

A convenção não impede que a verdade mais recôndita se desvele – curiosa constatação que aos olhos contemporâneos talvez pareça absurda. Para que as orgias descritas por Sade fossem simétricas e mensuráveis, sua época, a era clássica, teria que enfatizar a teatralidade do eu, do corpo e do mundo social: a máscara não desvirtuando o que somos, mas permitindo a apresentação social. Permitindo, enfim, que o “eu” se desenvolvesse.

Teatro, corpo e discurso

Outro componente importante dos ideais de sinceridade consiste na valorização da aparência, tanto no modo de se trajar como no modo de se relacionar com estranhos (SENNETT, 1988). Nesse período histórico, pode-se dizer que existe um cultivo da ideia do homem como um ator e da sociedade como um palco na escola clássica do *theatrum mundi*. A impessoalidade das relações públicas é um ponto chave neste contexto:

Assim como um ator tocava os sentimentos das pessoas sem lhes revelar a própria personalidade, fora do palco, os mesmos códigos de credibilidade serviam à sua plateia para uma finalidade semelhante: despertavam os sentimentos uns dos outros, sem terem de tentar se definir uns para os outros [...]. (SENNETT, 1988, p.88)

A era clássica marcará um relacionamento estrito entre o palco e a rua tendo como cenário a grande cidade; relacionamento lógico e estruturado por uma série de articulações entre teatro e sociedade. Primeiramente, tanto as artes cênicas como as sociedades das grandes cidades do séc. XVII/XVIII partilham um “problema de *plateia*” (SENNETT, 1988, p.57). A cidade como que portadora de uma população heterogênea e numerosa, sendo um meio marcado pela interação de pessoas estranhas umas às outras, que assistem as ações umas das outras; o que faz com que, assim como um ator, o cidadão da grande cidade deva se portar perante uma plateia de estranhos.

Frente a isso, como julgar o caráter de um indivíduo? Trata-se de estabelecer “regras para tornarem fiáveis aparecimentos perante estranhos” (SENNETT, 1988, p.57). De maneira semelhante, a atuação no teatro traz à luz essa questão, pois não há passado para o ator que legitime sua atuação presente – ou seja, não há nada exterior que permita um julgamento sobre o papel exercido. Ele deve, então, atualizar modos de expressão que tornem a realidade imediata cognoscível à plateia de estranhos que o assiste. Esses modos de expressão não são espontâneos, mas regras de encenação que tornam possíveis tanto o vínculo social quanto a interação entre atores e plateia.

A valorização da apresentação social se estende ao uso de vestimentas. Tanto na França quanto na Inglaterra havia leis suntuárias que estabeleciam punições para pessoas de determinada classe que não se trajassem de acordo com sua posição social.

Entretanto, estabelecer julgamentos em relação à classe de determinada pessoa se tornava especialmente complicado em uma grande cidade marcada por interações entre estranhos, o que acarretou não apenas numa não-efetivação de tal lei – pois dificilmente alguém era punido em função de tal delito – como também numa indistinção cada vez maior entre as classes menos abastadas. É o caso de um operário que pode se “fantasiar” e se passar por outra classe de trabalhador sem ser identificado como delituoso; desde que obedeça a critérios rigorosos de convenção dos trajes em questão. Entretanto, o mesmo não ocorria nas classes mais afortunadas, que puderam levar esse princípio a níveis avançados de efetuação.

O princípio de vestir o corpo como um manequim, como veículo para marcar convenções bem estabelecidas, aproximou bastante os vários níveis inferiores da sociedade [...], mais precisamente, as classes superiores levaram esse princípio ao seu resultado lógico: literalmente desincorporaram a imagística corporal (SENNETT, 1988, p.94).

Aqui, opera-se uma objetivação do corpo como uma estrutura neutralizada, suporte para adereços codificados. O uso das perucas foi um dos grandes expoentes dessa empreitada: cobertas de pó e fixadas com pomada, as perucas são plenas de importância e sentido na apresentação social. São exemplos deste contexto os pomposos penteados femininos *La Belle Poule* e *pouf au sentiment*, este último chegava a ser tão alto que exigia que as damas se abaixassem para passar pelas portas. Além disso, as pinturas no rosto talvez tenham sido o expoente maior desse esforço de despersonalização das expressões pessoais. Pinturas vermelhas ou brancas eram usadas para cobrir a cor natural da pele e máscaras eram usadas recorrentemente “somente pelo prazer de tirá-las com frequência” (p.90). Toda a superfície do corpo passa a ser investida deste princípio – por exemplo, os decotes que surgem a partir de 1740, usados pelas mulheres como um artifício para dar maior destaque às joias usadas.

A “artificialidade” do corpo e da fala, sua ordenação performativa das convenções era em si mesma plena de sentido. Assim era na interação entre estranhos nas ruas e também na encenação do ator frente à plateia: “Uma peça não ‘simbolizava’ a realidade: ela a criava através das convenções da realidade”, diz SENNETT (1988, p.106).

A Denúncia da Máscara

Um dos primeiros índices de uma transformação moral pode ser remontado ao campo filosófico. Segundo Taylor (2011), em Rousseau se desenvolve um nexos complexo e inovador entre costumes sociais e realidade psicológica. Constatando que o “eu” é inseparável da vida social, Rousseau se pergunta como podemos viver de modo autêntico, sem sermos ofuscados pelo excesso de convenções. Essa questão, própria questão da autenticidade, está no centro do pensamento de Rousseau. A intensa busca por ser “si mesmo” move seu pensamento e expressa sua inquietação, articulando sua obra aos mais diferentes campos do conhecimento.

Os inúmeros códigos e convenções, bem como as regras de etiqueta e educação, compõem, segundo o filósofo, um jogo de aparências que distanciam o indivíduo de sua singularidade. É nestes termos que formula severas críticas à civilidade do mundo aristocrático. De acordo com a sua análise, pelo fato dos indivíduos nas grandes cidades terem de se adequar aos bons costumes, deixam de seguir sua própria aptidão. À revelia do que pense, sinta ou deseje, ele deve agir da forma que a sociedade considera adequada. Assim, perde-se sob a máscara que o olhar público impõe a todos, desaparecendo no interior da uniformidade. Energicamente, Rousseau endereça críticas a esta lógica, denunciando prejuízos do culto à aparência sobre o que considera a natureza sentimental e espontânea do eu.

Vale destacar que esta concepção do homem urbano como duplo, posto que cindido entre aparência e essência, não era de forma alguma evidente antes de ser formalizada pela análise de Rousseau. No mundo clássico ainda não havia uma cisão, pelo menos uma cisão tão nítida, entre interioridade/exterioridade, privado/público, realidade/artifício, já que o ser se constituía no próprio ato de aparecer. Era no domínio público que a subjetividade se formava, sendo aparência e essência, portanto, indissociáveis. Balthazar Gracian, teólogo e filósofo espanhol do século XVII, dizia que “o que não se vê é como se não existisse” (citado por COURTINE e HARROCHE, 1988, p. 246). Isto é, o ser só poderia se concretizar no âmbito dos códigos e de tudo aquilo que se fazia aparecer. A concepção de que haveria um ser autêntico obscurecido por trás da aparência foi sendo formulada na esteira das análises de Rousseau, o que influenciou o olhar de muitos pensadores sobre a civilidade do século XVII. Mais do que isso, a própria formação do sentimento de si e de uma subjetividade pretensamente destacada da relação com o outro foram se engendrando através da teoria de Rousseau e de suas repercussões.

Uma condenação severa à estima pelo olhar e consideração foi disparada. De acordo com Rousseau, daí origina-se o mal: o indivíduo, ao se comportar em função do olhar e da visibilidade, se torna outro, estrangeiro a si mesmo (COURTINE e HARROCHE, 1988). Para agir tal como a sociedade exige, ele exerce um cálculo constante sobre seus atos, controlando-se e reprimindo os sentimentos, formando assim uma aparência enganosa. Por esta perspectiva, a máscara, antes o próprio modo da subjetividade se constituir, torna-se engano, dissimulação, “repressão da fisionomia autêntica” (COURTINE e HARROCHE, 1988, p. 244).

Cabe, então, perguntar: o que seria a autenticidade de acordo com o ponto de vista aí colocado? À primeira vista, parece que ser autêntico significa se desvencilhar de tudo aquilo que impediria a livre irrupção de impulsos, sentimentos e anseios individuais, abrindo espaço para uma expressão plena de si. A autenticidade estaria, portanto, em oposição às balizas sociais. Esse sentimento é derivado de uma concepção de indivíduo como núcleo singular, onde a existência social se inscreve em momento posterior e secundário. Trata-se de uma forma subjetiva cujo laço social é rasgado: independente da relação com o outro e unicamente exercida quando deste distanciada.

Courtine e Harroche (1988) destacam que o filósofo La Bruyère exalta um ideal de relação consigo semelhante ao de Rousseau, tornando sua crítica mais clara. Para aquele, a máscara social é um obstáculo ao conhecimento da natureza humana e a

autenticidade, qualidade rara, só pode ser encontrada no homem do povo. Deste modo, ele apresenta a crença numa origem livre e ingênua na qual natureza e virtude conviveriam. Acolhendo estas e semelhantes concepções, a Era moderna passa a ter na sociedade e suas regras uma fonte de engano e da falsidade, onde o indivíduo se perde no aparecer, corrompendo o espaço único e singular que é a sua interioridade. Preservar a singularidade, vista agora como um domínio íntimo, requer um exercício constante de contato consigo, distanciado das exigências impostas pelo público.

Arte e autenticidade

Além do campo filosófico, a arte foi um dos campos comprometidos com os ideais de autenticidade. Segundo Taylor (2012), o artista pode ser considerado o protótipo do homem autêntico. Tentando esclarecer esse nexos, cabe analisar alguns aspectos relativamente constantes da arte moderna, que podemos assim enunciar: ruptura com a representação, treinamento do olhar e oposição a (certos) valores da civilização moderna.

Em relação à ruptura, destaca-se o fato da pintura ter buscado renunciar à pretensão de copiar o mundo externo. A obra do pintor inglês John Turner é bastante representativa dessa tendência. Em quadros como “Chuva, vapor e eletricidade” (1844), Turner dissolve as formas dos objetos e paisagens para transformá-los em gradientes de cores inundados por luz. Na obra ecoam concepções filosóficas e científicas acerca das cores, que as consideravam produtos de mecanismos fisiológicos. Segundo Jonathan Crary (2012), a obra de Turner é profundamente influenciada pela Teoria das Cores, livro escrito pelo filósofo e cientista alemão Goethe. Habita, tanto nos quadros de Turner quanto na obra de Goethe, a afirmação de uma visão autônoma, cuja independência dos objetos exteriores é enfatizada. De certa forma, há uma insistência na liberdade da arte, que mais que reproduzir objetos deve tingi-los pela autonomia da visão. Ao invés do peso recair sobre a representação, o privilégio é concedido aos sentimentos e sensações que turvam o contorno dos objetos, misturando-os à paisagem.

Outro aspecto pertinente diz respeito ao treinamento do olhar. Como destacam Crary (2012) e Trilling (2010), a arte moderna foi marcada por pensadores e pintores como Cézanne, Monet e John Ruskin segundo os quais se faz necessária uma atitude inocente diante do mundo. Para alcançá-la é preciso recusar as tradições pictóricas que instalam a perspectiva como técnica primordial de representação. Ao contrário da arte clássica, a pintura moderna treina a observação não mais para se submeter a convenções figurativas, mas para deixar de segui-las. Libertar-se do peso das convenções culturais e estéticas, remontando a um estágio primitivo, onde o que aparece são manchas lisas de cor: esse programa fez da criança e do cego que subitamente aprende a ver o modelo da observação artística.

Porém, alcançar esse estágio primitivo da observação é custoso. A psicologia que à época inicia seus experimentos laboratoriais ilustra como a elaboração desse tipo de olhar exige treinamento. Segundo Araújo (2010), Wilhelm Wundt, considerado criador

do primeiro laboratório de psicologia, será extremamente rigoroso na seleção do sujeito que relata sua experiência, aprofundando a distinção do século XVIII entre sensação e percepção. O esforço dessa psicologia científica foi captar a matéria bruta da experiência (sensação), muito rapidamente transformada por inferências sobre a distância, densidade e brilho dos objetos (percepção). A descrição fiel das sensações exigia seleção e treinamento duradouro do observador, o que talvez explique o fato de os primeiros alunos de Wundt realizarem seus experimentos sobre si mesmos.

Portanto, o retorno aos estados primitivos de observação exige autocontrole, atenção, disciplina. Envolve, na verdade, um duplo sacrifício. Em primeiro lugar, o sacrifício é realizado sobre o próprio indivíduo, que se submete a um autocontrole e autoexame com a finalidade de reter o olhar em sua etapa infantil. Mas também existe a luta do artista contra elementos exteriores ao espírito, que consiste no terceiro aspecto que delimitamos acerca da arte moderna.

No século XIX, afirma Lionel Trilling (2010), os indivíduos estavam diante da ansiedade de “não existir”, cuja fonte residiria em aspectos típicos da civilização industrial, especialmente o dinheiro e a máquina. A convivência com a velocidade, a técnica e a matéria é vista com muita cautela por alguns filósofos e artistas que vislumbram uma esfera subjetiva deteriorada pelo regime automático e repetitivo da máquina. A simples possibilidade de degradação emocional e cognitiva foi suficiente para dar origem a declarações e gestos extremos, onde a arte é aproximada a um ato homicida, como deixa ver a comparação entre artista e toureiro feita pelo antropólogo afeito à vanguarda surrealista Michel Leiris (2001):

Qualquer atividade estética traz consigo, refletida ou não na obra, sua porção trágica (obrigação, para o verdadeiro artista, de ser autêntico, de participar por inteiro daquilo que criou, a par da ideia de que para ele há necessidade vital de ir até o fim, sem que intervenha qualquer trapaça – como o matador que dá o golpe no lugar certo, estocando até o fim e projetando-se entre os chifres)” (LEIRIS, 2001, p. 19).

A autenticidade nos dias atuais

Deste mundo moral ao nosso, a ênfase sobre o constrangimento exterior foi bastante amplificada. Enquanto a construção do mundo sentimental na era moderna procedesse pelo autocontrole e intenso treinamento da sensibilidade, nos dias atuais, encontramos alguns índices de que tais aspectos foram sendo abandonados. A conversão se evidencia naquilo que Frank Furedi (2006) chama de ‘cultura terapêutica’, ou seja, práticas sociais que resguardam o mundo sentimental conduzidas pela sensação de sua imensa fragilidade e suscetibilidade aos eventos exteriores. Um dos efeitos sobre a subjetividade é o crescimento do desejo de reparação, não somente de sofrimentos que podem ser evitados, mas praticamente de qualquer tipo de sofrimento.

Esse impulso cultural tende a modificar alguns aspectos da “busca por ser pleno” introduzidos pelo ideal de autenticidade. Ao invés de artistas e filósofos, hoje a promoção e conservação do mundo emotivo é conduzida pela figura da vítima inocente,

cujo sofrimento é sempre reportado a causas que poderiam ser evitadas, abarcando desde crimes até catástrofes naturais (FUREDI, 2006). Outro efeito da proeminência dos valores da cultura terapêutica é o desejo de o sofrimento ser curado. *A priori*, a dor é considerada descartável, sendo muitas vezes encarada como estado patológico pela psiquiatria, que a traduz como, por exemplo, depressão ou trauma (EHRENBERG, 1998). Enquanto para os modernos, ser “si mesmo” envolvia enfrentar aquilo que barraria o livre desenvolvimento do eu (convenções, aceleração tecnológica, expansão dos bens de consumo), a constituição de si no mundo contemporâneo pretende-se liberta de qualquer enfrentamento. Mesmo as abdições típicas da atualidade são de ordem branda e podem ser atenuadas por sensações prazerosas: dietas não impedem o consumo de alimentos saborosos, o sexo é recomendado como fator benéfico à saúde, (certas) drogas podem ser usadas com moderação, o catolicismo torna-se “carismático” (LIPOVETSKY, 2009).

O lugar precário do sofrimento na cultura contemporânea pode ser capaz de torná-lo intruso, evento a ser controlado, contido de preferência antes de eclodir. Frank Furedi (2006) destaca um evento importante ligado à queda das Torres gêmeas em 2001. Neste momento, houve planejamentos de intervenções psicológicas, nas quais psicólogos americanos estimaram que um número bastante alto de pessoas (por volta de 500.000) sofreriam efeitos traumáticos. O quadro patológico ao qual os psicólogos estavam atentos é reconhecido pela psiquiatria como Transtorno do Estresse Pós-traumático. Atualmente, a revisão do 4º manual estatístico de transtornos mentais inclui como fatores desencadeantes deste transtorno, além de desastres naturais, eventos cotidianos como a morte de parentes próximos (APA, 2010). O TEPT poderia ser causado não apenas pela experiência pessoal de um evento que envolve morte ou ameaça à integridade física, mas também pelo conhecimento sobre a morte violenta ou ferimento sofridos por uma pessoa da família ou próxima.

De acordo com o DSM-IV (APA, 2010), eventos vivenciados por outros, dos quais o sujeito toma conhecimento, podem desencadear o transtorno, como, por exemplo, descobrir que o filho de alguém porta enfermidade com risco de vida. Como se pode ver, não é preciso vivenciar a dor e o sofrimento para que o trauma se estabeleça, basta saber sobre o ocorrido. Não somente a morte, a doença ou a lesão física, mas até mesmo o nascimento é reconhecido como fator patogênico, notadamente em uma das ramificações da depressão, conhecida como “depressão pós-parto” (FUREDI, 2006).

Juntamente com o uso cotidiano do termo “trauma”, crescem também espécies de manuais que nos ensinam a gerenciar nossas emoções. Um dos mais populares, “Inteligência Emocional” (GOLEMAN, 1995), encontra na inépcia emocional dos indivíduos contemporâneos a causa de males sociais diversos, os quais deveriam ser combatidos preventivamente: “já antevejo o dia em que o sistema educacional incluirá como prática rotineira a instilação de aptidões humanas essenciais como autoconsciência, autocontrole e empatia e das artes de ouvir, resolver conflitos e cooperar” (GOLEMAN, 1995, p. 14).

Nesse projeto, a modulação das emoções é proposta como forma de antecipar e intervir sobre o sofrimento futuro. Em última instância, pode-se dizer que sua

motivação é evitar que se produzam “eus” frágeis. E na medida em que as emoções, de acordo com Goleman, seriam processos que acontecem dentro do indivíduo, a interação social se torna mero instrumento para o desenvolvimento do mundo interno.

Considerações finais

De projeto de uma minoria, formada por artistas e filósofos, a autenticidade passou a abarcar conjunto extenso de indivíduos, cujo mundo interno deve ser resguardado não em combate, mas sob cuidados terapêuticos. Esse campo ético, consolidado a partir do século XIX, foi inicialmente conduzido como um ataque ao passado, à tradição, às convenções morais e estéticas. Como vimos, a partir das contundentes críticas de Rousseau à máscara, a subjetividade passou a ser concebida como um domínio íntimo que devia se opor à convenção. Em direção semelhante, a arte do século XVIII buscou se desvencilhar do dever de espelhar o mundo exterior, bem como lutou contra os efeitos da aceleração tecnológica, através de uma imersão no mundo interior. Tanto na autenticidade proposta por Rousseau quanto naquela cultivada no domínio artístico, pode-se ver que a formação da identidade está calcada em uma atitude de enfrentamento e desconstrução dos códigos sociais, considerados inimigos da formação da personalidade.

Os ideais de autenticidade sofreram alguns deslocamentos, dos quais cabe destacar o apagamento da dimensão do sacrifício na constituição da identidade. No contexto atual, o sofrimento é esvaziado de sentido, pois, para ser autêntico, o sujeito pretende prescindir de tudo aquilo que constrange seu livre expressar e gozar. Uma implicação fundamental desse esvaziamento apresenta-se nos meios de alcançar a autenticidade: tornar-se pleno é tarefa que recusa a violência outrora aceita na arte moderna. No lugar da luta, advém o cuidado terapêutico, consolidado hoje pelas classificações psiquiátricas que contribuem para a percepção generalizada do sofrimento como estado patológico.

Recebido em: abril de 2013

Aprovado em: junho de 2013

Referências Bibliográficas

American Psychiatric Association (2010). *DSM-IV. Diagnostic and Manual of mental disorders (4a ed. revisada)*, Washington, DC.

Araújo, S. (2010) *O projeto de uma psicologia científica em Wilhelm Wundt - uma nova interpretação*. editora UFJF: Juiz de Fora.

Barthes, R. (1990) *Sade, Fourier Loyola*. Editora brasiliense: São Paulo.

Crary, J. (2012) *As Técnicas do observador. Visão e modernidade no século XIX*. Editora contraponto: Rio de Janeiro.

Courtine, J.-J. & Haroche, C. (1988) *Histoire de Visage siècle: exprimer et taire ses émotions XVI-début XIX siècle*. Éditions rivage: Paris.

Ehrenberg, A. (2009) O sujeito cerebral. *Psicologia clínica*, Rio de Janeiro, vol.21, n.1: 187-213.

Foucault, M. (1987) *As Palavras e as coisas*. Martins fontes editora: São Paulo.

Furedi, F. (2006) *Therapy Culture*. Routledge, London.

Goleman, D. (1995) *Inteligência emocional*. Editora objetiva: São Paulo.

Leiris, M. (2001) *Espelho da tauromaquia*. Cosac e Naif, São Paulo.

Lipovtesky, G. (2009). *A sociedade pós-moralista- o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Manole, São Paulo.

Sennett, R. (1988). *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. Companhia das letras, São Paulo.

Taylor, C. (1998) *As fontes do self*. Edições Loyola: Rio de janeiro.

_____ (2011). *A Ética da autenticidade*. Realizações editora: São Paulo.

Trilling, L. (2010) *Sincerity and authenticity*. Harvard press: Cambridge and London.

Turner, J. (1844/ 2013) Rain, Stream and speed, retrieved in June from, retrieved in June, 2013 from <http://thames.me.uk/s00710.htm>.