

O AMOR NOS TEMPOS DO CAPITALISMO

EVA ILLOUZ

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe [Le Livros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O [Le Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: [LeLivros.org](#) ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados [neste link](#).

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."



Eva Illouz

O amor nos tempos do capitalismo

Tradução:
Vera Ribeiro



Para Elchanan

Sumário

1. A ascensão do *Homo sentimentalis*

Freud e as conferências na Universidade Clark

Um novo estilo afetivo

A ética da comunicação como espírito da empresa

As rosas e os espinhos da família moderna

Conclusão

2. Sofrimento, campos afetivos e capital afetivo

Introdução

A narrativa da autorrealização

Campos afetivos, *habitus* afetivo

O pragmatismo da psicologia

Conclusão

3. Redes românticas

Romanceando a internet

Encontros virtuais

A apresentação ontológica de si mesmo

Fantasia e decepção

Conclusão: uma nova manobra maquiavélica

Notas

Agradecimentos

Índice remissivo

1. A ascensão do *Homo sentimentalis*

TRADICIONALMENTE, os sociólogos têm concebido a modernidade em termos do advento do capitalismo, da ascensão das instituições políticas democráticas ou da força moral da ideia de individualismo, porém dão pouca atenção ao fato de que, paralelamente aos conhecidos conceitos de mais-valia, exploração, racionalização, mal-estar ou divisão do trabalho, a maioria das grandes narrativas sociológicas da modernidade conteve, em tom menor, uma outra história: as descrições ou os relatos do advento da modernidade em termos dos afetos. Para citar alguns exemplos flagrantes, mas aparentemente triviais, a ética protestante de Weber contém em seu núcleo uma tese sobre o papel dos sentimentos na ação econômica, pois é a angústia provocada por uma divindade imperscrutável que se encontra no cerne da atividade frenética do empresário capitalista.¹ A alienação de Marx – que foi central para explicar a relação do trabalhador com o processo e o produto do trabalho – teve fortes implicações afetivas, como quando ele, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, discutiu o trabalho alienado como uma perda da realidade: em suas palavras, uma perda do vínculo com o objeto.² Quando a “alienação” de Marx foi apropriada – e distorcida – pela cultura popular, isso se deu sobretudo por suas implicações afetivas: a modernidade e o capitalismo eram alienantes no sentido de criarem uma forma de embotamento afetivo que separava as pessoas umas das outras, de suas comunidades e de seu próprio eu profundo. Ou podemos ainda evocar a famosa descrição da Metrópole feita por Simmel, com sua exposição sobre a vida afetiva. Para Simmel, a vida urbana cria um fluxo interminável de estimulações nervosas e contrasta com a vida das cidades pequenas, que se apoia nas relações afetivas. A atitude tipicamente moderna, para ele, é a do “*blasé*” – uma mescla de reserva, frieza e indiferença, e que, acrescenta ele, corre sempre o risco de se transformar em ódio.³ Por fim, a sociologia de Durkheim – talvez surpreendentemente, considerando-se o neokantiano que ele era – interessou-se da maneira mais óbvia pelos sentimentos. Com efeito, a “solidariedade”, espinha dorsal da sociologia durkheimiana, não é outra coisa senão um feixe de sentimentos que ligam os atores sociais aos símbolos centrais da sociedade – o que Durkheim chamou de “*efervescência*” em *As formas elementares da vida religiosa*.⁴ (Na conclusão de *Symbolic Classifications*,⁵ Durkheim e Mauss afirmam que as classificações simbólicas, entidades cognitivas por excelência, têm um núcleo afetivo.) A visão de modernidade de Durkheim interessou-se de maneira ainda mais direta pelos sentimentos ao tentar compreender de que modo, dado que faltava intensidade afetiva à diferenciação social das sociedades modernas, elas ainda conseguiam “manter-se unidas”.⁶

Minha colocação é bastante clara e não necessito repisá-la: sem que tenham conhecimento disso, as descrições sociológicas canônicas da modernidade contêm, se não uma teoria completa dos afetos, pelo menos numerosas referências a eles: angústia, amor, rivalidade, indiferença, culpa, há tudo isso na maioria dos relatos históricos e sociológicos das rupturas que levaram à era moderna, se meramente nos dermos o trabalho de ir um pouco além da superfície.⁷ Minha afirmação geral neste livro é que, quando recuperamos essa dimensão nem tão oculta da modernidade, as análises-padrão do que constitui o eu e a

identidade modernos, do divisor público/privado e sua articulação com as divisões de gênero, sofrem uma alteração marcante.

Mas talvez vocês perguntem: por que devemos fazer isso? Será que se concentrar numa experiência tão sumamente subjetiva, invisível e pessoal quanto o “afeto” não solaparia a vocação da sociologia, que, afinal de contas, tem se interessado sobretudo por regularidades objetivas, atos padronizados e instituições de larga escala? Em outras palavras, por que haveríamos de nos alvoroçar e mexer com uma categoria sem a qual, até hoje, a sociologia saiu-se muito bem? Existe, a meu ver, um bom número de razões.⁸

O afeto não é uma ação em si, mas é a energia interna que nos impele a agir, que confere um “clima” ou uma “coloração” particulares a um ato. Por isso, o afeto pode ser definido como o lado da ação que é “carregado de energia”, no qual se entende que essa energia implica, simultaneamente, cognição, afeto, avaliação, motivação e o corpo.⁹ Longe de serem pré-sociais ou pré-culturais, os afetos são significados culturais e relações sociais inseparavelmente comprimidos, e é essa compressão que lhes confere sua capacidade de energizar a ação. O que faz o afeto transportar essa “energia” é o fato de ele sempre dizer respeito ao eu e à relação do eu com outros culturalmente situados. Quando você me diz “Você se atrasou de novo”, a possibilidade de eu sentir vergonha, raiva ou culpa dependerá quase exclusivamente da relação existente entre nós dois. Um comentário do meu chefe sobre o meu atraso tenderá a me envergonhar, e o de um colega provavelmente me deixará irritada, mas, se a pessoa for meu filho, esperando por mim na escola, é provável que essa observação me faça sentir culpa. O afeto é uma entidade psicológica, sem dúvida, mas é também, e talvez até mais, uma entidade cultural e social: através dos afetos nós pomos em prática as definições culturais da individualidade, tal como se expressam em relações concretas e imediatas, mas sempre definidas em termos culturais e sociais. Assim, como dito, os sentimentos são significados culturais e relações sociais muito compactados, e é essa compressão compacta que lhes confere sua energia e, portanto, seu caráter pré-reflexivo, amiúde semiconsciente. Os afetos são aspectos profundamente internalizados e não reflexivos da ação, não por não conterem cultura e sociedade suficientes, mas por conterem um excesso delas.

Por essa razão, uma sociologia hermenêutica que queira compreender a ação social “por dentro” não poderá fazê-lo de maneira adequada sem prestar atenção à coloração afetiva da ação e ao que de fato a impulsiona.

Os afetos têm outra importância cardinal para a sociologia: muitos dos arranjos sociais são também arranjos afetivos. É banal dizer que a divisão e a distinção mais fundamentais que organizam quase todas as sociedades do mundo – a divisão e a distinção que existem entre homens e mulheres – baseiam-se nas culturas afetivas (e se reproduzem através delas).¹⁰ Ser um homem de caráter exige que o indivíduo demonstre coragem, racionalidade fria e agressividade disciplinada. A feminilidade, por outro lado, requer bondade, compaixão e otimismo. A hierarquia social produzida pelas divisões de gênero contém divisões afetivas implícitas, sem as quais homens e mulheres não reproduziriam seus papéis e identidades. E essas divisões, por sua vez, produzem hierarquias afetivas, segundo as quais a racionalidade fria costuma ser considerada mais confiável, objetiva e profissional do que, digamos, a compaixão. Por exemplo, o ideal de objetividade que domina nossa concepção das notícias ou da justiça (cega) pressupõe essa prática e esse modelo masculinos de autocontrole afetivo. Os sentimentos, portanto, organizam-se hierarquicamente, e esse tipo de hierarquia afetiva, por sua vez, organiza implicitamente os arranjos morais e sociais.

Minha tese é que a criação do capitalismo caminhou de mãos dadas com a criação de uma cultura afetiva intensamente especializada, e que, quando nos concentramos nessa sua dimensão – em seus sentimentos, por assim dizer –, podemos descobrir-nos em condições de revelar uma outra ordem na organização social do capitalismo. Nesta primeira conferência, mostro que, quando encaramos os

sentimentos como personagens centrais na história do capitalismo e da modernidade, a divisão convencional entre uma esfera pública desprovida de afetos e uma esfera privada saturada deles começa a se dissolver, à medida que se evidencia que, ao longo de todo o século XX, os homens e mulheres da classe média foram levados a se concentrar intensamente em sua vida afetiva, tanto no trabalho quanto na família, usando técnicas similares para trazer o eu e suas relações com os outros para o primeiro plano. Essa nova cultura da afetividade não significa, como temem os críticos tocquevillianos, que nos recolhamos ao interior da concha da vida privada;¹¹ muito pelo contrário: o eu privado nunca foi tão publicamente posto em ação e atrelado aos discursos e valores das esferas econômica e política. A segunda conferência examina mais plenamente os modos pelos quais a identidade moderna tornou-se, de fato, cada vez mais publicamente encenada numa variedade de locais sociais, por meio de uma narrativa que combina a aspiração à autorrealização com o direito ao sofrimento afetivo. A prevalência e a persistência dessa narrativa, que podemos chamar, abreviadamente, de “narrativa do reconhecimento”, relacionam-se com os interesses materiais e ideais de uma multiplicidade de grupos sociais que atuam no mercado, na sociedade civil e dentro dos limites institucionais do Estado. Na terceira conferência, mostrarei que o processo de fazer do eu uma matéria afetiva e pública encontra sua expressão mais potente na tecnologia da internet, uma tecnologia que pressupõe e põe em cena um eu afetivo público, e que, a rigor, chega até a fazer com que esse eu afetivo público preceda e constitua as interações privadas.

Embora cada conferência possa ser lida separadamente, há uma ligação orgânica entre elas e uma progressão cumulativa para o objetivo principal das três, que é traçar os contornos do que denomino *capitalismo afetivo*. O capitalismo afetivo é uma cultura em que os discursos e práticas afetivos e econômicos moldam uns aos outros, com isso produzindo o que vejo como um movimento largo e abrangente em que o afeto se torna um aspecto essencial do comportamento econômico, e no qual a vida afetiva – especialmente a da classe média – segue a lógica das relações econômicas e da troca. Como seria inevitável, a “racionalização” e a “mercantilização” (dos afetos) são temas recorrentes, que perpassam as três conferências. Entretanto, minha análise não é marxista nem weberiana, na medida em que não pressuponho que a economia e os afetos possam (ou devam) ser separados uns dos outros.¹² Na verdade, como pretendo mostrar, repertórios culturais baseados no mercado moldam e impregnam as relações interpessoais e afetivas, e as relações interpessoais encontram-se no epicentro das relações econômicas. Mais exatamente, os repertórios do mercado se entrelaçam com a linguagem da psicologia e, combinados, os dois oferecem novas técnicas e sentidos para cunhar novas formas de sociabilidade. Na seção seguinte, examinarei como essa nova forma de sociabilidade emergiu e quais são suas significações afetivas (imaginárias) centrais.

Freud e as conferências na Universidade Clark

Se eu esquecesse por completo minha formação como socióloga da cultura e minha desconfiança profundamente arraigada da atribuição de datas a grandes mudanças culturais, e se ainda assim fosse obrigada a escolher uma data que marcou a transformação da cultura afetiva norte-americana, eu escolheria 1909, o ano em que Sigmund Freud foi aos Estados Unidos fazer algumas conferências na Universidade Clark. Em cinco falas de grande abrangência, Freud expôs a uma plateia eclética as principais ideias da psicanálise, ou, pelo menos, as ideias que encontrariam enorme ressonância na cultura popular norte-americana, como os lapsos de linguagem, o papel do inconsciente na determinação do nosso destino, a centralidade dos sonhos para a vida psíquica, o caráter sexual da maioria de nossos desejos, e a família como origem do psiquismo e causa última de suas patologias. É bastante estranho que muitas análises sociológicas e históricas tenham nos oferecido exposições complexas e sofisticadas da

psicanálise em termos de suas origens intelectuais,¹³ ou de seu impacto nas concepções culturais do eu, ou em termos de sua relação com as ideias científicas, mas tenham deixado escapar um fato simples e flagrante, a saber, que a psicanálise e a ampla variedade de teorias dissidentes sobre a psique que se seguiram a ela tiveram, no cômputo geral, a vocação primária de reconfigurar a vida afetiva (embora, é claro, a psicanálise parecesse meramente interessada em dissecá-la). Mais exatamente, as muitas e variadas correntes da psicologia clínica – freudiana, psicologia do ego, humanista, das relações objetais – formularam o que sugiro chamar de um novo estilo afetivo, o estilo afetivo terapêutico, que dominou o cenário cultural norte-americano durante todo o século XX.

O que é um “estilo afetivo”? Em seu conhecido livro *Filosofia em nova chave*, Susanne Langer sugere que na história da filosofia “todas as eras têm sua própria preocupação” e que “é a maneira de lidarem com os problemas” – o que Langer chama de sua “técnica” –, e não aquilo a que eles dizem respeito, “que os atribui a uma dada era”.¹⁴ Utilizo a expressão “estilo afetivo terapêutico” para designar as maneiras pelas quais a cultura do século XX ficou “preocupada” com a vida afetiva, com sua etiologia e morfologia, e concebeu “técnicas” específicas – linguísticas, científicas, interativas – para apreender e gerir esses sentimentos.¹⁵ O estilo afetivo moderno foi moldado, sobretudo (embora não exclusivamente), pela linguagem da terapia, que emergiu num período relativamente curto entre a Primeira e a Segunda Guerras Mundiais. Se, como diz Jürgen Habermas, “o final do século XIX assistiu à emergência de uma disciplina [a psicanálise], primordialmente como obra de um único homem [Freud]”,¹⁶ eu acrescentaria que essa disciplina logo se tornou mais que uma disciplina, isto é, um corpo especializado de conhecimentos. Tratou-se de um novo conjunto de práticas culturais que, por estarem na posição singular de se situarem no âmbito da produção científica e nos campos gêmeos das culturas de elite e popular, reorganizaram as concepções do eu, da vida afetiva e até das relações sociais. Relembrando a expressão de Robert Bellah sobre a Reforma protestante, podemos dizer que o discurso terapêutico “reformulou o nível mais profundo dos símbolos da identidade”,¹⁷ e foi por meio desses símbolos identitários que se deu a reformulação de um novo estilo afetivo.

Tem-se um estilo afetivo quando se formula uma nova imaginação interpessoal, isto é, uma nova maneira de pensar na relação do eu com os outros e de imaginar suas potencialidades. Com efeito, as relações interpessoais – como a nação – são pensadas, desejadas, discutidas, traídas, disputadas e negociadas de acordo com roteiros imaginários que enchem de sentido a proximidade ou a distância sociais.¹⁸ Por isso, eu diria que o maior impacto de Freud na cultura foi reformular *a relação do eu* e sua relação com os outros, através de uma nova maneira de imaginar a posição do eu perante seu passado. Essa imaginação interpessoal foi formulada em diversas ideias e temas culturais fundamentais, que viriam a frequentar assiduamente a cultura popular norte-americana.

Primeiro, na imaginação psicanalítica, a família nuclear é o ponto exato da origem do eu – o *locus* no qual e a partir do qual podem começar a narrativa e a história do sujeito. A família, que até então fora um modo de situar “objetivamente” o indivíduo numa longa cadeia cronológica e na ordem social, passou a ser um evento biográfico, carregado simbolicamente por toda a vida e capaz de expressar de modo singular a individualidade. Por ironia, ao mesmo tempo que os alicerces tradicionais do casamento começavam a desmoronar, a família retornou com plena força para assombrar o eu, só que, dessa vez, como uma “história” e um modo de contextualizá-lo, de situá-lo numa trama. A família passou a desempenhar um papel ainda mais crucial para a constituição de novas narrativas da identidade, por estar na própria origem do eu e por ser aquilo de que ele precisava se libertar.

Segundo, a nova imaginação psicanalítica situou o eu firmemente no âmbito da vida cotidiana, chamado por Stanley Cavell de campo do “rotineiro”.¹⁹ Por exemplo, o livro *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana*,²⁰ que fora publicado em 1901 e cujas ideias permearam as conferências feitas na Universidade Clark, afirmou inaugurar uma nova ciência com base nas ocorrências mais banais e menos

espetaculares, ou seja, em atos falhos e lapsos de linguagem que Freud disse serem, na verdade, repositórios de sentidos sumamente significativos a respeito do eu e de seus desejos mais profundos. A teoria freudiana do sujeito foi parte da revolução cultural burguesa, que se afastou das definições contemplativas ou heroicas da identidade e a situou no campo da vida cotidiana, principalmente no trabalho e na família.²¹ Mas a imaginação freudiana foi um passo além: conferiu ao eu comum um novo glamour, na medida em que ele aguardava ser descoberto e moldado. O eu trivial, corriqueiro, tornou-se misterioso, difícil de alcançar. Como sugeriu Peter Gay em seu retrato biográfico e filosófico de Freud, “o que todos estão habituados a chamar de ‘normal’ na conduta sexual é, na verdade, o ponto de chegada de uma longa peregrinação, muitas vezes interrompida, uma meta que muitos seres humanos talvez nunca atinjam. A pulsão sexual, em sua forma madura – normal – é *uma conquista*.”²² O que transformou o eu corriqueiro num objeto sedutor da imaginação foi o fato de ele ter passado a sintetizar duas imagens culturais opostas: a da normalidade e a da patologia. A extraordinária realização cultural de Freud consistiu em ampliar o alcance do normal, incorporando a ele o que até então era definido como patológico (por exemplo, sua ideia de que o desenvolvimento sexual começa pela homossexualidade) e problematizando a normalidade, o que a transformou numa meta difícil, que para ser alcançada passou a exigir a mobilização de uma vasta gama de recursos culturais (por exemplo, a heterossexualidade deixou de ser um dado, tornando-se uma meta a alcançar). Assim, se o discurso psiquiátrico do século XIX, como disse Foucault, instituiu uma fronteira rígida entre o normal e o patológico,²³ Freud embotou sistematicamente os contornos dessa fronteira e postulou um novo tipo de normalidade, repleto de um novo elenco de personagens patológicos, um projeto em aberto para o eu, uma meta indefinida mas poderosa para o sujeito.

Por último, mas nem de longe menos importante, Freud pôs no epicentro dessa nova imaginação a relação sexual, o prazer sexual e a sexualidade. Dado o grande volume de recursos culturais mobilizados para regular a sexualidade, parece bastante razoável afirmar que um projeto em aberto para o eu, no qual o sexo e a sexualidade figuravam como as poderosas causas inconscientes das patologias, e que era também o sinal de um desenvolvimento maduro e completo, só poderia incendiar a imaginação censurada dos contemporâneos de Freud. O que permitiu à sexualidade ser tão fluentemente incorporada à imaginação moderna foi o fato de ela ser combinada com outro tema sumamente moderno, qual seja, a linguagem, o que levou a um distanciamento das conotações oitocentistas “primitivistas” da sexualidade. Não apenas a linguagem revelou-se saturada de uma nova e insuspeitada sexualidade (por exemplo, no tema dos lapsos da fala e da escrita), como a própria sexualidade tornou-se uma questão principalmente linguística, algo a ser alcançado após um volume considerável de esclarecimento conceitual e verbalização.

Há muitas razões institucionais e organizacionais para o extraordinário sucesso da imaginação psicanalítica nos Estados Unidos. A estrutura cada vez mais triangular da família norte-americana, que John Demos chamou de “família-estufa”, tinha uma estreita afinidade com a teoria freudiana triangular do complexo de Édipo;²⁴ as teorias de Freud repercutiram na busca de autenticidade que estava no epicentro da nascente e intensiva cultura de consumo;²⁵ as teorias freudianas foram recebidas e difundidas por vários membros dos meios acadêmicos, médicos e literários;²⁶ as fronteiras institucionais entre a medicina e a cultura popular mostraram-se tênues, transformando os médicos em divulgadores de novas ideias, como o freudismo;²⁷ e, por fim, havia um debate acirrado entre a medicina científica e a medicina espiritual, e o paradigma freudiano pareceu conciliar as duas.²⁸ Infelizmente, não posso deter-me nas razões complexas pelas quais as ideias freudianas incendiaram as instituições norte-americanas. Permitam-me apenas dizer que, como a psicanálise se encontrava na posição singular de criar pontes entre as práticas especializadas da psicologia, neurologia, psiquiatria e medicina, por um lado, e das culturas superior e inferior, por outro, ela pôde se disseminar largamente por todas as vias da cultura norte-americana, muito visivelmente no cinema e na literatura de aconselhamento.

Na década de 1920, tal como o cinema, a literatura de aconselhamento era uma indústria cultural emergente, e viria a se revelar a plataforma mais duradoura para a difusão de ideias psicológicas e para a elaboração de normas afetivas. A literatura de aconselhamento combina diversas exigências: por definição, deve ser de caráter geral, isto é, usar uma linguagem nomológica que lhe confira autoridade e lhe faculte fazer afirmações normativas; deve variar os problemas abordados, a fim de ser um produto consumido regularmente; além disso, se quiser dirigir-se a vários segmentos do público leitor, com diferentes valores e pontos de vista, deve ser amoral, isto é, oferecer uma perspectiva neutra sobre problemas relacionados com a sexualidade e a condução das relações sociais. Por fim, deve ter credibilidade, ou seja, ser proferida por uma fonte legítima. A psicanálise e a psicologia constituíram minas de ouro para a indústria do aconselhamento, pois eram envoltas pela aura da ciência, podiam ser altamente individualizadas (adequando-se a toda e qualquer particularidade individual), podiam abordar uma ampla variedade de problemas, com isso permitindo a diversificação do produto, e pareciam oferecer o olhar desapaixonado da ciência sobre temas tabus. Com a expansão do mercado de consumo, a indústria do livro e as revistas femininas apossaram-se avidamente de uma linguagem que era capaz de acolher a teoria e a história pessoal, o geral e o particular, a ausência de juízos de valor e a normatividade. Embora a literatura de aconselhamento não tenha um impacto direto em seus leitores, sua importância na produção de um vocabulário para o eu e para a negociação das relações sociais não tem sido suficientemente reconhecida. Grande parte do material cultural contemporâneo nos chega sob a forma de conselhos, advertências e receitas do que fazer, e, considerando-se que em muitos *loci* sociais o eu se faz sozinho – recorrendo a diversos repertórios culturais para decidir seu curso de ação –, é provável que a literatura de aconselhamento tenha desempenhado um papel importante na configuração dos vocabulários pelos quais o eu compreende a si mesmo.

Reconfigurando a imaginação empresarial

Os psicólogos diferiram de outros especialistas e profissionais liberais (como advogados ou engenheiros) por afirmarem, aos poucos mas com segurança, uma mestria em praticamente todas as áreas – das Forças Armadas à criação de filhos, passando pelo marketing e pela sexualidade²⁹ –, e por usarem a literatura de aconselhamento para afirmar essa vocação. Com o desdobrar do século XX, eles assumiram cada vez mais a vocação de orientar os outros numa multiplicidade de problemas, nos campos da educação, comportamento criminal, depoimentos como peritos judiciais, casamento, programas de reabilitação dos presídios, sexualidade, dos conflitos raciais e políticos, comportamento econômico e o moral dos soldados.³⁰

Em nenhum lugar essa influência foi mais palpável do que no meio empresarial norte-americano, onde os psicólogos entrelaçaram os sentimentos com o campo da ação econômica, sob a forma de um modo radicalmente novo de conceber a produção. O período decorrido entre as décadas de 1880 e 1920 foi chamado de era dourada do capitalismo, durante a qual “o sistema fabril se estabeleceu, o capital centralizou-se, a produção foi padronizada, as organizações se burocratizaram e a mão de obra foi incorporada às grandes empresas”.³¹ Foi evidente a ascensão das empresas de larga escala, que empregavam milhares e, às vezes, até dezenas de milhares de trabalhadores, com isso “tornando as empresas burocraticamente complexas e hierarquicamente integradas”.³² Na década de 1920, 86% de todos os assalariados estavam empregados na indústria manufatureira.³³ Ainda mais evidente foi o fato de as firmas norte-americanas terem a maior proporção de funcionários administrativos do mundo inteiro (18 trabalhadores dessa categoria para cada 100 operários da produção).³⁴ A expansão das empresas caminhou de mãos dadas com a consolidação de teorias de administração que almejavam sistematizar e

racionalizar o processo de produção. Na verdade, o sistema de gerenciamento deslocou – ou melhor, multiplicou – os *loci* de controle, que passaram das mãos dos capitalistas tradicionais para as de tecnocratas que usavam a retórica da ciência, da racionalidade e do bem-estar geral para estabelecer sua autoridade. Alguns veem essa transformação como a tomada de uma nova forma de poder por engenheiros que agiam como uma classe de profissionais impondo uma nova ideologia – da administração – que concebia o local de trabalho como um “sistema”, no qual o indivíduo seria erradicado e as regras e leis gerais se formalizariam e seriam aplicadas ao trabalhador e ao processo de trabalho.³⁵ Em contraste com os capitalistas, frequentemente retratados como gananciosos e egoístas, nessa nova ideologia da gestão os dirigentes emergiram como racionais, responsáveis e previsíveis, além de portadores de novas regras de padronização e racionalização.³⁶ Os engenheiros tendiam a pensar nos homens como máquinas e na empresa como um sistema impessoal a ser operado. Mas essa visão desconsidera um fato importante: o de que, paralelamente à retórica dos engenheiros ou como consequência dela, despontou um outro discurso, liderado pelos psicólogos, que prestou enorme atenção ao indivíduo, à dimensão irracional das relações de trabalho e aos sentimentos dos trabalhadores.³⁷

Desde o começo do século XX, psicólogos experimentais foram solicitados por dirigentes empresariais a encontrar soluções para o problema da disciplina e da produtividade na empresa.³⁸ Por volta da década de 1920, foram os psicólogos clínicos – muitos deles inspirados nas ideias psicodinâmicas de Freud e tendo obtido especial sucesso nas Forças Armadas, ajudando a recrutar soldados ou a curar traumas de guerra – que foram mobilizados pelas empresas para ajudar a formular as diretrizes necessárias para a nova tarefa da administração.

Elton Mayo merece um lugar de honra em qualquer descrição da teoria da administração, pois “poucas são as disciplinas ou campos de pesquisa em que um só conjunto de estudos ou um único pesquisador e autor tiveram tão grande influência quanto a exercida, durante um quarto de século, por Mayo e os estudos de Hawthorne”.³⁹ Enquanto os psicólogos experimentais que precederam o movimento das relações humanas haviam afirmado que qualidades morais como a “lealdade” ou a “confiabilidade” eram atributos cruciais da personalidade produtiva na empresa, os famosos experimentos de Hawthorne (conduzidos por Mayo de 1924 a 1927) prestaram uma atenção sem precedentes históricos às transações afetivas em si, visto que sua principal descoberta foi que a produtividade aumentava quando as relações de trabalho continham atenção e cuidado para com os sentimentos dos trabalhadores. Em lugar da linguagem moral vitoriana do “caráter”, Mayo, que fizera sua formação como psicanalista junguiano, introduziu a imaginação psicanalítica no local de trabalho.⁴⁰ A intervenção de Mayo na empresa teve um caráter rigorosamente terapêutico. Por exemplo, o método de entrevista criado por ele tinha *todas* as características (exceto o nome) de uma entrevista terapêutica. De fato, eis como Mayo apresentou seu método de entrevistas aos trabalhadores insatisfeitos da fábrica da General Electric em que ele e sua equipe intervieram:

Os trabalhadores queriam falar, e falar livremente, protegidos pelo sigilo profissional (que nunca foi violado), com alguém que parecesse representar a empresa ou que, por sua própria atitude, parecesse ter autoridade. A experiência em si era inusitada; poucas pessoas neste mundo já viveram a experiência de encontrar alguém inteligente, atento e disposto a ouvir sem interrupção tudo o que elas têm a dizer. Para chegar a esse ponto, contudo, tornou-se necessário treinar os entrevistadores em como ouvir, como evitar as interrupções ou o oferecimento de conselhos, como evitar, de modo geral, tudo que pudesse pôr fim à livre expressão de cada um. Por isso, algumas regras aproximadas para guiar o entrevistador em seu trabalho foram estabelecidas. Eram mais ou menos as seguintes:

1. Dê toda a sua atenção à pessoa entrevistada e deixe claro que o está fazendo.
2. Escute – não fale.
3. Nunca discuta; nunca dê conselhos.
4. Escute: a) o que a pessoa quer dizer, b) o que ela não quer dizer, e c) o que ela não consegue dizer sem ajuda.
5. Enquanto escuta, vá anotando, provisoriamente e para correção posterior, o padrão (pessoal) que vai sendo exposto diante de você. Para averiguar isso, resuma de tempos em tempos o que foi dito e submeta seu resumo a comentários (por exemplo: “É isso que você está me dizendo?”). Faça-o sempre com extrema cautela, ou seja, esclareça de um modo que não acrescente nem distorça nada.
6. Lembre-se de que tudo o que é dito deve ser considerado uma confidência pessoal e não divulgado a ninguém.⁴¹

Pessoalmente, não conheço melhor definição da entrevista terapêutica, que almeja, precisamente, despertar um discurso e sentimentos não censurados e construir a confiança. Mayo parece ter tropeçado por acaso na importância dos afetos, da família e dos laços estreitos, mas, na verdade, estava apenas importando categorias terapêuticas para o local de trabalho. É instrutiva a análise dos casos originais atendidos por ele, tanto no que diz respeito à maneira como sua abordagem dos conflitos do trabalho foi moldada por métodos psicológicos quanto no tocante à maneira como seu método provocou um discurso afetivo e evocou o espectro da família no ambiente de trabalho. Os problemas que Mayo desvendou entre as operárias foram estruturados como sendo de natureza afetiva e como espelhando sua história familiar: por exemplo, “uma operária ... descobriu durante uma entrevista que sua antipatia por certo supervisor baseava-se na fantasia de uma semelhança entre ele e um padrasto detestado. Não era de admirar que esse mesmo supervisor tivesse alertado o entrevistador para o fato de que era ‘difícil lidar com ela’.”⁴² Ou, para citar outro exemplo, o entrevistador pôde estabelecer que o desempenho de uma mulher vinha sendo prejudicado porque a mãe dela a havia pressionado a pedir um aumento:

Ela conversou sobre sua situação com um entrevistador e ficou claro que, a seu ver, um aumento significaria a separação de suas companheiras e colegas do dia a dia. Embora isso não tenha pertinência imediata, é interessante assinalar que, depois de haver explicado a situação ao entrevistador, ela pôde expor sua posição à mãe de maneira desapaixonada ... a mãe compreendeu prontamente e desistiu de pressioná-la pela promoção, e a moça voltou ao trabalho. Este último exemplo ilustra um dos modos pelos quais a entrevista desobstrui bloqueios afetivos nas linhas de comunicação – tanto dentro quanto fora da fábrica.⁴³

Note-se como os laços de família são naturalmente introduzidos no ambiente de trabalho e como, neste último exemplo, a expressão “bloqueios afetivos” instalou o afeto e a imaginação psicanalítica bem no centro das relações de trabalho e da produtividade. A linguagem da afetividade e a da eficiência produtiva foram se entrelaçando cada vez mais, uma moldando a outra.

Elton Mayo revolucionou as teorias da administração porque, ao mesmo tempo que reformulou a linguagem moral da individualidade na terminologia desapaixonada da ciência psicológica, ele pôs um novo léxico de “relações humanas” no lugar da retórica de racionalidade adotada pelos engenheiros, que havia prevalecido até então. Ao sugerir que os conflitos não eram uma questão de competição por recursos escassos, mas resultavam de sentimentos confusos, fatores de personalidade e conflitos psicológicos não resolvidos, Mayo estabeleceu uma *continuidade discursiva entre a família e o trabalho* e, a rigor, introduziu a imaginação psicanalítica bem no cerne da linguagem da eficiência econômica. Mais que isso: ser um bom administrador passou a significar, cada vez mais, exibir os atributos de um bom psicólogo: exigia a capacidade de apreender, escutar e lidar sem paixão com a complexa natureza afetiva das transações sociais no trabalho. Por exemplo, quando os trabalhadores verbalizavam suas queixas, Mayo e sua equipe recomendavam que os gestores escutassem a raiva deles – o que, como sugeriu, na verdade ajudaria a acalmá-los.⁴⁴

O que talvez seja ainda mais interessante, porém, é o fato de que, nos experimentos de Mayo na General Electric, todos os sujeitos eram mulheres e, sem que ele próprio se apercebesse, os seus resultados foram sumamente marcados pelo gênero: assim, se, como afirmaram muitas feministas, a masculinidade está implicitamente inscrita na maioria das nossas categorias culturais, os resultados de Mayo certamente são um exemplo do inverso, isto é, da inscrição da feminilidade em afirmações “universais”. Ele usou um método feminino – baseado na fala e na comunicação dos sentimentos – para desvendar os problemas de seus sujeitos femininos na empresa norte-americana, ou seja, problemas que tinham uma natureza fundamentalmente interpessoal e afetiva. Por exemplo, Mayo afirmou que, depois de sua equipe de pesquisadores conversar com as operárias, a produtividade aumentou, porque, segundo sua hipótese, elas se sentiram importantes e reconhecidas, desenvolveram boas relações interpessoais e mantiveram umas com as outras relações que responderam por um ambiente muito mais agradável no trabalho. Mayo aplicou as ferramentas conceituais da psicologia às mulheres e, com base em suas

constatações, ele e a coorte de consultores organizacionais que viriam a trabalhar seguindo seus passos iniciaram, inadvertidamente, um processo no qual aspectos das experiências afetivas e da individualidade femininas foram incorporados às novas diretrizes de administração das relações humanas na empresa moderna. Com isso, Mayo também deu uma contribuição significativa para o processo de redefinição da masculinidade no trabalho.

E mais: a nova abordagem dos afetos “abrandou o caráter do capataz”. Com efeito, como observou a historiadora social Stephanie Coontz, “as qualidades de que os homens ... precisavam, para trabalhar na América industrializada, eram quase femininas: tato, trabalho em equipe, capacidade de aceitar orientação. Foi preciso construir novas definições da masculinidade que não derivavam diretamente do processo de trabalho.”⁴⁵ A partir dos anos 20, sob o impulso da nova teoria da administração, os administradores tiveram que rever, sem que se dessem conta, as definições tradicionais da masculinidade e incorporar à sua personalidade atributos tidos como femininos – tais como prestar atenção aos sentimentos, controlar a raiva e ouvir os outros com simpatia. Esse novo tipo de masculinidade não deixava de ter contradições, pois se supunha que devesse repelir os atributos da feminilidade, mas fosse também próximo da atenção consciente feminina para com os próprios sentimentos e os de terceiros, muito mais do que já se vira em qualquer época nas fábricas industriais.

Assim, enquanto a cultura afetiva vitoriana havia separado homens e mulheres através do eixo das esferas pública e privada, a cultura terapêutica do século XX foi aos poucos desgastando e redefinindo essas fronteiras, ao tornar a vida afetiva central para o trabalho.

Um novo estilo afetivo

A linguagem da psicologia teve enorme sucesso na moldagem do discurso da identidade empresarial, porque pôde dar sentido às transformações do local de trabalho capitalista e porque tornou naturais novas formas de competição e hierarquias, todas as quais eram extrínsecas ao credo psicológico em si, porém cada vez mais codificadas por ele. À medida que as empresas cresceram e criaram mais escalões de administradores entre os empregados e a alta direção, e que a sociedade norte-americana passou a se orientar para uma economia de serviços – a caminho da chamada sociedade pós-industrial –, um discurso científico que versava primordialmente sobre pessoas, interações e sentimentos era o candidato natural para moldar a identidade no trabalho. O discurso psicológico logrou enorme sucesso porque, no pano de fundo da ascensão das profissões liberais,⁴⁶ os psicólogos ofereceram uma linguagem – de pessoas, sentimentos e motivações – que pareceu corresponder e dar sentido às transformações em larga escala do trabalho norte-americano. Como disse Karl Mannheim em seu clássico estudo *Ideologia e utopia*, “[um] estilo de pensamento [é] uma série interminável de respostas a certas situações típicas, caracterizando a posição comum a elas”.⁴⁷ Visto que a hierarquia empresarial começou a demandar uma orientação para as pessoas, além das mercadorias, e que a empresa exigia coordenação e cooperação, o manejo do eu no trabalho transformou-se cada vez mais num “problema”. Com a recessão e o aumento vertiginoso das taxas de desemprego que a acompanhou no fim da década de 1920, o trabalho começou a se tornar mais inseguro.⁴⁸ A insegurança, por sua vez, gerou uma dependência de teorias especializadas. Os psicólogos funcionaram como “especialistas do conhecimento”, desenvolvendo ideias e métodos para aprimorar as relações humanas e com isso transformando a “estrutura do saber” ou a consciência que moldava o pensamento dos leigos. Além disso, para os administradores e os proprietários de empresas, a linguagem da psicologia se adequava particularmente a seus interesses: os psicólogos pareciam prometer nada menos do que aumentar os lucros, combater a agitação trabalhista, organizar as relações entre gestores e empregados de um modo que evitasse o confronto e neutralizar as lutas de classe, ao formulá-

las na linguagem benigna dos sentimentos e da personalidade. Pelo lado dos trabalhadores, a linguagem da psicologia era atraente porque parecia ser mais democrática, pois fazia a boa liderança depender da personalidade e da capacidade de compreensão do outro, e não do privilégio inato e da posição social. Afinal, no sistema anterior de controle dos trabalhadores, estes “tinham que se submeter à autoridade dos capatazes em questões como contratação, demissão, remuneração, promoção e carga de trabalho. A maioria dos capatazes usava um ‘sistema de pressão’, um método que envolvia supervisão rigorosa e ofensas verbais.”⁴⁹ Embora a maioria dos sociólogos tenha visto os usos iniciais da psicologia na empresa como uma nova forma de controle sutil e, portanto, mais potente, permito-me divergir e sugiro, ao contrário, que ela exerceu uma atração significativa sobre os trabalhadores por ter democratizado as relações de poder entre empregados e administradores, e por ter instilado a nova convicção de que a personalidade do indivíduo, independentemente do status social, era a chave do sucesso social e administrativo. Assim, o discurso da psicologia arquitetou uma nova forma de sociabilidade e afetividade em cuja base se encontravam dois temas culturais fundamentais – o da “igualdade” e o da “cooperação” –, porque as relações se forjavam entre pessoas tidas como iguais, e o objetivo dessas relações era cooperar para tornar o trabalho mais eficiente. Os pressupostos gêmeos de igualdade e cooperação passaram então a impor novas restrições à condução das relações sociais na empresa, restrições estas que não podem ser equiparadas à “falsa consciência”, à “vigilância” nem à “ideologia”.

A ética da comunicação como espírito da empresa

Os psicólogos estabeleceram novos modelos de comportamento, ao criarem novos objetos de análise que, por sua vez, mobilizaram um amplo leque de instrumentos, práticas e instituições. As diferentes teorias elaboradas por psicólogos populares, que escreveram guias de administração desde a década de 1930 até a de 1970, convergiram em torno de um modelo cultural predominante: o da “comunicação”. Os sociólogos estão tão acostumados a associar a “comunicação” a Habermas, que se esqueceram de que já fazia três ou quatro décadas que a ideia e o ideal cultural da comunicação circulavam na literatura sobre a administração e na cultura popular. A ideia terapêutica de “comunicação” passou a designar os atributos afetivos, linguísticos e, em última instância, pessoais do bom administrador e membro competente da empresa. A ideia de “comunicação” – e do que eu quase gostaria de chamar de “competência comunicativa” – é um exemplo destacado do que Foucault chamou de episteme, um novo objeto do saber que, por sua vez, gera novos instrumentos e práticas de conhecimento.⁵⁰ Mas Foucault não investigou – e, dadas as suas premissas teóricas, talvez não pudesse investigar – o que as pessoas realmente *fazem* com certas formas de saber, para que “servem” elas nas relações sociais concretas. Em outras palavras, em contraste com as abordagens foucaultianas, que reúnem significados psicológicos e práticas sob os rótulos de “disciplina”, “vigilância” e “governamentalidade”, sugiro que façamos um gesto pragmático,⁵¹ isto é, que indaguemos o que as pessoas realmente fazem com o saber, de que modo produzem sentidos que “funcionam” em contextos e esferas sociais diferentes.⁵²

O modelo linguístico da comunicação é uma ferramenta e repertório cultural usado como um modo de ajudar a coordenar os agentes *entre e dentro* deles mesmos, ou seja, de coordenar relações entre pessoas tidas como iguais e dotadas dos mesmos direitos, e coordenar o complexo aparelho cognitivo e afetivo necessário para fazê-lo. “Comunicação”, portanto, é uma tecnologia de manejo do eu que se apoia largamente na linguagem e na administração adequada dos sentimentos, mas com o objetivo de instaurar uma coordenação inter e intra-afetiva.

De acordo com o imperativo da comunicação enunciado pela psicologia popular, o primeiro dever do bom administrador é ele se avaliar “objetivamente”, o que significa compreender como ele se afigura aos

olhos dos outros, e isto, por sua vez, significa empreender um trabalho bastante complexo de introspecção. Numerosos manuais sobre a liderança bem-sucedida recomendam que o indivíduo se transforme num ator meadiano,^a avaliando e comparando sua autoimagem com a imagem que os outros fazem dele. Como diz um livro de aconselhamento: “Sem o curso de treinamento em administração [um seminário de comunicação], seria bem possível que a carreira de Mike permanecesse estagnada, não por lhe faltar capacidade, mas por ele *não haver compreendido que estava dando a outras pessoas uma impressão errada de si.*”⁵³ A literatura de aconselhamento sobre a administração exitosa condicionou o sucesso à capacidade de o indivíduo se ver de fora para dentro, por assim dizer, a fim de controlar seu impacto sobre os outros. Entretanto, essa nova destreza no tocante à própria aparência não era um convite a uma abordagem fria ou cética dos outros. Muito pelo contrário: a personalidade reflexiva de tipo meadiano é instruída a desenvolver habilidades de simpatia e empatia. Por exemplo, em 1937, no popularíssimo livro *Como fazer amigos e influenciar pessoas*, Dale Carnegie escreveu: “Se, como resultado da leitura deste livro, você conseguir apenas uma coisa – uma tendência maior a pensar sempre em termos do ponto de vista da outra pessoa e a ver as coisas pelo ângulo dela, assim como pelo seu –, se você extrair apenas isso deste livro, é bem possível que esse se revele um dos marcos da sua carreira.”⁵⁴

A empatia – a capacidade de nos identificarmos com o ponto de vista de outra pessoa e com seus sentimentos – é, ao mesmo tempo, uma aptidão afetiva e simbólica, porque seu pré-requisito é que decifremos as pistas complexas do comportamento alheio. Ser um bom comunicador significa ser capaz de interpretar a conduta e os sentimentos dos outros. Ser um bom comunicador exige uma coordenação bastante sofisticada de aptidões afetivas e cognitivas: só é possível exercer bem a empatia depois que se domina a complexa rede de pistas e sinais com que os outros simultaneamente se ocultam e se revelam. Numerosos guias para o sucesso na empresa parecem manuais de semiótica, com títulos de capítulos como “Signos e sinais”, “Como identificar deixas e pistas” ou “Os significados por trás das palavras”.⁵⁵

Com efeito, a consciência de si é adjacente à injunção de que o sujeito se identifique com os outros e os escute. Por exemplo, um site da internet que se propõe a promover a capacidade de comunicação instrui:

A boa capacidade de comunicação exige um alto nível de consciência de si mesmo. Compreender o próprio estilo pessoal de comunicação contribui muito para ajudar o indivíduo a criar impressões boas e duradouras nos outros. Ao se conscientizar mais de como os outros o percebem, ele pode se adaptar mais prontamente a seus estilos de comunicação. Isso não significa que você deva ser um camaleão que muda a cada personalidade que encontra. Ao contrário, você pode deixar o outro mais à vontade na sua presença, escolhendo e enfatizando certos comportamentos que combinem com a sua personalidade e encontrem ressonância nele. Ao fazê-lo, você estará se preparando para se tornar um ouvinte ativo.⁵⁶

A escuta, ou a capacidade de espelhar as próprias intenções e significados, é tida como crucial para a capacidade de prevenir conflitos e criar cadeias de cooperação. É que escutar o outro permite que o indivíduo gere o que o filósofo Axel Honneth chama de “reconhecimento”, ou “a compreensão positiva [que as pessoas têm] delas mesmas”. Uma vez que “a autoimagem ... depende da possibilidade de o indivíduo ser continuamente respaldado pelos outros”,⁵⁷ o reconhecimento acarreta um registro e reforço das afirmações e posturas do outro, tanto no nível cognitivo quanto no afetivo.

“A técnica da escuta ativa” tem diversas funções.⁵⁸ Primeiro, o ouvinte permite que se dê vazão às emoções. O falante sente-se ouvido e a tensão é liberada. A postura corporal e os gestos do ouvinte, como balançar a cabeça, confirmam para o falante a sensação de estar sendo ouvido. Seus sentimentos são espelhados pelo ouvinte (por exemplo, “foi realmente importante para você que...”). Ele torna a enunciar ou parafraseia o que o falante disse, verificando com ele a exatidão da compreensão. Em seguida, faz perguntas de esclarecimento para obter maiores informações. A função do falar-escutar é de extrema importância na resolução de conflitos. Isso se aplica particularmente aos casos em que é necessária uma relação contínua entre as partes, sejam casais em processo de divórcio sejam

A “comunicação” instila técnicas e mecanismos de “reconhecimento social”, criando normas e técnicas para aceitação, validação e reconhecimento dos sentimentos alheios. E, como também sugere a citação anterior, as técnicas de sociabilidade, como a de instilar reconhecimento social, são qualificações aplicáveis a uma variedade de âmbitos sociais, do doméstico ao internacional, passando pelas esferas políticas. A comunicação, portanto, é um repertório cultural que pretende fomentar a cooperação, prevenir ou resolver conflitos e respaldar o sentimento de individualidade e identidade. Em outras palavras, ao mesmo tempo que as interações sociais no trabalho exigem cada vez mais que o eu exerça sua interioridade autêntica (sob a forma de sentimentos e necessidades), o credo terapêutico instaura um mecanismo de reconhecimento social mediante o qual o eu assim exposto possa ser protegido. Portanto, a comunicação é um modo de definir uma forma de sociabilidade na qual um senso sempre precário do eu deve ser preservado. Com isso, a comunicação define uma nova forma de competência social em que o manejo afetivo e linguístico do eu visa estabelecer padrões de reconhecimento social.

No entanto, as coisas são mais complicadas, porque a “comunicação” é um bicho sociológico escorregadio: justifica-se por motivos estratégicos, já que é tida como algo que faculta ao indivíduo alcançar e preservar seus objetivos; contudo, o sucesso do objetivo estratégico é previamente condicionado à implementação de uma dinâmica de reconhecimento. É essa competência afetiva, linguística e social, em última instância, que se presume ajudar a pessoa a obter sucesso na empresa. De certo modo, foi como se os psicólogos tivessem conseguido conciliar os dois aspectos supostamente incompatíveis da filosofia de Adam Smith – a *Teoria dos sentimentos morais* e *A riqueza das nações* –, pois eles afirmaram que, ao desenvolver as capacidades de empatia e escuta, o indivíduo promoveria seus interesses pessoais e sua competência profissional. A competência profissional foi definida, em termos afetivos, pela capacidade de reconhecer os outros e sentir empatia por eles. Essa capacidade afetiva de estabelecer relações sociais tornou-se sinônima de competência profissional num sentido amplo.⁶⁰

Assim, o conceito e a prática da comunicação, inicialmente apresentados como uma técnica e uma definição ideal do eu, são hoje utilizados até mesmo para caracterizar a empresa ideal. Por exemplo, a megaempresa Hewlett Packard assim se apresenta: “A HP é uma firma na qual se pode respirar o espírito de comunicação, um espírito marcante de relações interpessoais, na qual as pessoas se comunicam, e na qual cada um caminha em direção aos outros. É uma relação afetiva ...”⁶¹ E, para ilustrar um pouco mais a minha afirmação de que a comunicação passou a definir o modelo da identidade empresarial, podemos citar o seguinte:

Num recente levantamento de recrutadores de companhias com mais de cinquenta mil empregados, a capacidade de comunicação foi citada como o fator decisivo mais importante na escolha dos administradores. Essa pesquisa, conduzida pela Escola Katz de Administração da Universidade de Pittsburgh, indicou que a capacidade de comunicação, que inclui apresentações orais e escritas, e a capacidade de trabalhar com outras pessoas constituem o fator que mais contribui para o sucesso no trabalho.⁶²

As razões de a comunicação ter se tornado tão central na definição da personalidade competente na empresa são muitas: com a mudança na estrutura normativa implicada na democratização das relações sociais, foi preciso estabelecer regras de procedimento para conciliar a estrutura cada vez mais hierarquizada das organizações empresariais com a democratização crescente das relações sociais; além disso, dado que a competência e o desempenho profissionais passaram a ser cada vez mais interpretados como resultado e reflexo do eu profundo e verdadeiro do indivíduo, o “reconhecimento” passou a ser de importância fundamental, já que não apenas qualificações, mas “pessoas inteiras”, estavam envolvidas e eram avaliadas no processo de trabalho. Por fim, a crescente complexidade do meio econômico, o ritmo cada vez mais acelerado das novas tecnologias e a conseqüente rápida obsolescência das qualificações

tornaram mutáveis e contraditórios os critérios para o sucesso, e tiveram o efeito de sobrecarregar o eu de incertezas e de fazer dele o único responsável por lidar com a insegurança e as tensões do local de trabalho contemporâneo. Assim, a comunicação passou a ser uma aptidão afetiva com que navegar num meio repleto de incertezas e imperativos conflitantes, e com que colaborar com os outros através da capacidade de instilar coordenação e reconhecimento.⁶³

A esfera econômica, longe de ser desprovida de sentimentos, tem sido, ao contrário, saturada de afeto, um tipo de afeto comprometido com o imperativo da cooperação e com uma modalidade de resolução de conflitos baseada no “reconhecimento”, bem como comandado por eles. Visto que o capitalismo exige e cria redes de interdependência,⁶⁴ e tem o afeto bem no cerne de suas transações, ele também acarretou uma desconstrução das próprias identidades de gênero que primeiro havia ajudado a estabelecer. Ao ordenar que exerçamos nossas aptidões mentais e afetivas para nos identificarmos com o ponto de vista dos outros, o “espírito comunicativo” orienta o eu do administrador para o modelo da identidade feminina tradicional. Mais exatamente, o *ethos* da comunicação *embota as divisões de gênero*, ao convidar homens e mulheres a controlarem seus afetos negativos, serem afáveis, verem-se pelos olhos de terceiros e terem empatia com os outros. Citemos um exemplo: “Nas relações profissionais, os homens não têm que se identificar sempre com qualidades masculinas ‘rígidas’, nem as mulheres com qualidades femininas ‘frouxas’. Os homens podem e devem ser tão capazes quanto as mulheres de sensibilidade e compaixão ... e das artes da cooperação e da persuasão, e as mulheres devem ser tão capazes quanto os homens de autoafirmação e liderança e das artes da competição e da direção.”⁶⁵ O capitalismo afetivo realinou as culturas dos sentimentos, tornando emocional o eu econômico e fazendo os afetos se atrelarem mais estreitamente à ação instrumental.

Não estou dizendo, é claro, que as injunções e as instruções da literatura de aconselhamento tenham moldado diretamente a vida empresarial, nem que tenham apagado milagrosamente a realidade dura e amiúde brutal do mundo das empresas e da dominação masculina das mulheres. O que afirmo é que os novos modelos de afetividade formulados por uma panóplia de psicólogos e consultores de administração e relações humanas alteraram de maneira sutil, porém certa, as formas e modelos de sociabilidade no trabalho da classe média, e redefiniram as fronteiras cognitivas e as fronteiras afetivas práticas que regulavam as diferenças de gênero. Assim, visto pelo prisma dos afetos, o local de trabalho capitalista revelou-se muito menos desprovido de sentimentos do que se convencionara supor.

Agora, permitam-me retomar esta observação e indagar se a visão da esfera privada também se modifica ao ser olhada pelo prisma dos afetos. Em sua descrição convencional, o capitalismo produziu uma clara distinção entre as esferas privada e pública. A mulher dominava a esfera privada, que continha e até representava sentimentos como compaixão, ternura e generosidade abnegada. Para citar o estudo seminal de Nancy Cott sobre a esfera privada da classe média, as mulheres eram “afastadas da arena da agitação pecuniária e da competição ambiciosa. ... Se o homem era o mais feroz dos guerreiros, ‘desgastado’ pelas ‘cenas conturbadas da vida’, a mulher espalhava rosas entre os espinhos do caminho a ele designado.”⁶⁶ Entretanto, quando realmente vistas pelo prisma dos afetos, essas rosas, cultivadas nos jardins privados da família, revelaram ter se tornado singularmente espinhosas.

As rosas e os espinhos da família moderna

A intervenção dos psicólogos no casamento

Parece quase um truísmo sugerir que a linguagem terapêutica é a linguagem privilegiada para discutir a família. Não só essa linguagem, desde seus primórdios, foi uma narrativa da família, isto é, uma narrativa

do eu e da identidade que ancora o eu na infância e em suas relações familiares primárias, como foi também uma linguagem orientada para transformar a família (especialmente, talvez, a família de classe média).

Curiosamente, o século XX assistiu ao surgimento de uma outra narrativa que, tal como a narrativa terapêutica, afirmou ter uma nova compreensão do papel da estrutura familiar na moldagem do eu: a narrativa feminista. No discurso terapêutico e no da segunda onda do feminismo, a família proporcionou a metáfora fundamental para a compreensão das patologias do eu, além de ser o *locus* primário das transformações de si mesmo exigidas por esses dois credos. Em 1946, aprovou-se [nos Estados Unidos] a Lei Nacional de Saúde Mental.⁶⁷ Enquanto, até então, o trabalho dos psicólogos tinha se limitado às Forças Armadas, às empresas e ao tratamento de distúrbios mentais graves, com a lei de 1946, a saúde mental dos cidadãos comuns ampliou o alcance da jurisdição dos psicólogos e marcou um avanço considerável de seu poder como grupo profissional. Assim como Elton Mayo quisera promover a eficiência e a harmonia social na empresa, os novos curadores autodesignados da psique afirmaram promover uma harmonia maior no seio da família. Pessoas comuns de classe média, batalhando com o problema corriqueiro de levar uma vida digna, foram cada vez mais atraídas para a alçada da especialização dos psicólogos. E, de fato, como documentou Helen Herman, a saúde mental comunitária ofereceu novos serviços – psicoterápicos – a uma clientela mais instruída e mais inserida na classe média.⁶⁸ Durante as décadas de 1950 e 1960, a legislação federal, por sua vez, forneceu a infraestrutura necessária para respaldar uma psicologia e psiquiatria orientadas para a comunidade, o que ajudou a psicologia a estender o alcance de sua influência às pessoas “normalmente” neuróticas da classe média.⁶⁹ Em outras palavras, a nítida reorientação dos interesses profissionais e da clientela dos psicólogos para as “pessoas normais” não só ampliou o mercado dos serviços terapêuticos, como assinalou também uma mudança na identidade social dos grupos que consumiam seus serviços. Nos anos 60, a psicologia tinha se institucionalizado por completo e se tornara um aspecto intrínseco da cultura popular norte-americana.

A plena institucionalização da psicologia na cultura dos Estados Unidos teve uma imagem especular na institucionalização igualmente completa do feminismo na década de 1970. Com efeito, em meados dessa década se havia instaurado uma vasta rede de organizações feministas: “clínicas, uniões de crédito, centros de atendimento a vítimas de violência sexual, livrarias, jornais, editoras e ligas de atletismo, todos voltados para a mulher”.⁷⁰ O feminismo tinha se tornado uma prática institucionalizada, cuja força só fez crescer com a criação de departamentos de estudos sobre a mulher nas universidades, o que, por sua vez, comandou um grande leque de outras práticas institucionais dentro e fora da universidade.⁷¹

Na tentativa de compreender a relação entre psicologia e feminismo, a maioria dos analistas atentou para a história de hostilidade recíproca entre as duas. No entanto, é quase igualmente fácil encontrar pontos de convergência entre elas. Com o desenrolar do século XX, o feminismo e a psicologia revelaram-se aliados culturais supremos, porque as mulheres passaram a ser as principais consumidoras do aconselhamento terapêutico, assim fazendo com que a terapia compartilhasse cada vez mais com o feminismo alguns esquemas comuns, isto é, categorias básicas de pensamento diretamente derivadas da experiência das mulheres. Por outro lado, visto que a segunda onda do feminismo situou-se muito densamente na família e no campo da sexualidade, e posicionou sua narrativa da emancipação dentro dessas esferas, ela teve afinidades naturais com a narrativa terapêutica. Na medida em que é possível transferir e transpor esquemas de um campo da experiência para outro, ou de uma esfera institucional para outra, o feminismo e a psicologia puderam fazer empréstimos recíprocos; por exemplo, ambos solicitavam o mesmíssimo tipo de reflexividade que tinha sido atributo da consciência feminina. Como sugeriu o historiador da arte John Berger, a mulher tanto é “a *observadora* quanto a *observada*”, que são “dois elementos constitutivos mas sempre distintos de sua identidade de mulher”.⁷² O feminismo e a terapia exigiam que as mulheres examinassem e fossem examinadas. Além disso, o discurso terapêutico, tal como o feminismo, incentivava constantemente as mulheres a sintetizarem dois conjuntos de valores

contraditórios, a saber, cuidado e educação, por um lado, e autonomia e autoconfiança, por outro. A independência e a educação, com efeito, foram os dois temas centrais do feminismo e da terapia e, propriamente sintetizados, viriam a constituir a saúde afetiva e a emancipação política. Por último, e talvez o mais importante, o feminismo e a terapia compartilhavam a ideia e a prática de converter a experiência privada em discurso público, tanto no sentido de ser um discurso com e para uma plateia quanto no de ser um discurso comprometido com a discussão de normas e valores de caráter geral, e não particular. Um exemplo óbvio desse processo de conversão do discurso privado em discurso público foi o grupo de conscientização, importantíssimo para as bases da segunda onda do feminismo.

São abundantes os exemplos da profundidade com que a narrativa terapêutica perpassou o movimento feminista: Gloria Steinem, veterana ativista do feminismo e editora da revista *Ms.*, em sua autobiografia de 1992, *A revolução interior*, afirmou que as barreiras psicológicas afetam igualmente as mulheres das classes alta e baixa e que a autoestima reduzida é o principal problema que atormenta as mulheres.⁷³ Ou, para citar um exemplo muito recente e amplamente divulgado, a pacifista e feminista Jane Fonda usa, em sua autobiografia, os jargões feminista e terapêutico para se libertar dos efeitos debilitantes de um pai distante – Henry Fonda, que não a abraçava o suficiente – e de suas infaustas escolhas posteriores de três maridos desatenciosos. A descoberta de sua voz autêntica transforma-se num ato afetivo e político.⁷⁴

A influência recíproca da terapia e do feminismo foi sumamente visível na elaboração de um modelo cultural de intimidade sexual e afetiva, que teve como pano de fundo a emergência do campo da terapia sexual, esta relacionada com os relatórios Kinsey, fartamente divulgados, e, mais tarde, com o estudo da sexualidade conduzido por Masters e Johnson.⁷⁵ A ideia de intimidade combinou atributos do discurso psicológico e do feminismo, pois a sexualidade liberada tornou-se uma afirmação simultânea de saúde afetiva e emancipação política. O novo modelo cultural da intimidade evidenciou-se, por exemplo, numa nova fórmula cinematográfica centrada na desintegração dos relacionamentos, ao término dos quais as mulheres geralmente descobriam sua “liberdade” e sua sexualidade. (Woody Allen aperfeiçoou esse gênero com filmes como *Annie Hall*, *A outra*, *Manhattan*, *Simplesmente Alice* etc.)⁷⁶

Para esclarecer no que consistiu esse novo modelo da intimidade, permitam-me tomar como exemplo o livro *O vínculo do prazer*, de Masters e Johnson, publicado em 1974 e que reciclou as descobertas anteriores dos autores sobre a sexualidade de homens e mulheres, dando-lhes um apelo maior.⁷⁷ Para os autores, o primeiro passo em direção à intimidade seria conscientizar-se dos próprios sentimentos e pensamentos. E,

depois de se conscientizar de seus pensamentos e sentimentos, deixe seu parceiro conhecê-los. Se você sentir medo, diga-o. Juntos, talvez vocês dois possam descobrir o que você teme e por quê, e talvez seu parceiro possa ajudar na descoberta de maneiras de superar aos poucos os seus temores. Assim, à medida que for avançando, você agirá de acordo com os seus sentimentos, e não apesar deles.⁷⁸

Havia uma diferença importante entre a concepção oitocentista e a concepção moderna do “verdadeiro eu”, conforme exemplificada pela concepção de intimidade de Masters e Johnson: para os vitorianos, encontrar e expressar o verdadeiro eu não constituía um problema especial – o verdadeiro eu estava sempre presente e só devia ser confiado a quem fosse digno das revelações pessoais do indivíduo.⁷⁹ Na nova imaginação psicológica, porém, o verdadeiro eu tornava-se opaco para seu próprio portador e passava a suscitar problemas especiais. Exigia a superação de certos sentimentos – medo, vergonha ou culpa – que, na maioria das vezes, eram desconhecidos pela pessoa em questão e requeriam uma nova habilidade no uso da linguagem. Mas a lógica suprema para expressar e “desencavar” esses afetos era que as relações íntimas tinham de ser fundamentalmente igualitárias. O que tornava a experiência de intimidade uma questão psicológica e política era o fato de ela estipular que os parceiros deviam relacionar-se de modo igualitário. A ideia de igualdade na intimidade evidenciou-se de duas maneiras. Uma é que os homens foram chamados a prestar uma atenção muito mais criteriosa a seu eu interior e a seus sentimentos, de um modo que os tornava semelhantes às mulheres. Por exemplo, um livro de Warren

Farrell de 1974, *Liberated Man* ["O homem liberado"], condenou os efeitos perniciosos de um sistema baseado em valores masculinos tradicionais. Usando um linguajar rigorosamente terapêutico, Farrell argumentou que os homens tinham sido proibidos de chorar ou de expor suas emoções, de demonstrar "vulnerabilidade, empatia ou dúvida".⁸⁰ Farrell exortou os homens a cultivarem a introspecção, manterem contato com o seu verdadeiro eu e expressarem todas as facetas de sua identidade.

Outra maneira pela qual os novos padrões de igualdade influenciaram as definições da intimidade viria a ser encontrada nas novas definições da sexualidade feminina. Embora nem Masters nem Johnson se professassem feministas, eles abordaram a sexualidade enunciando-a na linguagem de libertação e igualdade que tinha sido a marca registrada do movimento feminista. Por exemplo, "o que inúmeros homens e mulheres precisam aprender é que não poderão alcançar o prazer que ambos desejam enquanto não se derem conta de que a relação sexual mais eficaz não é algo que o homem faz com ou para a mulher, e sim algo que homem e mulher fazem juntos *como iguais*".⁸¹

Assim, o prazer sexual foi condicionado à conquista de relações imparciais e de igualdade, sugerindo que a intimidade terapêutica mobilizava a linguagem dos direitos e equiparava a relação sexual de boa qualidade à afirmação dos direitos de cada parceiro. Em última instância, esse ideal de prazer sexual obscurecia as diferenças de gênero: "[Virginia Johnson:] Sei que é popular apontar as diferenças entre homens e mulheres, mas tenho de lhes dizer que, desde o começo do nosso trabalho, o que mais nos impressionou foram as semelhanças, não as diferenças entre os sexos."⁸² Através do ideal de intimidade, as mulheres reivindicaram mais e mais não só a igualdade, porém também a semelhança com os homens.

O modelo cultural da intimidade contém motivos e símbolos fundamentais dos dois grandes credos culturais que moldaram a identidade feminina no século XX (ou seja, a psicologia e o feminismo liberal): igualdade, imparcialidade, procedimentos neutros, comunicação afetiva, sexualidade, superação e expressão de sentimentos ocultos, centralidade da autoexpressão linguística, tudo isso se encontra no cerne do ideal moderno de intimidade. Se na empresa a linguagem da terapia havia iniciado um realinhamento da masculinidade em torno de concepções femininas do eu, na família ela incentivou as mulheres a reivindicarem o status de sujeitos (masculinos) autônomos e serenos. Se na empresa os psicólogos fizeram da produtividade uma questão afetiva, no campo da intimidade eles condicionaram o prazer e a sexualidade à implementação de procedimentos imparciais e à afirmação e preservação dos direitos básicos da mulher. Mais exatamente, através da ideia de "saúde afetiva" ou "relacionamentos saudáveis", os psicólogos almejavam vigorosamente libertar as relações íntimas da longa sombra do poder e da assimetria. Desse modo, a intimidade – ou os relacionamentos saudáveis em geral – passou a ser atormentada pelos problemas das "trocas equitativas" e da conciliação da afetividade espontânea com as asserções instrumentais do eu.

Até aqui, talvez esta análise se afigure congruente com a de Giddens e outros que discerniram na intimidade o movimento para a igualdade e a emancipação.⁸³ Em muitos aspectos, porém, a análise de Giddens tem ressonância apenas com o credo psicológico que celebra a igualdade nos relacionamentos íntimos e que não interrogou a própria transformação da intimidade que se propõe descrever. A tradição weberiana que subscrevo, de modo geral, ensina-nos que não devemos tomar a conquista da liberdade ou da igualdade como nosso parâmetro supremo para avaliar as transformações sociais. Antes, devemos justamente investigar de que maneiras as novas normas de igualdade ou liberdade transformaram a "textura afetiva" dos relacionamentos íntimos. Na verdade, hoje afirmo que o entrelaçamento da terapia com o feminismo produziu um vasto processo de racionalização das relações íntimas. Por terem o feminismo e a psicoterapia instruído um vasto número de estratégias psicológicas, físicas e afetivas de transformação do eu, sua recodificação do psiquismo implicou uma "racionalização" da conduta das mulheres na esfera privada.

Explicarei o que pretendo dizer da maneira mais simples, com dois exemplos muito típicos da

literatura de aconselhamento sobre a intimidade, a partir dos anos 80. Num artigo publicado na revista *Redbook*, discutindo um livro do dr. Bessell (psicólogo), a autora oferece um questionário elaborado pelo referido psicólogo “para avaliar a que ponto as pessoas são compatíveis e quão romântico é seu casamento. Trata-se do Questionário de Atração Romântica, ou QAR, que ele usa para prever até que ponto os casais serão compatíveis. O QAR é composto por sessenta afirmações A nota ideal no QAR fica entre 220 e 300 pontos, o que indica um nível de atração romântica suficientemente alto para sustentar o relacionamento.”⁸⁴

O segundo exemplo diz o seguinte:

Mas como pode a Sheila satisfazer os desejos do Frankie, se este não lhe diz quais são eles? Você e seu/sua parceiro(a) também devem ser capazes de dizer um ao outro exatamente como querem ser amados. O seguinte exercício os ajudará a fazer isso.

1. Numa folha de papel, complete todas as frases abaixo, de tantas maneiras diferentes quantas puder. Dê respostas explícitas, concretas e positivas.
 - Liste as coisas que seu/sua parceiro(a) faz atualmente que lhe dão o sentimento de ser tratado(a) com atenção e amado(a): “Eu me sinto tratado(a) com atenção e amado(a) quando você...”
 - Relembra a época em que vocês eram namorados. O que “o(a) seu/sua parceiro(a) dizia ou fazia naquela época que não diz ou não faz agora?” “Eu me sinto tratado(a) com atenção e amado(a) quando você...”
 - Agora, pense em todas as coisas que você sempre quis que o(a) parceiro(a) fizesse, mas tinha medo de pedir. “Eu me sentiria tratado(a) com atenção e amado(a) se você...”
2. Reveja suas respostas e numere-as de acordo com a importância que elas têm para você.
3. Leia suas respostas para seu/sua parceiro(a). Escreva um X ao lado daquelas que o(a) parceiro(a) não se achar capaz de fazer por você no momento.
4. Escute com atenção quando seu/sua parceiro(a) ler essa lista para você e indique quais das necessidades dele(a) você não pode atender no momento.
5. Troque de lista com seu/sua parceiro(a). Escolha três desejos da lista dele(a) que você possa concordar em satisfazer nos próximos três dias.

Guarde uma cópia da lista de seu/sua parceiro(a) e concorde em satisfazer três novos desejos dele(a) por semana. Empenhe-se em conseguir dar-lhe alguma das coisas que, originalmente, você relutava em lhe oferecer. Quanto mais difícil for o pedido, melhor você se sentirá ao atendê-lo. Na verdade, muitos casais relatam que os desejos dos parceiros que eles julgavam os mais difíceis de satisfazer acabam se transformando no que eles mais gostam de fazer um pelo outro.⁸⁵

Para levar a sério esses exercícios, não precisamos acreditar ou presumir que eles sejam adotados na íntegra pelos leitores da literatura de autoajuda. Se eles são significativos, entretanto, é por apontarem para uma importante transformação cultural da conduta do eu nos relacionamentos íntimos. De fato, eles apontam para o processo de racionalização das relações íntimas que, a meu ver, resultou da ascensão de normas igualitárias no seio do casamento (sendo o credo feminista o principal defensor dessas normas) e do papel que o método e o léxico da psicologia passaram a desempenhar na compreensão da intimidade.

A racionalização inclui cinco componentes:⁸⁶ o uso calculado dos meios; o uso de meios mais eficazes; a escolha feita em bases racionais (isto é, com base no conhecimento e na educação); a instauração de princípios gerais de valor como um guia da vida pessoal; e, por último, a unificação dos quatro componentes anteriores num estilo de vida racional e metódico. Todavia, a racionalização tem um importante significado adicional: ela é o processo de expansão dos sistemas formais de conhecimento, os quais, por sua vez, levam a uma “intelectualização” da vida cotidiana.

O notável nos exercícios evocados acima é que eles demandam e implicam uma *racionalização de valor* da personalidade. A *Wertrationalität* é o processo de esclarecimento dos valores e crenças pessoais, e o processo de fazer nossos objetivos se conformarem a valores preestabelecidos. O que quero? Quais são as minhas preferências e como é a minha personalidade? Tenho um espírito aventureiro, ou preciso de segurança? Preciso de alguém que seja o estio econômico da família, ou de alguém com quem possa discutir a política do momento? Se essas perguntas frequentam com assiduidade a literatura de aconselhamento é porque as mulheres foram instruídas pelo feminismo e pela terapia a esclarecer seus valores e preferências, a construir relações compatíveis com esses valores e adequadas a

eles, tudo com o objetivo de afirmar um eu autônomo e autoconfiante. E esse processo só pode ocorrer quando as mulheres se tomam criteriosamente como objetos de exame, controlam suas emoções, avaliam as escolhas e optam por seu curso de ação favorito.

Além disso, Weber via a racionalização como caracterizada por um refinamento mais profundo das técnicas de cálculo. Na verdade, como sugerem os exemplos acima, a vida e os sentimentos íntimos são transformados em objetos mensuráveis e calculáveis, a serem apreendidos em declarações quantitativas. Saber que obtenho o 10 na afirmação “Fico angustiada quando você parece interessar-se por outras mulheres” levará, presumivelmente, a uma compreensão de mim mesma e a uma estratégia corretiva diferentes do que seriam se eu tirasse 2. Os testes psicológicos desse tipo usam uma cognição cultural especificamente moderna que os sociólogos Wendy Espeland e Mitchell Stevens chamaram de “comensuração”. Tal como os dois a definem, “[a] comensuração envolve a utilização de números para criar relações entre coisas. A comensuração transforma distinções qualitativas em distinções quantitativas, nas quais a diferença se expressa exatamente como uma magnitude, de acordo com uma métrica comum”.⁸⁷ Sob a égide da psicologia e do feminismo, as relações íntimas transformaram-se cada vez mais em coisas a serem avaliadas e quantificadas de acordo com uma dada métrica (a qual, aliás, varia conforme a vasta gama de psicólogos e escolas psicológicas existentes).

Por fim, o que há de flagrante nesses dois exemplos é o entrelaçamento da textualidade com a experiência afetiva. Citando o historiador medievalista Brian Stock, podemos dizer que a textualidade tornou-se um adjunto importante da experiência afetiva.⁸⁸ “Escrever” um sentimento “tranca-o” no espaço, no sentido de que cria uma distância entre a experiência do sentimento e a consciência que a pessoa tem dele. Se o letramento é a inscrição da linguagem falada num meio que nos permite “ver” a linguagem (em vez de ouvi-la) e descontextualizá-la do ato de fala, esses exercícios, similarmente, convidam as mulheres a refletir sobre os afetos e a discuti-los, depois de eles serem desvinculados de seu contexto original de ocorrência. O ato reflexivo de dar nomes aos afetos, a fim de manejá-los, confere a eles uma ontologia, isto é, parece fixá-los na realidade e no eu profundo de seus portadores, fato este, diríamos, que contraria a natureza volátil, transitória e contextual dos afetos.

Com efeito, o letramento ou apropriação da escrita descontextualiza o discurso e o pensamento, e isola regras que produzem discurso a partir do próprio ato de fala.⁸⁹ (O exemplo paradigmático óbvio dessa separação entre o discurso e a fala é a gramática.) Aprisionados na escrita, os sentimentos tornam-se objetos a serem observados e manipulados. A escrita afetiva faz o indivíduo desligar-se do caráter fluido e não reflexivo da experiência e transforma a experiência afetiva em palavras emocionais e num conjunto de entidades observáveis e manipuláveis. Ao escrever sobre o efeito da invenção da imprensa no pensamento ocidental, Walter Ong sugeriu que a ideologia da escrita deu origem à ideia do “texto puro”, isto é, à ideia de que os textos têm uma ontologia, de que seus significados podem ser desvinculados dos de seus autores e contextos. Similarmente, o aprisionamento dos sentimentos na linguagem escrita dá margem à ideia do “sentimento puro”, à ideia de que os sentimentos são entidades definidas e distintas e que, de algum modo, estão aprisionados e trancafiados no eu, e podem ser escritos em textos e apreendidos como entidades fixas, a serem desvinculadas do eu, observadas, manipuladas e controladas.

O controle dos sentimentos, o esclarecimento dos valores e metas do sujeito, o uso da técnica do cálculo e a descontextualização e objetificação dos sentimentos, tudo isso acarreta uma *intelectualização* dos laços íntimos, em nome de um projeto moral mais amplo: criar igualdade e trocas equitativas, mediante o engajamento numa comunicação verbal implacável sobre as necessidades, os sentimentos e as metas do indivíduo. Tal como na empresa, aqui a comunicação é um modelo de e um modelo para, que ao mesmo tempo descreve e prescreve relações. A incompatibilidade sexual, a raiva, as brigas por dinheiro, a distribuição desigual das tarefas domésticas, a incompatibilidade de gênios, os sentimentos secretos, os

acontecimentos da infância – tudo isso tem que ser compreendido, verbalizado, discutido, comunicado e, dessa maneira, Segundo o modelo da comunicação, resolvido. Como diz um artigo da revista *Redbook*, “a comunicação é a vida de qualquer relacionamento, e todo relacionamento amoroso, em especial, requer a comunicação para florescer”.⁹⁰

Os seminários ou os manuais de comunicação oferecem numerosos “exercícios” que visam explicitar as suposições e expectativas ocultas de pessoas casadas; fazer com que elas se conscientizem de seus padrões de fala e compreendam como estes, por sua vez, causam mal-entendidos e alienação; ensinar a arte e a ciência da escuta; e, o que talvez seja o mais importante, eles almejam padrões de fala que sejam neutros (para neutralizar os sentimentos negativos). Como fica claro, essas técnicas para aprimorar a comunicação conjugal visam transformar a linguagem usada numa linguagem neutra, tanto em termos afetivos quanto linguísticos.

Diante das diferenças inevitavelmente incontroláveis das biografias e das personalidades, o credo terapêutico sugere que, no casamento, pode-se chegar a um campo neutro de significado objetivo. Esse campo neutro seria afetivo e linguístico. Por exemplo:

Essa técnica [chamada de Vesúvio pelos autores] ajuda a identificar o momento em que a raiva está próxima de atingir proporções vulcânicas, e a ritualizá-la para que o foco incida sobre a retirada da raiva de dentro de você. O papel de seu/sua parceiro(a) é, simplesmente, atestar de maneira respeitosa a expressão da sua raiva, como se esta fosse um fenômeno natural esmagador do qual ele(a) não participasse Se você quiser desabafar, diga algo como “Estou realmente a ponto de explodir. Você pode me escutar por dois minutos?” Qualquer intervalo de tempo com que seu/sua parceiro(a) concorde estará bem, mas dois minutos podem dar a sensação de um tempo surpreendentemente longo para quem o concede e quem o recebe. Se o(a) seu/sua parceiro(a) disser sim, tudo o que fará será escutar com reverência – como se assistisse à erupção de um vulcão – e avisar quando o tempo houver acabado.⁹¹

Essa técnica instrui a refrear os sentimentos negativos e a transformá-los em objetos externos ao eu, a serem observados de fora, por assim dizer. Tal exigência de manejar os afetos pelo uso de processos neutros de expressão e de fala encontra-se no cerne do *ethos* da comunicação e da terapia, como ilustra o exemplo que se segue.

Uma técnica chamada “técnica do Significado Compartilhado [que visa melhorar os relacionamentos íntimos] lhe permitirá compartilhar o significado daquilo que você ouviu e verificar se o que ouviu é o que seu/sua parceiro(a) quis dizer. Frequentemente, não é.”⁹² Se nos foi dito, desde o pós-estruturalismo, que os significados são inadvertidos, indecidíveis e carregados de inflexões afetivas, as técnicas terapêuticas da comunicação decretam, ao contrário, que a ambiguidade é arqui-inimiga da intimidade, e determinam que expurguemos da linguagem cotidiana as afirmações obscuras e ambivalentes, bem como suas possíveis inflexões afetivas negativas, e que reduzamos a comunicação apenas ao significado denotativo. Isso, por sua vez, sugere uma observação meio paradoxal: o credo terapêutico oferece uma variedade de técnicas para facultar à pessoa a conscientização de suas necessidades e sentimentos, mas também transforma os afetos em objetos externos ao sujeito, a serem observados e controlados. Portanto, a linguagem em que os afetos são trocados é simultaneamente neutra e altamente subjetiva – neutra porque se supõe que o sujeito atente para o conteúdo objetivo e denotativo das frases, e procure neutralizar as interpretações subjetivas equivocadas e os sentimentos que possam espreitar esse processo, e subjetiva porque a justificação para se fazer um pedido, ou vivenciar uma necessidade ou um sentimento, é sempre baseada, em última instância, nas necessidades e nos sentimentos subjetivos. Para serem “validados” e reconhecidos, esses sentimentos não precisam de nenhuma justificativa além do fato de serem experimentados pelo sujeito. “Reconhecer” o outro significa, precisamente, não discutir nem contestar a fundamentação de seus sentimentos.

Fazendo um resumo sucinto: o caos, creio eu, somente em termos superficiais é um princípio organizador da intimidade.⁹³ Ao contrário, o feminismo e a terapia, por serem duas grandes formações culturais que alegaram emancipar a mulher da classe média do jugo dos arranjos familiares tradicionais, contribuíram para racionalizar as relações íntimas, isto é, para submetê-las a processos neutros de exame

e argumentação, calcados num trabalho intenso de autoexame e negociação. Essa racionalização dos vínculos afetivos deu origem a uma “ontologia afetiva”, ou à ideia de que os sentimentos podem ser desligados do sujeito para controle e esclarecimento. Essa ontologia afetiva tornou os relacionamentos íntimos comensuráveis, isto é, passíveis de despersonalização, ou propensos a serem esvaziados de sua particularidade e avaliados de acordo com critérios abstratos. Por sua vez, isso sugere que as relações foram transformadas em objetos cognitivos que podem ser comparados entre si e analisados conforme seu custo e benefício. “Quando usamos a comensuração para nos ajudar a tomar decisões, o valor se baseia nas compensações que fazemos entre diferentes elementos da decisão.”⁹⁴ A rigor, o processo de comensuração torna as relações íntimas mais propensas a serem fungíveis, isto é, objetos que podem ser negociados e permutados.

Conclusão

Creio que há algumas conclusões a extrair desse arcabouço amplo e superficial. Minha primeira observação é que os credos culturais da terapia, da produtividade econômica e do feminismo se entrelaçaram e se misturaram uns aos outros, fornecendo a lógica, os métodos e o impulso moral para retirar os sentimentos do campo da vida íntima e colocá-los no centro da individualidade e da sociabilidade, sob a forma de um modelo cultural que passou a ter ampla penetração – o modelo da comunicação. Sob a égide do modelo psicológico da “comunicação”, os afetos tornaram-se objetos a serem pensados, expressados, abordados em conversa, discutidos, negociados e justificados, tanto na empresa quanto na família. Enquanto alguns afirmam que a televisão e o rádio foram responsáveis pela sentimentalização da esfera pública, sugiro, antes, que foi a terapia – aliada à linguagem da responsabilização econômica e ao feminismo – que transformou os afetos em microsferas públicas, ou seja, em campos de ação submetidos ao olhar público, regulados por procedimentos discursivos e pelos valores da igualdade e da justiça.

Minha segunda observação é que, ao longo do século XX, houve uma crescente androginização afetiva de homens e mulheres, em decorrência do fato de o capitalismo haver explorado e mobilizado os recursos afetivos dos trabalhadores do setor de serviços, e do fato de, concomitantemente à entrada das mulheres na força de trabalho, o feminismo as haver convocado a se tornarem autônomas, autoconfiantes e cônscias de seus direitos na esfera privada. Assim, se a esfera da produção pôs o afeto no centro dos modelos de sociabilidade, os relacionamentos íntimos puseram no seu centro, cada vez mais, um modelo político e econômico de negociação e permuta.

Uma interpretação possível de tudo que discuti até aqui é que, graças aos efeitos conjuntos da estrutura emancipatória do conhecimento psicológico, do feminismo e da democratização do trabalho, a vida afetiva foi introduzida no âmbito de uma dinâmica de “reconhecimento”, uma dinâmica que, como sugeriu Axel Honneth, é sempre historicamente situada, ou seja, moldada pela situação dos direitos e por sua linguagem. Em outras palavras, podemos sugerir que o modelo de comunicação que se infiltrou nas relações de trabalho e nas relações conjugais contém e põe em prática a nova demanda de que o sujeito seja reconhecido pelos outros e os reconheça.⁹⁵ Se, como disse Habermas, “a ação comunicativa ... depende do uso da linguagem orientada para a compreensão mútua”,⁹⁶ é fácil perceber por que o refreamento dos sentimentos negativos, a empatia e a autoassertividade podem ser vistos como pré-requisitos afetivos do reconhecimento. Mas não tenho muita certeza de que seja esse o caso, e gostaria de compartilhar com vocês a minha hesitação. O modelo de “comunicação” que permeia a esfera do trabalho e a esfera dos relacionamentos íntimos é carregado de ambivalência, pois, se contém um método para se estabelecer um diálogo com o outro, também contém uma linguagem de direitos e de

produtividade econômica que não é fácil de compatibilizar com o campo das relações afetivas interpessoais. Deixem-me explicar. Por sua própria natureza, os afetos são situacionais e indiciais; apontam para as maneiras como o eu se posiciona numa dada interação e, nesse sentido, são uma espécie de código abreviado para que o eu entenda como e onde se posiciona numa situação particular. Os afetos orientam a ação, usando o conhecimento cultural tácito e concreto de um objeto específico e nos levando a enveredar por atalhos para avaliá-lo e agir em relação a ele (tema que será mais plenamente desenvolvido na Conferência 3). Em contraste, a racionalidade regida por valores, a racionalidade cognitiva e instrumental e o processo de “comensuração”, todos necessários para pôr em prática fluentemente o modelo da comunicação, formam um estilo cognitivo que esvazia a particularidade das relações e as transforma em objetos que, por serem avaliados por padrões de justiça, igualdade e satisfação das necessidades, ganham uma propensão maior a seguir o destino do comércio de mercadorias.⁹⁷

O processo que descrevi criou uma cisão nova e marcante entre uma intensa vida subjetiva, por um lado, e uma objetificação dos meios de expressão e troca de afetos, por outro. A comunicação terapêutica instila na vida afetiva um caráter procedimental que faz os sentimentos perderem sua indexicalidade, sua capacidade de nos orientar com rapidez e de maneira não autorreflexiva na rede de nossos relacionamentos cotidianos. Instilar uma série de procedimentos a fim de administrar os afetos e substituí-los por padrões de fala adequados e normativos implica que os afetos são cada vez mais desinseridos e desvinculados de atos e relações concretos e particulares. A precondição da “comunicação”, paradoxalmente, é *a suspensão dos entrelaçamentos afetivos do sujeito numa relação social*. Comunicar-me significa eu me desvincular da minha posição numa relação concreta e particular e assumir a posição de um falante abstrato, afirmando minha autonomia ou compreensão. Em última análise, estabelecer a comunicação é suspender ou pôr entre parênteses a cola afetiva que nos liga aos outros. Ao mesmo tempo, entretanto, esses procedimentos neutros e racionais de fala são acompanhados por uma forma intensamente subjetivista de legitimar os próprios sentimentos. É que o portador de um afeto é reconhecido como o árbitro supremo de seus próprios sentimentos. “Sinto que...” implica não só que a pessoa tem o direito de se sentir dessa maneira, mas também que esse direito a habilita a ser aceita e reconhecida, simplesmente em virtude de ela se sentir de certo modo. Dizer “Eu me sinto magoado” admite pouca discussão e, na verdade, exige o reconhecimento imediato dessa mágoa. Assim, o modelo da comunicação puxa as relações em direções opostas: submete-as a processos de fala que visam neutralizar a dinâmica afetiva, como a de culpa, raiva, ressentimento, vergonha ou frustração etc., mas intensifica o subjetivismo e o emotivismo, fazendo-nos ver nossos sentimentos como dotados de validade própria, pelo simples fato de serem expressos. Não tenho certeza de que isso conduza ao reconhecimento, pois, como disse Judith Butler, “o reconhecimento começa com a percepção de que se está perdido no outro, apropriado na e por uma alteridade que é e não é o sujeito”.⁹⁸

Assim, o ideal contemporâneo de comunicação que penetrou em nossos modelos de relações sociais, e que os saturou tão completamente, pode muito bem ser o que o antropólogo Michael Silverstein chama de “uma ideologia da linguagem”. Uma ideologia da linguagem é um conjunto de “ideias e objetivos evidentes que um grupo sustenta a respeito dos papéis da linguagem nas experiências sociais dos membros, na medida em que eles contribuem para dizer a expressão do grupo”.⁹⁹ A ideologia da linguagem da modernidade residiria, portanto, nessa convicção especial do poder da linguagem para ajudar a compreender e controlar nosso meio social e afetivo. De que maneira, por sua vez, isso transformou a nossa identidade é o que examinarei na conferência seguinte.

^a Segundo a concepção “especular” do eu interativo de George Herbert Mead. (N.T.)

2. Sofrimento, campos afetivos e capital afetivo

Introdução

Em 1859, num livro popularíssimo, chamado *Autoajuda*, Samuel Smiles ofereceu uma série de biografias de homens que haviam emergido da obscuridade para a fama e a riqueza (a autoajuda era masculina e as mulheres tinham pouco ou nenhum espaço nas narrativas de sucesso e independência). O livro, que teve imensa popularidade, defendia vigorosamente as concepções vitorianas da responsabilidade individual. Com o otimismo e o voluntarismo moral característicos da confiança oitocentista no progresso, Smiles evocou o “espírito de autoajuda na ação enérgica dos indivíduos”.¹ A vida deles, escreveu, inspirava pensamentos elevados e era um exemplo de trabalho resoluto, integridade e “caráter verdadeiramente nobre e viril”. A capacidade de autoajuda, prosseguiu Smiles, era o poder de cada um de alcançar suas realizações por si. Portanto, o ideal da autoajuda tinha nuances decididamente democráticas, pois facultava até ao “mais humilde dos homens construir para si uma competência honrada e uma reputação sólida”.²

Passados cerca de sessenta anos, no período subsequente ao trauma da Primeira Guerra Mundial, Freud dirigiu-se a seus colegas psicanalistas e ofereceu uma visão grandiosa, mas pessimista, da tarefa vindoura da psicanálise:

Comparada ao imenso volume de sofrimento neurótico que existe no mundo, e que talvez não precisasse existir, a proporção que podemos eliminar é quase desprezível. Ademais, as nossas necessidades de sobrevivência restringem nosso trabalho às classes abastadas ... nada podemos fazer pelas camadas sociais mais amplas, que sofrem de neuroses de maneira extremamente grave.

Apesar de convocar a uma democratização da psicanálise, Freud era cético a respeito da disposição dos pobres de abrir mão de suas neuroses, “porque a dura vida que os espera, se eles se recuperarem, não oferece nenhum atrativo, e a doença lhes dá um direito a mais à assistência social”.³ Enquanto Smiles acreditava que o homem simples ou pobre poderia elevar-se acima das provações comuns da vida cotidiana, por meio da sobriedade, da perseverança e da energia, Freud ofereceu a inquietante perspectiva de que nem o psicanalista nem o pobre pudessem remediar o “imenso volume de sofrimento neurótico”, porque, explicou ele, as condições sociais dos trabalhadores eram tais que a recuperação da neurose só faria acentuar sua miséria. Ao contrário do espírito de autoajuda de Smiles, que estipulava que a força moral era capaz de melhorar a posição social e o destino social do sujeito, Freud sustentou a visão psíquica e sociológica pessimista de que a própria capacidade de ajudar a si mesmo é condicionada pela classe social, e de que, tal como outros aspectos do desenvolvimento psíquico, tal capacidade pode ser prejudicada e, uma vez prejudicada, não tem como restabelecer-se pela simples força de vontade. Nesse ponto, Freud faz uma afirmação sociológica e psicológica sutil: para que a recuperação ocorra, em suas palavras, é preciso que ela possa converter-se num benefício social, e com isso ele não apenas sugere uma afinidade entre a doença psíquica, a recuperação e o status

socioeconômico, mas indica também que é possível capitalizar o sofrimento psíquico.

Portanto, no fim do século XIX e início do século XX, Smiles e Freud colocavam-se em posições opostas do discurso moral da identidade: o espírito de autoajuda de Smiles fazia o acesso à mobilidade e ao mercado depender do exercício da virtude obtido pelo efeito conjunto da volição e da coragem moral. Em contraste, a autoajuda e a virtude não tinham lugar no arcabouço teórico geral de Freud. É que a narrativa familiar que estava no cerne da visão freudiana não era linear, mas figurativa, para usar o termo de Erich Auerbach. O figurativo opõe-se ao horizontal por “combinar dois eventos que são causal e cronologicamente distantes um do outro, atribuindo-lhes um sentido comum a ambos”.⁴ Enquanto a autoajuda postulava que a vida era uma sucessão de realizações acumuladas e podia ser entendida como algo que se desdobrava progressivamente ao longo de uma linha temporal horizontal, a visão freudiana do eu postulava que era preciso traçar muitas linhas verticais invisíveis entre os eventos fundamentais da infância de alguém e seu desenvolvimento psíquico posterior, porque a vida não era linear, porém cíclica. Além disso, para Freud, a saúde, e não o sucesso, era o novo objetivo da psique, e essa saúde não dependia da pura vontade do sujeito, porque a cura ocorria, por assim dizer, pelas costas do *cogito* e da vontade do paciente. Somente a transferência, a resistência, o trabalho do sonho e a associação livre – e não a “volição” e o “autocontrole” – poderiam levar à transformação psíquica e, em última instância, à transformação social. Por fim, diz-nos Freud, a recuperação psíquica não pode ser democrática e uniformemente distribuída por todo o tecido social. Na verdade, ele sugeriu que a terapia alimentava uma afinidade oculta com o privilégio social.

No entanto, se fizermos um instantâneo da cultura norte-americana contemporânea, nele poderemos observar diversas inversões irônicas dessa situação: na cultura de autoajuda que varreu a sociedade dos Estados Unidos, o espírito de autoaprimoramento de Smiles e as ideias de inspiração freudiana entrelaçaram-se a tal ponto que são praticamente indistinguíveis. Além disso, justamente por causa dessa aliança entre o *ethos* da autoajuda e a psicologia, o sofrimento psíquico – sob a forma de uma narrativa na qual o eu foi ferido – tornou-se agora uma característica da identidade compartilhada por proletários e gente abastada. A infância negligenciada, os pais superprotetores, a falta oculta de autoestima, a compulsão para o trabalho, o sexo e a comida, a raiva, as fobias e a angústia são males “democráticos”, no sentido de que já não pertencem a uma classe claramente definida. Nesse processo de democratização geral do sofrimento psíquico, a recuperação tornou-se, estranhamente, um negócio de imensa lucratividade e uma indústria muito próspera.

Como havemos de explicar o surgimento de uma narrativa da identidade que promove, agora mais do que nunca, um *ethos* de autoajuda mas que, paradoxalmente, também é uma narrativa de sofrimento? Qual é a articulação entre o sofrimento afetivo e a classe social? Como podemos pensar na ligação entre vida afetiva, desigualdades de classe e reprodução das classes? Estas são perguntas de uma vastidão desanimadora e, no contexto de uma conferência, não posso alimentar esperanças de fornecer respostas plenamente maduras; tentarei aqui fazer um simples esboço de algumas linhas gerais de pensamento para abordar essas perguntas abrangentes.

A narrativa da autorrealização

No contexto norte-americano, a terapia pôde tornar-se uma narrativa da individualidade ao reciclar e incorporar uma das maiores narrativas da identidade, se não a maior – a narrativa da autoajuda. A terapia pôde tornar-se outra versão da antiga narrativa de autoajuda quando diversos fatores intervieram. Primeiro, houve mudanças internas na teoria psicológica, que se distanciaram cada vez mais do determinismo freudiano e ofereceram uma visão mais otimista e aberta do desenvolvimento pessoal.

Heinz Hartmann, Ernst Kris, Rudolph Loewenstein, Alfred Adler, Erich Fromm, Karen Horney e Albert Ellis, todos, apesar de suas visões diferentes, rejeitaram o determinismo psíquico de Freud e preferiram similarmente uma visão mais flexível e aberta do eu, com isso descortinando novas possibilidades de uma compatibilidade maior entre a psicologia e a visão moral (caracteristicamente norte-americana) de que as pessoas podem e devem moldar seu destino. Em particular, essa postura entrou em ressonância com o movimento da cura da mente que fora muito popular no século XIX, e que estipulava que a mente era capaz de curar a doença.

Essas novas narrativas psicológicas, que admitiam a possibilidade de o eu se modificar e se moldar, puderam difundir-se graças à “revolução das brochuras”, iniciada pela editora Pocket Books em 1939, que pôs ao alcance dos consumidores livros de custo acessível. Usando essa revolução das brochuras, a psicologia popular pôde dirigir-se e chegar a um número cada vez maior de pessoas da classe média e da baixa classe média. De fato, esses livros podiam ser encontrados em toda parte – lojas de conveniência, estações ferroviárias e drogarias –, consolidando assim uma indústria já florescente de autoajuda.

A autoridade dos psicólogos tornou-se ainda mais difundida e, ao final da década de 1960, as ideologias políticas, que teriam tendido a se opor às concepções individualistas e psicológicas do eu, estavam definindo. Como disse o sociólogo Steve Brint, “os poderes dos profissionais liberais atingem sua amplitude máxima ... quando os especialistas profissionais atuam num meio despolitizado, de premissas não questionadas ... a influência dos profissionais pode ser ampla, quando eles conseguem afirmar um valor cultural central, na falta de uma contraideologia forte”.⁵ Em termos mais exatos, se os anos 60 tiveram uma mensagem política, a sexualidade, o desenvolvimento pessoal e a vida privada ocuparam um lugar central nela. O amadurecimento e a expansão do mercado de consumo, aliados à “revolução sexual” daqueles anos, contribuíram para aumentar a visibilidade e a autoridade dos psicólogos, porque esses dois credos culturais e ideológicos – o consumismo e a liberação sexual – tinham em comum o fato de transformarem o eu, a sexualidade e a vida privada em *loci* centrais de formação e expressão da identidade. Nesse contexto, foi não apenas fácil, mas também natural, os psicólogos serem atraídos pelo novo discurso político, que abordava sobretudo a sexualidade e a relação entre os sexos. A reivindicação de uma sexualidade livre e da autorrealização viria a se associar estreitamente a discursos que expandiam o campo da aplicação dos direitos e aumentavam o número dos grupos habilitados a reivindicá-los. O movimento que veio a ajudar a psicologia a fazer suas incursões mais profundas na cultura popular, e que alterou drasticamente as concepções do eu, foi o movimento humanista, muito especialmente nas pessoas de Abraham Maslow e Carl Rogers.

Carl Rogers via as pessoas como basicamente boas ou saudáveis, e via a saúde mental como a condição normal de vida, ao passo que a doença mental, a criminalidade e outros problemas humanos seriam distorções dessa tendência inata natural para a saúde. Além disso, toda a sua teoria erigiu-se sobre a ideia simplíssima da tendência autoatualizadora, que pode ser definida como a motivação intrínseca de todas as formas de vida para desenvolverem o mais plenamente possível o seu potencial. Numa palestra feita no Oberlin College em 1954, Carl Rogers sugeriu:

Quer a chamemos de tendência para o crescimento, impulso para a autoatualização ou tendência direcional para a frente, ela é a mola mestra da vida e, em última análise, é a tendência de que depende qualquer psicoterapia. Ela é o anseio que se evidencia em todas as formas de vida orgânica e na vida humana – a ânsia de se expandir, ampliar, autonomizar-se, desenvolver-se, amadurecer –, a tendência a expressar e ativar todas as aptidões do eu ... [essa tendência] espera apenas pelas condições apropriadas para se liberar e se expressar.⁶

Para Rogers, o crescimento é uma tendência universal que nunca está realmente ausente, apenas enterrada. A base para a manutenção desse impulso para o crescimento era, segundo ele, “ter uma consideração básica, incondicional e positiva por si mesmo. Qualquer ‘condição imposta ao valor’ – eu terei valor se agradar ao meu pai, ou terei valor se tirar uma boa nota – impõe um limite à autoatualização”; com isso, Rogers sugeriu que o eu era instruído a lutar por uma autoatualização

inexorável.

Mas foi Abraham Maslow quem veio a difundir essas e outras ideias similares com maior sucesso na cultura norte-americana. A ideia de Maslow sobre a existência de uma necessidade de autoexpressão ou autoatualização levou-o a formular uma hipótese que viria a ter um retumbante sucesso na cultura dos Estados Unidos: a de que é o medo do sucesso que impede a pessoa de aspirar à grandeza e à autorrealização. O resultado foi definir uma nova categoria de pessoas: aqueles que não se conformavam a esses ideais psicológicos de autorrealização passaram a ser os doentes. “As pessoas que chamamos de ‘doentes’ são as que não ergueram toda sorte de defesas neuróticas contra serem humanas.”⁷ Ou, como ele também afirmou, “o conceito de criatividade e o conceito de pessoa sadia, autoatualizadora e plenamente humana parecem estar se aproximando cada vez mais, e talvez venham a se revelar uma mesma coisa”.⁸

Tais concepções do desenvolvimento humano conseguiram penetrar nas concepções culturais do eu e transformá-las, por terem encontrado ressonância na visão liberal de que o desenvolvimento pessoal era um direito. Por sua vez, isso representou uma ampliação extraordinária do campo de ação para os psicólogos: eles não apenas se deslocaram dos distúrbios psicológicos graves para o campo muito mais amplo do sofrimento neurótico, como passaram também para a ideia de que a saúde e a autorrealização eram uma coisa só. As pessoas que levavam uma vida não realizada passaram a necessitar de atenção e terapia. Sem dúvida, a ideia de autorrealização fez eco à crítica política ao capitalismo e à demanda de novas formas de expressão e bem-estar pessoais dos anos 60, estas definidas em termos não materiais. Mas o credo terapêutico foi mais longe, na medida em que formulou a questão do bem-estar em metáforas médicas e patologizou a vida comum.

A ordem de que nos transformássemos em nosso eu mais “completo” ou “autorrealizado” não forneceu nenhuma diretriz para ajudar a determinar o que diferenciava um eu completo de um eu incompleto. Uma nova hierarquia afetiva foi traçada pelos psicólogos – entre os indivíduos autorrealizados e aqueles que lutavam com uma gama de problemas. Mas – e essa é, sem dúvida, uma das características mais notáveis da cultura terapêutica – ao mesmo tempo que ela pôs a saúde e a autorrealização no centro de uma narrativa do eu, também transformou uma ampla variedade de comportamentos em sinais e sintomas de um eu “neurótico”, “doentio” e “derrotista”. De fato, ao examinarmos o conjunto de pressupostos subjacentes à maioria dos livros que utilizam uma linguagem terapêutica, vemos emergir um padrão claro, que estrutura a forma do pensamento terapêutico: o ideal da saúde ou da autorrealização define, por contraste, uma ampla variedade de disfunções. Em outras palavras, as condutas afetivamente doentias são deduzidas de uma referência implícita ao modelo e ideal da “vida plenamente autorrealizada” e de uma comparação com esse modelo e ideal. Se transpúséssemos esse ideal para o campo da saúde física, isso seria análogo a dizer que quem não usa o pleno potencial de seus músculos está doente,⁹ com a diferença que, no discurso psicológico, a definição do que se qualifica como um “músculo forte” é obscura e vive em perpétuo movimento.

Deixem-me dar um exemplo concreto desse tipo de narrativa. Como afirmei na conferência anterior, a intimidade foi postulada pelos psicólogos como um ideal a ser alcançado nas relações sexuais e conjugais. No contexto dos relacionamentos estreitos, a intimidade, tal como a autorrealização e outras categorias inventadas pelos psicólogos, tornou-se uma senha para a “saúde”. Os relacionamentos saudáveis eram íntimos e a intimidade era saudável. Uma vez postulada a ideia de intimidade como a norma e o padrão dos relacionamentos sadios, a falta de intimidade pôde tornar-se a estrutura organizadora global de uma nova narrativa terapêutica da identidade. Nessa narrativa, a falta de intimidade passou a apontar para uma estruturação afetiva falha – por exemplo, para um *medo* da intimidade. Citando um terapeuta, um artigo da revista *Redbook* deu a isso uma formulação oportuna: “Na nossa sociedade, as pessoas têm mais medo da intimidade que do sexo. ... Tipicamente, as pessoas com problemas com a intimidade têm dificuldade de se sentir sensuais nos relacionamentos íntimos, embora

possam funcionar muito bem em aventuras mais fortuitas.”¹⁰ As narrativas terapêuticas são tautológicas, pois, uma vez definido um estado afetivo como sadio e desejável, todos os comportamentos ou estados que fiquem aquém desse ideal apontam não só para afetos inconscientes que impedem o sujeito de alcançar a saúde, mas também para um desejo secreto de fugir dela. Por exemplo, um programa de Oprah Winfrey (exibido em 29 de abril de 2005) mostrou uma mulher ligeiramente acima do peso que tinha dificuldades conjugais (o marido não gostava do fato de sua mulher ter engordado depois do casamento). Dada a premissa implícita de que a intimidade é saudável e dado que o peso dela era visto como uma barreira contra a intimidade, a impossibilidade de emagrecer dessa mulher pôde tornar-se, por sua vez, o ponto de partida de uma narrativa da saúde psicológica; aliás, um psicólogo convidado ao programa, com o objetivo explícito de estruturar a história dessa mulher como um problema psicológico, sugeriu que ela acolhia seu peso como uma retaliação inconsciente contra o marido. A mulher “acima do peso” discordou, mas apenas superficialmente: concordou que havia razões inconscientes para seu peso, mas disse que esse era um modo de afastar os pretendentes potenciais e se manter fiel ao marido. Como nas narrativas religiosas, tudo na narrativa terapêutica tem um sentido e um objetivo ocultos. Do mesmo modo que os sofrimentos humanos são explicados pela pressuposição de um plano divino oculto, na narrativa terapêutica as escolhas que parecem prejudiciais para nós atendem a alguma necessidade e objetivo ocultos. É nesse ponto que as narrativas da autoajuda e do sofrimento se ligam, pois, se desejamos secretamente o nosso sofrimento, o eu pode ser diretamente responsabilizado por aliviá-lo. Uma mulher que se apaixone persistentemente por homens esquivos ou frios, portanto, tem apenas a si mesma, se não para culpar, ao menos para transformar. Assim, a narrativa da autoajuda não apenas se entrelaça estreitamente com a narrativa das falhas psíquicas e do sofrimento, como também, a rigor, é acionada por ela. O legado freudiano contemporâneo, ironicamente, é que somos plenamente senhores de nossas próprias casas, mesmo quando – ou, talvez, especialmente quando – elas estão em chamas.

Muitos sugeriram que as instituições constroem a coerência cultural menos por tentarem estabelecer uma uniformidade do que por tentarem organizar a diferença. As instituições, nas palavras de Bill Sewell, “empenham-se constantemente em esforços não apenas para normatizar ou homogeneizar, mas também para hierarquizar, encapsular, excluir, criminalizar, hegemonizar ou marginalizar práticas e populações que divergem do ideal sancionado”.¹¹ O interessante, e talvez sem precedentes, no credo terapêutico, é que ele institucionalizou o eu por meio da “diferença” generalizada, cotejada com o pano de fundo de um ideal moral e científico da normalidade. Quando se postula um ideal de saúde indefinido e em interminável expansão, todo e qualquer comportamento pode ser rotulado, inversamente, de “patológico”, “doentio”, “neurótico” ou, em termos mais simples, “inadaptado” ou “disfuncional”, ou ainda, em linhas mais gerais, “não autorrealizado”. A narrativa terapêutica postula a normalidade e a autorrealização como a meta da narrativa do eu, mas, como nunca se dá a essa meta um conteúdo positivo claro, ela de fato produz uma ampla variedade de pessoas não autorrealizadas e, por conseguinte, doentes. A autorrealização passa a ser uma categoria cultural que produz um jogo sisifístico de diferenças derridianas.

Quando vivem apenas na mente, as ideias culturais são fracas. Precisam cristalizar-se em torno de objetos, ritos de interação e instituições. A cultura, em outras palavras, encarna-se nas práticas sociais e precisa funcionar nos planos prático e teórico. O trabalho da cultura reside, precisamente, em suas maneiras de vincular esses níveis. Assim, ela se estende de sistemas complexos de pensamento até atos corriqueiros da vida cotidiana.¹² Somente no contexto de uma estrutura prática é que um discurso teórico se integra nas concepções comuns do eu.

A narrativa terapêutica da autorrealização tem ampla penetração por ser praticada numa grande variedade de locais sociais como grupos de apoio, programas de entrevistas, aconselhamento, programas de reabilitação, seminários remunerados, sessões terapêuticas ou a internet: todos são lugares para a atuação e a reatualização do eu. Alguns desses lugares assumem a forma da auto-organização na

sociedade civil (como os Alcoólicos Anônimos), enquanto outros são hoje formas sociais mercantilizadas. Para citar um dos exemplos mais bem-sucedidos e internacionais destas últimas, a Landmark Education Corporation (LEC, também conhecida como Fórum e antes conhecida como EST) oferece um seminário de três dias que visa capacitar as pessoas e tem uma receita anual de cerca de cinquenta milhões de dólares em negócios. A LEC tem sua sede em San Francisco e 42 escritórios em onze países, o que sugere que a autorrealização e sua mercantilização tornaram-se uma empreitada global. A Landmark Corporation, que oferece uma série de seminários por somas polpudas em dinheiro, define como seu objetivo a possibilidade de proporcionar a seus participantes “um notável aprimoramento de sua capacidade de comunicação e relacionamento com outras pessoas, bem como a realização do que é importante para eles em sua vida”.¹³ Para efeito desta pesquisa, participei de um desses seminários. Durante os três dias, a narrativa da autorrealização foi acionada, mediante a solicitação de que os participantes se concentrassem em algum aspecto disfuncional de sua vida (os exemplos de como se produzia essa narrativa incluíram “Sou solteiro(a) e não consigo encontrar um(a) parceiro(a)”, “Tive muitos(as) namorados(as), mas não consigo me comprometer com nenhum(a) deles(as)”, “Faz cinco anos que não falo com meu pai porque ele não aprova meu estilo de vida”, “Estou insatisfeito(a) no trabalho e não consigo fazer nada a esse respeito”), de que criassem um sistema de analogias entre aspectos diferentes e supostamente recorrentes de sua vida, e de que adotassem uma narrativa de autorrealização para reformulá-la. Por exemplo, Daniel, que participou do seminário da Landmark Corporation, contou a seguinte história na internet:

Um de meus modos de ser automáticos proveio de um incidente quando eu tinha onze anos e fui obrigado a admitir publicamente a meus amigos que era tímido demais para beijar uma garota que morava do outro lado da rua. Senti-me humilhado e concluí que jamais conseguiria vencer socialmente nem ser realmente corajoso com as mulheres. Assim, redesenhei-me para ser estudioso, sério, trabalhador e responsável, como forma de compensação. Parte disso significava eu ter de fazer as coisas por mim, sozinho. Essa se tornou a minha fórmula vitoriosa. Ainda o é, mas, como posso vê-lo, ela já não precisa me dominar. Tenho a liberdade de agir de certos modos e de criar coisas que meu jeito automático anterior de ser proibiria, julgando-as inacessíveis ou ameaçadoras demais. Vejo-me como menos rígido e mais capaz de desfrutar a integração com uma variedade crescente de pessoas e atividades, em meu círculo social, minha comunidade e meu trabalho.

Vemos nesse relato a narrativa terapêutica em ação: a estrutura da narrativa exige que a pessoa identifique uma patologia – nesse caso, um modo “automático” de ser (entendendo-se o “automático” como oposto a autodeterminado). Uma vez identificado o comportamento automático, a pessoa estabelece ligações causais com o passado. Assim, identifica um incidente infantil no qual, supostamente, o eu foi diminuído. Esse incidente, por sua vez, é tido como portador de consequências momentosas para a condução da vida do indivíduo. Essa história é uma boa ilustração de como qualquer tipo de comportamento – inclusive, na verdade, comportamentos pró-sociais, como o trabalho árduo, a seriedade e a dedicação aos estudos – é reformulado como “patológico”. Dado que, como norma geral, o empenho no trabalho é elogiável, ele é reinterpretado aqui como “compulsivo”, para se “qualificar” como patologia. Em conformidade com a estrutura narrativa fornecida pelo Fórum, esse homem também procurou identificar os benefícios trazidos por sua conduta “patológica”, assim explicando por que esse comportamento não lhe “parecia” ruim, e se responsabilizando por modificá-lo e por colocar em prática a narrativa da mudança de si mesmo e da autoajuda.

Ao se difundir pelo mercado, o *ethos* terapêutico deixou de ser um sistema de conhecimento para se tornar o que Raymond Williams chamou de “uma estrutura de sentimento”. A ideia da estrutura de sentimento designa dois fenômenos opostos: o “sentir” aponta para um tipo de experiência rudimentar, isto é, que define quem somos sem que sejamos capazes de articular esse “quem somos”. No entanto, a ideia de “estrutura” também sugere que esse nível de experiência tem uma estrutura subjacente, ou seja, é sistemático e não aleatório.¹⁴ De fato, a cultura terapêutica da autoajuda é um aspecto informal e quase rudimentar da nossa experiência social, mas é também um esquema cultural profundamente internalizado, que organiza a percepção do eu e dos outros, a autobiografia e a interação interpessoal.

Dentro desses moldes, a narrativa terapêutica estruturou a modalidade de fala e confissão de um gênero que emergiu nos últimos quinze anos e transformou todo o meio televisivo, a saber (talvez – e com mais evidência), os programas de entrevistas. O exemplo mais famoso e bem-sucedido desse gênero televisivo é o programa de Oprah Winfrey, visto diariamente por mais de 33 milhões de pessoas. É notório que Oprah Winfrey tem usado um estilo terapêutico de entrevistas e promovido intensamente um estilo terapêutico de autoaprimoramento.¹⁵ Eis um exemplo de como, à semelhança do Fórum, seu programa oferece a seus convidados uma narrativa terapêutica com que estruturar a maneira como eles próprios compreendem seus atos. Sue queria pedir o divórcio. Seu marido, Gary, afligia-se com essa perspectiva e queria muito voltar para a mulher. Seu desejo de voltar para essa esposa, de quem estava separado, foi enquadrado como um problema psicológico – no caso, sob a rubrica geral de “por que as pessoas querem voltar para o ex”. Uma psicoterapeuta, Carolyn Bushong, teve a função primordial de situar a história de Gary como um problema e de fornecer a explicação narrativa geral do comportamento dele:

WINFREY: Temos hoje aqui Carolyn Bushong. Ela é psicoterapeuta e seu livro se chama *Loving Him Without Losing You* [Amá-lo sem perder a si mesma]. E ela diz que o amor não costuma ser a razão de as pessoas não conseguirem deixar o ex para lá. É isso?

CAROLYN BUSHONG: Bem, há uma porção de razões, mas uma grande parte é a rejeição. E acho que é isso que o está prendendo [o Gary] aqui; é que ele precisa – você precisa reconquistá-la para se sentir bem consigo mesmo [Num momento posterior do programa:] O Gary está viciado nisso. E o “isso” é essa sensação de ser uma pessoa ruim. É assim – a minha ex diz que eu sou uma pessoa má. E talvez eu seja. Portanto, se eu puder convencê-la de que não sou má pessoa, tudo voltará a ficar bem ... ao corrigir o erro, vem de novo aquele pedaço em que talvez eu me sinta culpada pelo que fiz e queira – quero me redimir com essa pessoa, para que a minha culpa possa ir embora.

WINFREY: Você também sente culpa por alguma coisa, Gary?

GARY: Sinto, é claro.

BUSHONG: É, por ter [tentado controlar a Sue].

WINFREY: E você tem vontade de dizer: “Se você me aceitar de volta, posso lhe mostrar que não farei mais isso.”

GARY: É, era assim que eu me sentia antigamente.

WINFREY: Certo, quer dizer que você não pode viver ou com... viver com nem sem a ex.

BUSHONG: E isso leva a relações viciadas – relações que viciam. Há inúmeras relações em que as pessoas sentem?, que “eu quero essa pessoa, eu a amo, mas eu a odeio”.¹⁶

Alguns elementos são dignos de nota neste exemplo: as narrativas terapêuticas criam nichos de mercado, espectadores simultaneamente definidos como pacientes em potencial e consumidores. Um grupo de pessoas que “amam demais”, ou que “não conseguem viver sem o(a) ex”, é simultaneamente constituído como um grupo de consumidores e de doentes pelos terapeutas profissionais, pela indústria editorial e pelos programas de entrevistas na televisão. Além disso, também podemos observar como a narrativa terapêutica transforma os sentimentos – a culpa, no caso – em objetos públicos, a serem expostos, discutidos e debatidos. O sujeito participa da esfera pública através da interpretação e da exposição de sentimentos “privados”. Por fim, o que ajuda o indivíduo a reescrever a história da sua vida como uma narrativa terapêutica é o objetivo da história.¹⁷ Em outras palavras, são metas narrativas como a “liberação sexual”, a “autorrealização”, a “intimidade” ou o “divórcio amigável” que ditam a complicação – aquilo que, na minha vida, me impede de alcançar o objetivo, e isso, por sua vez, dita os acontecimentos da vida pregressa do sujeito aos quais ele prestará atenção, bem como a lógica afetiva que unirá esses acontecimentos (“Não consigo chegar à intimidade porque, na verdade, tenho medo da intimidade, e isso é porque minha mãe nunca satisfez as minhas necessidades quando eu era pequeno(a), e eu vivia ansiando pela atenção dela”; ou então, “Eu devia querer me divorciar amigavelmente; se não consigo fazer isso, é porque devo ter um problema, o qual é a verdadeira razão por que não quero o divórcio”). Nesse sentido, a narrativa terapêutica é escrita de trás para a frente. Também é por isso que, paradoxalmente, a cultura terapêutica privilegia o sofrimento e o trauma. A própria narrativa terapêutica da autorrealização só pode funcionar identificando a complicação da história – aquilo que me impede de

ser feliz, íntima, bem-sucedida – e entendendo-a em referência a um acontecimento do passado. Estruturalmente, ela faz o sujeito compreender sua vida como uma disfunção generalizada, justamente para superá-la. Essa narrativa traz para o primeiro plano sentimentos negativos, como vergonha, culpa, medo ou insuficiência, mas não aciona esquemas morais nem acusações.

A narrativa terapêutica é particularmente adequada ao gênero da autobiografia e o transformou de maneira significativa. Com efeito, na autobiografia terapêutica, a identidade é descoberta e expressa na experiência do sofrimento e na compreensão dos sentimentos que se adquire ao contar a história. Se as narrativas autobiográficas do século XIX costumavam ser interessantes por conterem um enredo “de pobretão a milionário”, as autobiografias contemporâneas assumem um caráter oposto: concernem à agonia psíquica, mesmo em meio à fama e à fortuna. Três exemplos esclarecerão o que pretendo dizer aqui: o primeiro refere-se a Oprah Winfrey, que, no auge da glória, assim interpretou sua vida:

Antes do livro [um livro autobiográfico que Oprah deveria escrever], ela vivia afetivamente à deriva nas águas turvas e sufocantes da falta de confiança em si mesma. ... O importante é como se sentia por dentro, nos corredores profundos da alma. E neles, ela nunca se sentiu suficientemente bem. Tudo proveio disto: de sua luta perpétua com a obesidade (“Os quilos representavam o peso da minha vida”), de sua adolescência sexualmente ativa (“Não era que eu gostasse de transar por aí. É que, depois de começar, eu não queria que os outros garotos ficassem com raiva de mim”), de sua disposição de fazer papel de boba por um homem em nome do amor (“Eu tinha uma relação após outra em que era destrutada, por achar que era isso que eu merecia”). “Sei que eu pareço ter tudo”, diz Oprah, com uma olhadela para seus estúdios de cinema e televisão, num complexo arquitetônico de 8.200m² e 20 milhões de dólares, a oeste do centro de Chicago. “E as pessoas acham que, se você está na televisão, você é a dona do mundo. Mas eu lutei com a *minha* própria autovalorização durante muitos, muitos anos. E só agora estou me entendendo com ela.”¹⁸

A narrativa do sofrimento psíquico reformula as biografias de sucesso como biografias em que o próprio eu nunca está propriamente “pronto”, e nas quais o sofrimento da pessoa passa a constituir sua identidade. Na nova autobiografia terapêutica, não é o sucesso que move a história, mas, antes, exatamente a possibilidade de que o eu possa se desestruturar em meio ao sucesso mundano. Por exemplo, uma atriz tão jovem e bem-sucedida quanto Brooke Shields passa a poder escrever uma autobiografia quando esta contém um relato da sua depressão pós-parto.¹⁹ De modo similar, a biografia de Jane Fonda²⁰ é narrada como o desenrolar de um drama afetivo que começa com uma infância infeliz, passada com um pai frio e distante, e evolui para três casamentos também fracassados. Eis como a autobiografia de Fonda foi sarcasticamente resenhada pela crítica de livros do *New York Times*:

Fonda oferece seis décadas de escavações exaustivas de seus eus perdidos e achados. *Minha vida até aqui* não é um título lírico, mas capta a luta sisifística e oprahística da junguiana Jane para elaborar sua dor e expulsar seus demônios. Seu livro é um voltar pseudopsicológico entre ... renunciar à sua autenticidade e se sentir desencarnada, depois tentar voltar a habitar o próprio corpo e se “apropriar” da sua feminilidade e seu espaço e sua vagina, e da sua liderança e suas rugas e sua mãe, para que o seu “eu autêntico” possa emergir.²¹

Assim, todas essas três biografias de mulheres poderosas, glamourosas e bem-sucedidas são narradas como histórias de uma busca perpétua do eu interior, de uma luta com a vida afetiva e da libertação final dos grilhões emocionais. Como observou laconicamente Michel Foucault em sua *História da sexualidade*, o cuidar de si, enunciado em metáforas médicas da saúde, incentivou, paradoxalmente, uma visão de um eu “adoecido”, necessitado de correção e transformação.²²

A narrativa de autoajuda e autorrealização é, intrinsecamente, uma narrativa da memória e da lembrança do sofrimento. Ou seja, em seu epicentro encontra-se a injunção de que o sujeito exerça sua recordação do sofrimento para se libertar deste. Para ilustrar melhor a singularidade cultural dessa narrativa, podemos citar aqui a observação de Abraham Lincoln sobre sua vida: “É uma grande sandice tentar tirar alguma coisa dos meus primeiros anos de vida. Tudo pode ser condensado numa única frase. ... Os anais curtos e simples dos pobres.”²³ A narrativa terapêutica opõe-se radicalmente a essa maneira de contar a própria biografia, pois consiste precisamente em “tirar” tudo dos “primeiros anos de vida”. Além disso, enquanto Lincoln se recusou a enfeitar a pobreza com um significado, a narrativa terapêutica consiste exatamente em compreender vidas comuns como a expressão do sofrimento (oculto ou explícito).

Dado que essa narrativa parece fazer uma oposição radical ao espírito de abnegação e renúncia que havia dominado a cultura norte-americana até época recente, como podemos explicar sua prevalência?

A narrativa terapêutica teve ampla repercussão cultural por diversas razões:

1. Ela aborda e explica sentimentos contraditórios – amar demais ou não amar o bastante; ser demasiadamente agressivo ou não ser assertivo o bastante. Em termos de mercado, seria como se inventassem um cigarro para satisfazer fumantes e não fumantes, e como se os fumantes de diferentes marcas fumassem o mesmo cigarro.
2. Essas narrativas usam os moldes culturais da narrativa religiosa, moldes estes que são regressivos e progressistas: regressivos por concernirem a eventos passados que, por assim dizer, ainda estão presentes e atuando na vida das pessoas; e progressistas porque o objetivo da narrativa é estabelecer a redenção prospectiva – no caso, a saúde afetiva. Assim, tais narrativas são instrumentos muito eficazes para estabelecer a coerência e a continuidade do eu e para construir um relato capaz de abarcar várias etapas dos ciclos de vida.
3. A narrativa torna o indivíduo responsável por seu bem-estar psíquico, mas o faz eliminando qualquer ideia de falha moral. Com isso, permite que ele mobilize os esquemas culturais e os valores do individualismo moral, da mudança e do autoaprimoramento. Contudo, ao transpô-los para a infância e para famílias deficientes, o sujeito é eximido do peso de estar errado por levar uma vida insatisfatória. Por sua vez, isso permite a constituição do que podemos chamar, acompanhando David Held, de “comunidades de destino”, ou comunidades de sofrimento, cuja melhor exemplificação são os grupos de apoio.
4. A narrativa é performativa e, nesse sentido, é mais do que uma história: reorganiza a experiência ao narrá-la. Do mesmo modo que os verbos performativos praticam justamente a ação que enunciam, os grupos de apoio proporcionam uma estrutura simbólica performativa, que pratica a própria cura que constitui a finalidade e a meta da narrativa. É na experiência da modificação de si mesmo e na interpretação dessa experiência que os sujeitos modernos se vivenciam como tendo o máximo de competência moral e social.
5. O discurso terapêutico é uma estrutura cultural contagiosa, porque pode ser duplicado e espalhado por parentes colaterais, netos e cônjuges. Por exemplo, as vítimas do Holocausto de segunda e terceira gerações têm hoje seu grupo de apoio, em virtude do fato de seus avós terem sido vítimas reais do Holocausto.²⁴ Isso é possível por elas recorrerem a uma estrutura simbólica que lhes permite constituir sua identidade de sujeitos doentes, a serem curados. Dessa maneira, a narrativa terapêutica é capaz de acionar a linhagem e a continuidade da família.
6. A biografia terapêutica é uma mercadoria quase ideal: requer pouco ou nenhum investimento econômico – exige apenas que a pessoa nos deixe espiar os cantos escuros de sua psique e se disponha a contar uma história. Narrar e ser transformado pela própria narração constituem justamente as mercadorias produzidas, processadas e circuladas por um vasto grupo de profissionais (como terapeutas, psiquiatras, médicos e consultores) e meios de comunicação (revistas femininas e masculinas, programas de entrevistas, programas de rádio que respondem a telefonemas etc.).
7. Por último, e talvez de importância mais crucial, a narrativa terapêutica surge do fato de o indivíduo ter se inserido na cultura impregnada pela ideia dos direitos. Indivíduos e grupos têm reivindicado cada vez mais seu “reconhecimento”, ou seja, exigido que seu sofrimento seja reconhecido e remediado pelas instituições.

A narrativa terapêutica situa-se na junção tênue, conflituosa e instável entre o mercado e a linguagem

dos direitos, que impregna a sociedade civil. É essa narrativa que se encontra no cerne do que muitos denominaram de culto à vitimização e cultura da queixa. Por exemplo, o jurista Alan Dershowitz lamenta o fato de ser “praticamente impossível trocar de canais de televisão, durante o horário diurno, sem ver um bando de homens e mulheres soluçantes a justificar o fracasso de sua vida mediante a referência a algum abuso passado, real ou imaginário”.²⁵ Num espírito semelhante, o crítico de arte Robert Hughes sugere que nossa cultura é “cada vez mais confessional, uma cultura em que a *democracia da dor* reina suprema. Talvez nem todos sejam ricos e famosos, mas todos já sofreram”.²⁶ Podemos observar manifestações dessa tendência até no pensamento filosófico. Žižek resume isso ao assinalar que Richard Rorty define o ser humano como “alguém que é capaz de sofrer dor e, já que somos animais simbólicos, alguém capaz de narrar essa dor”. E Žižek acrescenta: dado que somos vítimas em potencial, “o direito fundamental, como diz Homi Bhabha, passa a ser o de narrar – o direito de contar a própria história, de formular a narrativa específica do próprio sofrimento”.²⁷

A prevalência do sofrimento nas definições populares ou eruditas da identidade vem apontando, sem sombra de dúvida, um dos fenômenos mais paradoxais da era pós-1980, a saber: ao mesmo tempo que o discurso do individualismo triunfal e autoconfiante nunca foi tão disseminado e hegemônico, a demanda de expressar e praticar o próprio sofrimento, seja em grupos de apoio, seja em programas de entrevistas, na terapia, nos tribunais ou nos relacionamentos íntimos, nunca foi tão estrídula. Mas então, como foi que essa narrativa se tornou a nossa forma primordial de nos expressarmos, de termos um eu, de vivermos e externarmos sentimentos?

Sugiro que essas duas reivindicações, a da autorrealização e a do sofrimento, sejam vistas como formas institucionalizadas. Para guiarem a ação, as ideias precisam de uma base institucional. Minha hipótese de trabalho é que o eu é uma forma profundamente institucionalizada.²⁸ Para que se transforme num esquema básico que organize o eu, uma narrativa deve ter uma enorme ressonância institucional cultural, ou seja, tem que se tornar parte das operações rotineiras de instituições que comandem enormes recursos culturais e sociais, como o Estado ou o mercado. Inversamente, as tipificações cognitivas, tais como a narrativa do eu, devem ser vistas como instituições “depositadas” em estruturas mentais.²⁹

O primeiro e talvez mais impregnante *locus* institucional a ser responsável pela consolidação da terapia na cultura norte-americana foi o Estado. A adoção maciça do discurso terapêutico pelo Estado teve a ver com o fato de que, no clima do pós-guerra, havia grande preocupação com a questão da adaptação e do bem-estar sociais,³⁰ como se tornou palpável pela criação do Instituto Nacional de Saúde Mental em 1946. Uma vez criado esse instituto, seu financiamento cresceu num ritmo espetacular. Enquanto, em 1950, o orçamento do órgão era de 8,7 milhões de dólares, em 1967 ele atingiu 315 milhões, o que sugere que a saúde e os serviços psicológicos eram considerados de valor e aplicação universais. Esse crescimento espetacular ligou-se ao fato de que o Estado usou mais e mais a terapia em muitos dos serviços que oferecia, como a assistência social, os programas de reabilitação dos presídios, a educação e os tribunais. De fato, como afirmaram Michel Foucault e John Meyer, em estilos diferentes, mas concordantes, o Estado moderno organizou seu poder em torno de concepções culturais e visões morais do indivíduo. O discurso psicológico forneceu um dos principais modelos do individualismo, sendo adotado e propagado pelo Estado.³¹ Esses modelos, como dizem Meyer e seus colaboradores, acham-se presentes nos projetos e nas formas de intervenção do Estado em vários campos, como a educação, os negócios, a ciência, a política e os assuntos internacionais. Mas o Estado não foi o único ator, embora seja o mais forte, a expandir a forma terapêutica de interpretar os problemas humanos. Agentes da sociedade civil também promoveram a narrativa terapêutica.

O feminismo foi uma das principais formações políticas e culturais a adotar o discurso terapêutico, já na década de 1920 e, com extremo vigor, na de 1960, em sua promoção da sexualidade como a sede da emancipação (ver conferência anterior), e mais tarde, nos anos 80, ao denunciar os efeitos opressivos da

família patriarcal nos maus-tratos infantis. Usando a defesa das crianças submetidas a abusos, o feminismo encontrou na terapia uma nova tática para criticar a família e o patriarcado. Isso se deveu, suponho, ao fato de a categoria dos “maus-tratos infantis” ter facultado ao feminismo mobilizar categorias culturais – a da criança, por exemplo – que tinham um apelo mais amplo e mais universal.

Uma das feministas a combater mais vigorosamente os maus-tratos infantis foi Alice Miller, que, em seu influentíssimo livro *O drama da criança bem-dotada*, declarou, seguindo a lógica terapêutica, que, quando uma criança é vítima de abusos, para que ela possa sobreviver e evitar a dor insuportável, a mente dispõe de um mecanismo esplêndido – o “dom” da “repressão”, que guarda essas experiências num lugar fora da consciência.³² Miller pôs o trauma no centro da narrativa de vida e fez da repressão a explicação do fato de algumas crianças molestadas ou negligenciadas não se sentirem, quando adultas, vítimas de um trauma. E, tal como na narrativa humanista, Miller encarou a autenticidade como a verdadeira meta a que o eu deve aspirar. Seguindo a lógica terapêutica, ela também considerou que os problemas psíquicos se transmitem de uma geração para outra: “Toda pessoa que maltrata os filhos também foi gravemente traumatizada na infância, de uma forma ou outra.”³³ As feministas usaram a categoria do trauma para criticar a família, proteger as crianças, obter a aprovação de novas leis e combater a violência masculina contra mulheres e crianças. Na ampliação de sua crítica política à família e em sua adoção generalizada da categoria dos “danos afetivos”, as feministas, como era inevitável, basearam-se e confiaram cada vez mais na linguagem da psicologia.

O terceiro grupo que se revelou instrumental na promoção da narrativa terapêutica foi o dos veteranos do Vietnã, que usaram a categoria do trauma para receber benefícios sociais e culturais. Em 1980, a Associação Norte-Americana de Psiquiatria reconheceu oficialmente a categoria do trauma:

O estabelecimento do TEPT [transtorno de estresse pós-traumático] resultou, em parte, da intensa pressão exercida por trabalhadores de saúde mental e ativistas leigos em prol dos veteranos da Guerra do Vietnã. O diagnóstico de TEPT reconheceu e dignificou o sofrimento psicológico dos veteranos norte-americanos, em meio à recepção ambivalente que lhes foi dada por uma população dividida e cansada da guerra. Ele alicerçou os sintomas e condutas intrigantes dos veteranos em eventos externos tangíveis, prometendo livrar todos os ex-combatentes do estigma da doença mental e lhes garantir (pelo menos em tese) solidariedade, atendimento médico e indenizações.³⁴

Seguindo a lógica institucional e epistemológica do discurso terapêutico, o TEPT passou a ser progressivamente aplicado a uma ampla variedade de ocorrências, tais como estupros, ataques terroristas, acidentes, crimes etc.

Os últimos atores a entrarem no campo do sofrimento mental, e talvez os mais significativos, foram a indústria farmacêutica e o DSM, que deram um notável impulso de mercado ao campo da saúde mental. O DSM foi criado em 1954 e consiste num manual de diagnóstico que nasceu da necessidade de estreitar a relação entre o diagnóstico e o tratamento, a fim de que as companhias de seguros ou outros pagadores pudessem processar as reclamações com mais eficiência. Hoje em dia, o DSM é usado não só pela maioria dos clínicos em saúde mental, como também, cada vez mais, por “legislaturas estaduais, órgãos reguladores, tribunais, diretorias de licenciamento, companhias de seguros, autoridades ligadas ao bem-estar infantil, órgãos policiais etc.”.³⁵ A codificação das patologias nasceu do fato de a saúde mental ter se ligado estreitamente às coberturas de seguros. O DSM – que fornece os números de códigos a serem listados nas reclamações para recebimento de reembolso de seguros – é a ponte entre os profissionais de saúde mental e grandes instituições doadoras de dinheiro, como o Medicaid, a Social Security Disability Income [Renda Suplementar de Seguro Social por Incapacidade], os programas de benefícios para veteranos e o Medicare.³⁶ Como disseram Kutchin e Kirk, “o DSM é a senha dos psicoterapeutas para o reembolso de seguros”.³⁷

Eu diria que o principal impacto cultural das várias versões do DSM – especialmente do DSM III – foi ampliar consideravelmente o leque das condutas definidas como distúrbios mentais. Assim, no DSM III, passou-se a poder encontrar, descritos enquanto distúrbios mentais, comportamentos como “transtorno

de oposicionismo” (código 313.81), definido como “padrão de oposição desobediente, negativista e provocativa às figuras de autoridade”,³⁸ ou “transtorno da personalidade histriônica” (código 301.50), cujos portadores são “animados e dramáticos e estão sempre chamando a atenção para si”,³⁹ ou ainda o “transtorno da personalidade esquiva” (código 301.82), no qual a característica essencial é a “hipersensibilidade à rejeição, humilhação ou vergonha potenciais; relutância em estabelecer relacionamentos, a não ser recebendo garantias incomumente sólidas de aceitação acrítica”.⁴⁰ Esses simples exemplos sugerem o quanto o DSM ampliou consideravelmente a categoria do distúrbio mental. A criação do DSM coincidiu com os interesses não só de uma larga variedade de profissionais da clínica – psiquiatras, psicólogos clínicos, assistentes sociais – e companhias de seguros, que queriam regular com mais rigor o campo da saúde mental, mas também com os da indústria farmacêutica, ansiosa por explorar o mercado das doenças afetivas e mentais. As empresas farmacêuticas têm um interesse preponderante na expansão de patologias mentais que possam ser tratadas com medicamentos psiquiátricos.⁴¹ “Para as companhias farmacêuticas ... as massas não rotuladas são um imenso mercado inexplorado, são os campos virgens de petróleo alaskiano da doença mental.”⁴² Assim, querendo ou não, o DSM contribuiu para a rotulação e o mapeamento de novos territórios mentais e de consumo, os quais, por sua vez, ajudaram a expandir o mercado das empresas farmacêuticas.

Creio que temos aí um exemplo notável do que Bruno Latour e Michel Callon chamam de “processo de tradução”, isto é, o fato de que os atores individuais ou coletivos trabalham constantemente para traduzir sua linguagem, seus problemas, suas identidades ou interesses nos de terceiros.⁴³ Feministas, psicólogos, o Estado e seus exércitos de assistentes sociais, acadêmicos dedicados ao campo da saúde mental, empresas de seguros e companhias farmacêuticas, todos “traduziram” a narrativa terapêutica, porque, por diferentes razões, todos têm grande interesse em promover e expandir uma narrativa na qual o eu é definido pela patologia, o que efetivamente promove uma narrativa da doença. Isso porque, para se melhorar – principal mercadoria promovida ou vendida nesse novo campo –, primeiro é preciso adoecer. Assim, no mesmíssimo tempo em que esses atores promoveram a saúde, a autoajuda e a autorrealização, necessariamente também incentivaram e expandiram o campo dos problemas psíquicos. Em outras palavras, a narrativa da autoajuda terapêutica não é, como queriam os estruturalistas, o oposto da “doença”, num par conceitual de opostos. Antes, a própria narrativa que promove a autoajuda é uma narrativa da doença e do sofrimento psíquico. Visto que os esquemas culturais podem ser estendidos a novas situações ou transpostos para elas, as feministas, os veteranos, os tribunais, os serviços públicos e os profissionais de saúde mental apropriaram-se dos mesmos esquemas de doença e autorrealização organizadora do eu e os traduziram, fazendo da narrativa da autorrealização uma entidade verdadeiramente derridiana, que contém e encena simultaneamente aquilo que deseja excluir, ou seja, a doença, o sofrimento e a dor.

Sou cética a respeito da tese enunciada por muitos, como Philip Rieff, Robert Bellah, Christopher Lash, Philip Cushman ou Eli Zaretsky, no sentido de que o *ethos* terapêutico desinstitucionaliza o eu. Ao contrário, raras vezes uma forma cultural foi tão institucionalizada. Além disso, contrariando Foucault, a narrativa terapêutica produz não o prazer, mas uma multidimensionalidade de formas de sofrimento. Enquanto Foucault dizia que “inventamos um tipo diferente de prazer: o prazer com a verdade do prazer, o prazer de saber a verdade, de descobri-la e expô-la”,⁴⁴ eu diria que a narrativa terapêutica produziu uma multiplicidade de formas de sofrimento, pois podemos afirmar com o antropólogo Richard Schweder que “[a] ontologia causal de um povo para o sofrimento desempenha um papel na causação do sofrimento que ela explica, assim como as representações que as pessoas fazem de uma forma de sofrimento podem ser parte do sofrimento que essa forma representa”.⁴⁵ Em outras palavras, como a principal vocação da psicologia foi aliviar uma variedade de formas de sofrimento psíquico por meio de um ideal indefinido de saúde e autorrealização, e visto que o credo terapêutico efetivamente contribuiu para a criação de uma lembrança pessoal do sofrimento, ele cria, ironicamente, grade parte do sofrimento que deveria aliviar.

Creio ser moral e epistemologicamente errado incluir essas formas de sofrimento na categoria do prazer, pelo simples fato de elas se entrelaçarem com um projeto de autoconhecimento ou autoajuda.

Em resumo: não podemos separar as narrativas do sofrimento da narrativa da autoajuda, e os fios que as ligam são numerosos e contraditórios: a extensão dos direitos humanos a novos campos, como os dos direitos da criança e da sexualidade feminina, a mercantilização da saúde mental pelas empresas farmacêuticas, a regulação da profissão de psicólogo pelas empresas de seguros, a intervenção crescente do Estado como educador numa ampla variedade de campos, do privado ao público, tudo isso constitui a dinâmica oculta que explica por que a narrativa da vitimização tornou-se tão disseminada e por que essa narrativa coexiste tranquilamente com uma narrativa de autoajuda.

Campos afetivos, *habitus* afetivo

Todos esses diversos atores convergiram para a criação de um campo de ação em que a saúde mental e afetiva é a principal mercadoria circulada. Todos contribuíram para o surgimento do que chamo de um campo afetivo, ou seja, uma esfera da vida social em que o Estado, o mundo acadêmico, diferentes segmentos das indústrias culturais, grupos de profissionais credenciados pelo Estado e pela universidade, e ainda o grande mercado dos medicamentos e da cultura popular, entrecruzaram-se para criar um campo de ação e de discurso com regras, objetos e fronteiras próprios. A rivalidade entre as várias escolas de psicologia, ou até a rivalidade entre a psiquiatria e a psicologia, não deve ocultar o fato de que, em última instância, elas concordam em definir a vida afetiva como algo que necessita de manejo e controle e em regulá-la nos moldes de um ideal de saúde em incessante expansão. Inúmeros e variados atores sociais e institucionais competem entre si para definir a autorrealização, a saúde ou a patologia, com isso transformando a saúde afetiva numa nova mercadoria, produzida, circulada e reciclada em *loci* sociais e econômicos que assumem a forma de um campo. A narrativa do sofrimento deve ser vista como o resultado da extraordinária convergência entre os diferentes atores situados no campo da saúde mental.

Os campos, diz-nos Bourdieu, mantêm-se pelo mecanismo do *habitus*, ou pelo “mecanismo estruturante que opera a partir do interior dos agentes”.⁴⁶ Os campos afetivos funcionam não apenas construindo e expandindo o campo do patológico, bem como mercantilizando o campo da saúde afetiva, mas também regulando o acesso a novas formas de competência social que prefiro chamar de competência afetiva. Do mesmo modo que os campos culturais são estruturados pela competência cultural – pela capacidade de nos relacionarmos com artefatos culturais de um modo que indique familiaridade com a cultura superior sancionada pela classe alta –, os campos afetivos são regulados pela competência afetiva, ou capacidade de exibir um estilo afetivo definido e promovido pelos psicólogos.

Tal como a competência cultural, a competência afetiva é traduzível num benefício social, como o avanço na profissão ou o capital social. Com efeito, para que uma dada forma de conduta cultural se transforme em capital, ela deve ser conversível em benefícios econômicos e sociais; deve ser conversível em algo com que os agentes possam jogar num campo, algo que lhes confira o direito de acesso ou os desqualifique, ou que os ajude a se apoderarem do que está em jogo nesse campo.⁴⁷ Mais ainda do que as formas tradicionais de capital cultural – como a degustação de vinhos ou a familiaridade com a cultura superior –, o capital afetivo parece mobilizar os aspectos menos reflexivos do *habitus*. Existe sob a forma de “propensões duradouras da mente e do corpo” e é a parte mais “encarnada” das formas encarnadas do capital cultural.⁴⁸

No contexto norte-americano, a competência afetiva tem sua maior formalização no trabalho e, muito particularmente, nos testes de personalidade que foram instituídos para contratação de pessoal nas

empresas. Os testes de personalidade estão para os afetos assim como os testes acadêmicos para o capital cultural, ou seja, constituem um modo de sancionar, legitimar e autorizar um estilo afetivo específico, um estilo afetivo que, por sua vez, foi moldado pelo credo psicanalítico. Como sugeriram Walsh e Betz, dois especialistas em pesquisas sobre a personalidade, “os conceitos psicanalíticos e a psicanálise em si tiveram um impacto bastante profundo no processo de avaliação”.⁴⁹ Em outras palavras, mesmo que o espírito que rege os testes de personalidade pareça estar muito longe do espírito da psicanálise, persiste o fato de que os conceitos psicanalíticos desempenharam um papel importante na transformação da personalidade e das avaliações dos afetos em instrumentos para recrutar pessoal e avaliar o desempenho no trabalho. O comportamento afetivo tornou-se tão central na conduta econômica que, quando surgiu a ideia de inteligência afetiva,^a na década de 1990, ela tomou conta das empresas norte-americanas. Foi um jornalista com formação em psicologia clínica, Daniel Goleman, que, com seu livro intitulado *Inteligência emocional*, contribuiu para formalizar o que se viera produzindo ao longo de todo o século XX, a saber, a criação de instrumentos formais de classificação da conduta afetiva e a elaboração da ideia de competência afetiva. Se, quase sozinho, esse livro transformou a ideia da inteligência afetiva num conceito central da cultura norte-americana, da noite para o dia, foi porque a psicologia clínica já havia instilado e tornado natural a ideia de que a competência afetiva era um atributo crucial do eu maduro. A inteligência afetiva “é um tipo de inteligência social que envolve a capacidade de monitorar as próprias emoções e as dos outros, discriminá-las entre si e usar essas informações para nortear o pensamento e os atos”.⁵⁰ A inteligência afetiva envolve aptidões que podem ser categorizadas em cinco campos: autoconhecimento, administração dos afetos, motivação de si mesmo, empatia e manejo das relações. Através da ideia de inteligência afetiva, foi então possível medir propriedades de um mundo social e cultural que tinha sido maciçamente transformado pelos psicólogos, criando com isso novas maneiras de classificar as pessoas.

A inteligência afetiva é um instrumento de classificação⁵¹ que, tal como a ideia de Q.I., é capaz de estratificar grupos sociais pela simples virtude de se traduzir em papéis, promoções e responsabilidades nas organizações. Do mesmo modo que o Q.I. serviu para classificar as pessoas nas Forças Armadas e no trabalho, a fim de aumentar sua produtividade, a inteligência afetiva transformou-se rapidamente num modo de classificar os trabalhadores produtivos e menos produtivos, dessa vez por meio de aptidões afetivas, em vez de cognitivas. A inteligência afetiva converteu-se num instrumento de classificação no trabalho e foi usada para controlar, prever e incentivar o desempenho. Com isso, a ideia de inteligência afetiva leva o processo de comensuração dos afetos (discutido na Conferência 1) a seu limite último, transformando-os em categorias a serem ordenadas, classificadas e quantificadas. Por exemplo, num artigo comercial, o autor afirmou que “os sócios experientes de uma empresa multinacional de consultoria foram avaliados em sua competência na inteligência afetiva e em outras três formas de competência. Os sócios com pontuação acima da média em nove ou mais das vinte formas de competência obtiveram em suas contas um lucro superior em 1,2 milhão de dólares aos dos outros sócios – um ganho incremental de 139%.”⁵²

Do mesmo modo que a ascensão das credenciais foi acompanhada por novas formas e instrumentos de classificação em torno da ideia de inteligência (o que deu origem ao famoso Q.I., que, por sua vez, serve como um modo de classificar e hierarquizar posições sociais diferentes), o capitalismo afetivo que venho descrevendo dá margem à ideia de inteligência afetiva e introduz novas formas de classificação e distinção. Ao fazerem da personalidade e dos afetos novas formas de classificação social, os psicólogos não só contribuíram para transformar o estilo afetivo numa moeda social – um capital –, como também articularam uma nova linguagem de identidade para se apossarem desse capital. Por exemplo:

Na L’Oréal, os vendedores selecionados com base em certas formas de competência afetiva superaram significativamente as vendas daqueles contratados com base no antigo método de seleção da empresa. Em termos anuais, os selecionados com base na competência afetiva venderam 91.370 dólares mais do que outros vendedores, com um aumento líquido da receita de 2.558.360 dólares. Os vendedores

selecionados com base na competência afetiva também tiveram uma rotatividade 63% menor no primeiro ano do que os selecionados da maneira típica.⁵³

Esse exemplo é revelador, porque mostra não só que a competência afetiva transformou-se realmente em um critério formal para recrutar e promover pessoal no trabalho, mas também que as formas afetivas do capital podem ser convertidas em formas monetárias.

A inteligência afetiva é não só o tipo de competência exigido numa economia em que o desempenho do eu é crucial para o desempenho econômico, mas também o resultado do processo de intensa profissionalização dos psicólogos, que, historicamente, têm tido um sucesso extraordinário em reivindicar o monopólio da definição e das regras da vida afetiva, e que, portanto, estabeleceram novos critérios para capturar, gerir e quantificar essa vida afetiva. Ser afetivamente inteligente tornou-se, em especial, prerrogativa de uma classe profissional responsável pela administração dos afetos – sobretudo das novas classes médias –, e ser afetivamente competente consiste em exibir as aptidões cognitivas e afetivas nas quais os psicólogos clínicos são os virtuosos. A inteligência afetiva reflete particularmente bem o estilo e as inclinações afetivos das novas classes médias situadas em posições intermediárias, isto é, que controlam e são controladas, cujas profissões exigem um manejo criterioso do eu, que dependem estreitamente do trabalho colaborativo, e que têm de usar seu eu de maneira criativa e produtiva. Portanto, a inteligência afetiva é uma forma de *habitus* que faculta a aquisição de uma forma de capital situada na linha de sutura entre o capital cultural e o social. Ela é cultural porque, como sugeriu Bourdieu (sem teorizá-la), as modalidades e os códigos da avaliação cultural têm um estilo ou tonalidade afetivos (como quando Bourdieu se refere ao “desapego” ou à “identificação participativa”). As atitudes e o estilo afetivos do sujeito, assim como seu bom gosto cultural, definem sua identidade social.⁵⁴ E a inteligência afetiva é social porque os afetos são o próprio material de que são feitas e pelo qual são transformadas as interações sociais. Se o capital cultural é crucial como sinal de status, o estilo afetivo é crucial para a maneira como as pessoas adquirem redes fortes e fracas e constroem o que os sociólogos chamam de capital social, isto é, as maneiras pelas quais as relações pessoais se convertem em formas de capital, como uma promoção na carreira ou uma riqueza maior.⁵⁵ Esse capital tornou-se particularmente destacado numa forma de capitalismo que podemos caracterizar, seguindo a expressão de Luc Boltanski, de “conexionista”. Nas palavras dele, no capitalismo conexionista, o *habitus* de classe das classes dominantes não mais pode confiar em sua própria intuição. Esse *habitus* precisa saber como estabelecer relações entre pessoas não apenas geograficamente distantes do sujeito, mas também socialmente distantes dele.⁵⁶

O pragmatismo da psicologia

Seria tentador suspender a análise aqui, com a conclusão construtivista de que o mundo social é feito de lutas sociais e de que, nos campos sociais, o que está em jogo, como disse Bourdieu repetidas vezes, é arbitrário. Mas penso que deter nossa análise no momento construtivista é insatisfatório. Devemos antes perguntar, seguindo os passos do pragmatismo, por que certos significados “funcionam”. Para ser eficaz, um discurso deve realizar certas coisas para as pessoas que confiam nele e o utilizam. O discurso continuará a ser funcional e a circular se “realizar” certas coisas que “funcionem” na vida cotidiana das pessoas. Assim, deixem-me perguntar: o que realiza a competência afetiva terapêutica?

Se considerarmos os relacionamentos íntimos – incluindo namorados, cônjuges ou filhos – como *uma esfera autônoma de ação e significado* e como um recurso cultural e social para ajudar as pessoas a alcançarem o bem-estar, poderemos indagar sobre as formas culturais e simbólicas que dão acesso a

essas esferas do bem-estar. Essa proposta contraria o paradigma convencional da sociologia da dominação, que geralmente aborda várias formas de capital no contexto de campos competitivos e que fica mais constrangido ao abordar o bem-estar ou a família como formas de bens em si mesmos. Por exemplo, a teoria da reprodução social de Bourdieu aborda a família como uma instituição que, em última instância, é subordinada à estrutura social. Na teoria da reprodução simbólica, a família é a instituição que instila as inclinações precoces e invisíveis que, mais tarde, serão convertidas em escolhas práticas em campos competitivos da luta social. Todavia, como sugeriram muito persuasivamente Michael Walzer⁵⁷ e teóricos feministas como Susan Okin, uma teoria da justiça deve explicar e respeitar os valores de cada esfera da vida e distinguir entre os bens que estão em jogo no mercado e aqueles, digamos, que estão em jogo na família.

Se abordarmos a família e a intimidade como esferas autônomas de significado e ação, poderemos analisá-las como *bens morais* em que está em jogo o conteúdo da *identidade e do bem-estar*. Ou seja, se invertermos o modelo de Bourdieu e indagarmos sobre as maneiras como certas profissões socializam seus filhos num certo *habitus* afetivo, o qual, por sua vez, os ajudará a atingir determinadas formas de *eudaimonia* (felicidade, bem-estar) no campo das relações íntimas, poderemos indagar sobre os modos pelos quais a intimidade ou a amizade, assim como outras formas de bens, são socialmente distribuídas e alocadas.

Permitam-me ilustrar o que quero dizer aqui com uma entrevistada, uma mulher que é editora e doutorou-se em literatura inglesa por uma das melhores universidades do meio-oeste norte-americano, e que é casada há quatro anos com um professor titular de filosofia.

ENTREVISTADORA: Você tem sentimentos negativos? [*Silêncio*]

ENTREVISTADORA: Você não tem que responder, se não quiser.

ENTREVISTADA: Bem, não sei ao certo se devo falar.

ENTREVISTADORA: Isso fica inteiramente a seu critério.

ENTREVISTADA: Bem... eu sou ciumenta. Sou muito ciumenta. E sei de onde vem isso. Basicamente, vem de meu pai ter deixado minha mãe por outra mulher, e de eu ter crescido com uma mãe que me dizia repetidamente para não confiar nos homens.

ENTREVISTADORA: Isso tem algum impacto na sua relação com seu marido?

ENTREVISTADA: Tem, ah, tem; sou capaz de ficar muito enciumada, muito possessiva, e de me sentir realmente ameaçada por outras mulheres. Como num dia desses, quando estávamos jantando com amigos nossos e uma de minhas amigas perguntou ao Larry [o marido] se ele já fora à Índia. E ele disse que sim, mas que não queria falar disso, porque estivera lá com uma namorada e sabia que falar disso me aborreceria. Portanto, ele não queria falar no assunto, mas ela continuou a fazer perguntas, até que eu lhe disse: “Olhe, ele não quer falar disso. Ele esteve lá com uma namorada e isso está me aborrecendo.” Larry e eu tivemos uns momentos difíceis por causa dessa questão.

ENTREVISTADORA: E fizeram alguma coisa a esse respeito?

ENTREVISTADA: Sim... apenas falar; nós conversamos sobre isso durante muito, muito tempo. Nós dois somos como que muito conscientes de nós mesmos; ambos temos grande interesse na psicanálise e na terapia; assim, conversamos sem parar e analisamos isso. Quer dizer, foi só falar no assunto, compreender, e ele me dizer vez após outra que me amava e que não me deixaria por outra mulher. E acho que o fato de podermos conversar sobre os nossos sentimentos e entendê-los de verdade foi o que nos fez superar o problema.

Esse casal extremamente instruído exhibe o que chamei de “competência afetiva” (chamada de “inteligência” afetiva no credo psicológico), ou seja, consciência de si, capacidade de identificar os próprios sentimentos e falar deles, capacidade de ter empatia com a posição um do outro e de encontrar soluções para os problemas. A linguagem terapêutica e a inteligência afetiva desse casal são recursos culturais “reais”, não por eles compreenderem a natureza “real” dos seus problemas afetivos, mas por poderem utilizar uma estrutura cultural comum para entender seus sentimentos difíceis e fazê-los “trabalhar”, provocando uma narrativa de sofrimento e autoajuda que, por sua vez, eles podem compartilhar, capitalizando nela para aumentar sua intimidade.

Em outras palavras, a competência afetiva não é só uma forma de capital que pode ser convertida em capital social ou em progresso na esfera do trabalho, mas pode também ser um recurso para ajudar pessoas comuns da classe média a atingirem uma felicidade comum na esfera privada. Comparemos essas

respostas com as de um trabalhador proletário, George, um zelador de cinquenta anos:

GEORGE: ...e a segunda [mulher], foi ela que me deixou, eu não a deixei. Mencionei que a deixei, mas não deixei. Foi ela que me largou. Um dia, cheguei do trabalho às duas horas da manhã, e ela havia levado uma porção de coisas que não devia ter levado, e não me disse nada. Sabe?, como eu teria dito a ela.

ENTREVISTADORA: E ela não lhe falou nada, antes disso, que indicasse que poderia ir embora?

GEORGE: Não. Não.

ENTREVISTADORA: E como você explica a partida dela?

GEORGE: Ela foi embora. E não me disse nada. É só nisso que eu consigo pensar. [*Mais tarde, em outro momento da entrevista:*] Depois que ela foi embora, depois que eu tive o choque inicial, e não foi tanto o choque por ela ir embora, foi... foi o choque pelo que ela fez, sabe? Foi isso que me aborreceu, mais do que qualquer outra coisa.

ENTREVISTADORA: O que ela fez?

GEORGE: Bom, hã... hum... sabe, hum... eu me refiro a ela não ter se sentado para conversar comigo. Ela podia ter me contado. Eu me sentiria muito melhor se ela tivesse me contado... se ela dissesse: “George, hum... hum, eu não estou satisfeita com a situação e vou me mudar daqui.” Eu adoraria que ela viesse direto e falasse comigo. Porque é assim que eu... em várias ocasiões eu disse a ela que não estava satisfeito e, hum, sabe...

ENTREVISTADORA: E o que ela lhe dizia?

GEORGE: Não sei. Não sei.

ENTREVISTADORA: Você não sabe. E qual é a coisa difícil no fato de ela se mudar sem lhe dizer nada?

GEORGE: Isso me dá a sensação de que eu posso confiar em bem poucas mulheres, ou, por falar em porcentagem, não posso confiar em nenhuma, porque, quando a gente dorme com alguém toda noite e, de repente, um dia chega em casa..., é uma sensação terrível. É tipo assim: “deixei você invadir a minha casa e você arrasou os meus anos na Terra.” Ir embora do jeito que ela foi... eu chego do trabalho e alguém invadiu a casa e levou um monte de troços de lá. Isso foi uma coisa pela qual eu dei muito duro, sabe como é? É um sentimento de arrasar. Esses foram os dois... do lado de fora do banheiro, quando eu estava arrumando as flores no hospital, e eles me disseram que a minha mulher tinha morrido num acidente de automóvel... esses foram os maiores choques de toda a minha vida.

O que impressiona nesse relato é o fato de esse homem não ter conseguido estruturar nenhum arcabouço explicativo para racionalizar e lidar com sua dor de ter sido abandonado. George vivenciou a partida da mulher como um choque inexplicável, ainda mais violento e doloroso por ele não ter conseguido revesti-lo de um sentido. Justapostos, esses dois exemplos mostram que o modelo terapêutico da comunicação não é, como queriam os construtivistas sociais, uma trama para nos tornar “disciplinados”, “narcisistas” ou submetidos aos interesses dos psicólogos. Antes, o modelo terapêutico “é bom para” abordar a natureza volátil da identidade e das relações sociais da modernidade tardia. “Serve” para estruturar biografias divergentes, proporcionando uma tecnologia para conciliar a individualidade com as instituições em que ela atua, para lidar com as rupturas que se tornaram inerentes às biografias modernas e, o que talvez seja o mais importante, para preservar a posição e o sentimento de segurança do eu, fragilizado justamente pelo fato de este ser continuamente encenado, avaliado e validado por terceiros. Como disse Richard Sennett, “o problema que enfrentamos é como organizar agora as nossas histórias de vida, num capitalismo que nos predispõe a vagar a esmo”.⁵⁸

Se o modelo terapêutico é tão disseminado, não é – ou, pelo menos, não é apenas – por servir aos interesses de muitos grupos e instituições diferentes, mas também por mobilizar os esquemas culturais da individualidade competente e por ajudar a ordenar a estrutura caótica das relações sociais na modernidade tardia. Desmistificar o modo como a psicologia é praticada nas e pelas instituições não deve nos deixar, a nós, sociólogos, alheios ao papel que ela desempenha numa economia dos problemas pessoais. Se não quisermos que a psicologia puxe o tapete sob nossos pés, devemos, em última instância, tentar reformular uma crítica das injustiças sociais, investigando os modos pelos quais o acesso ao saber psicológico talvez estratifique formas diferentes de identidade.

Conclusão

Meio paradoxalmente, deixem-me concluir com Freud, e não com Marx. Em suas *Conferências introdutórias*, Freud imagina uma casa dividida entre o “porão” e o “térreo”; a filha do zelador mora no porão, a do senhorio, no térreo.⁵⁹ Freud imagina que, nos primeiros anos de vida, as duas meninas fazem brincadeiras sexuais. No entanto, diz-nos, elas terão um desenvolvimento muito diferente: a filha do zelador, que não dá grande importância a brincar com a genitália, sairá ilesa dessa experiência – e Freud chega até a imaginar que ela possa tornar-se uma atriz de sucesso e, mais tarde, uma aristocrata. Em contraste, a filha do patrão, que aprendeu desde cedo os ideais da pureza e da abstinência femininas, verá sua atividade sexual infantil como incompatível com tais ideais, será atormentada pela culpa, encontrará refúgio na neurose, não se casará e, dados os preconceitos do próprio Freud e de seus contemporâneos, somos levados a supor que ela levará a vida solitária de uma solteirona. Portanto, Freud sugere que o destino social das duas meninas entremeia-se com seu desenvolvimento psíquico, e que a neurose ou a ausência dela determinarão a trajetória social de cada mulher. Freud sugere que os membros de classes diferentes têm acesso a recursos afetivos diferentes, se não desiguais, e que, quanto mais baixa é a classe, por assim dizer, mais equipada é ela, em termos afetivos, do que a classe média, porque é precisamente sua falta de inibição sexual que impede o nascimento da neurose e que, por sua vez, ajudará a filha do zelador a atingir a mobilidade social ascendente.

Freud faz uma afirmação interessante e complexa sobre a relação entre as trajetórias social e psíquica. Aponta *algumas* ligações entre os afetos e a posição social: sugere não só que a classe determina os sentimentos, mas também que estes podem exercer um papel invisível, mas poderoso, na perturbação das hierarquias de classe e na mobilidade social. Ao sugerir que a moral de classe média dos sentimentos – que era funcional na esfera do trabalho capitalista (porque o indivíduo tinha de aprender a renunciar e a se controlar) – é incompatível com o desenvolvimento pessoal e afetivo bem-sucedido, Freud nos diz que a dominação dos campos social e econômico pelas classes média e alta poderá acabar sendo prejudicial não só para a realização e a felicidade, mas também, em última instância, para a capacidade de reprodução dessas classes.

É claro que não precisamos confiar em Freud, e podemos muito bem suspeitar que ele estava tentando provocar temores de mobilidade descendente na classe média para ampliar o campo de ação da psicanálise. No entanto, suas observações contêm percepções sociológicas muito interessantes, principalmente sua sugestão de que, paralelamente à hierarquia padronizada de bens materiais e simbólicos, pode haver uma outra hierarquia, esta afetiva, capaz de romper e até se opor à hierarquia convencional dos privilégios. Todavia – e esta, se quisermos, seria a pungente ironia de tudo –, embora possa ter havido um momento histórico em que, graças à sua abertura afetiva, a filha do zelador poderia lograr êxito onde a filha do senhorio fracassaria, Freud e o credo terapêutico criaram um mundo em que a filha do senhorio, mais uma vez, dispõe de vantagens muito maiores que a filha do zelador. Essas vantagens não estão apenas no sentido socioeconômico convencional que conhecemos, mas também no sentido afetivo. É que, tendo passado a ser propriedade do local de trabalho da classe média, o *ethos* terapêutico torna homens e mulheres muito mais aptos e dispostos a lidar com as contradições, tensões e incertezas que se tornaram inerentes às biografias e identidades contemporâneas e estruturalmente inseridas nelas.⁶⁰ Hoje em dia, é provável que a filha do senhorio tenha tido mãe e pai muito versados em métodos psicológicos de educação, e é provável que ela mesma tenha feito alguma forma de terapia, o que sugere que terá adquirido o *habitus* afetivo com que competirá com sucesso nos mercados matrimonial e econômico. O que isso significa para nossa compreensão da relação entre a vida afetiva e a classe social ainda precisa ser examinado, mas de fato sugere que o capitalismo nos tornou completamente rousseauianos, não apenas no sentido de os campos afetivos de ação terem levado a identidade a ser publicamente exposta e publicamente narrada, não apenas no sentido de os sentimentos terem se tornado instrumentos de classificação social, mas também no sentido de que hoje existem novas hierarquias de bem-estar afetivo, entendido como a capacidade de alcançar formas social e

historicamente situadas de felicidade e bem-estar.

^a O termo já recebeu no Brasil a tradução “inteligência emocional”. (N.T.)

3. Redes românticas¹

PERMITAM-ME COMEÇAR *in media res*, falando de um filme que teve grande popularidade na época em que foi lançado. O filme *Mensagem para você*, de Nora Ephron, de 1999, é a história da dona de uma loja de livros infantis, Kathleen Kelly (Meg Ryan), que tem um namorado na vida real, mas mantém também um romance platônico com alguém na internet. Ela não conhece seu amigo da internet, mas nós, espectadores, sabemos quem ele é. Assim, quando Joe Fox (Tom Hanks), dono de uma megalivraria à *la Barnes and Noble*, leva Kathleen Kelly à falência, nós, espectadores, sabemos que esses dois inimigos são, na verdade, os melhores amigos românticos da rede. O filme se desenrola no gênero da “comédia maluca”, com os dois protagonistas manifestando o tempo todo sua antipatia, que se transforma numa atração relutante, até finalmente se renderem a seu amor recíproco. Mas o que torna o filme uma comédia romântica da internet é o fato de que, confrontada com a escolha entre Joe Fox (por quem passou a se sentir atraída e de quem sabemos que gosta) e seu namorado on line, Meg Ryan escolhe este último (sem saber que se trata da mesma pessoa). Tudo acaba bem, é claro, quando ela descobre que seu namorado da internet e o homem por quem passou a se sentir relutantemente atraída na vida real são um só. O resumo da coisa toda é simples: no filme, o eu da internet parece muito mais autêntico, sincero e compassivo do que o eu social público, este mais propenso a ser dominado pelo medo dos outros, pela postura defensiva e pela insinceridade. Em contraste com o romance da rede, no decorrer do qual os dois podem revelar um ao outro seus pontos fracos ocultos e sua verdadeira generosidade, na “vida real”, Joe Fox e Kathleen Kelly mostram um ao outro seu eu pior – e presumivelmente falso.

À primeira vista, isso é surpreendente. Quando um pesquisador da internet indaga “Como [podem] relações interpessoais românticas ... vir a existir nessa matriz global de computadores, aparentemente inanimada e impessoal?”,² a resposta dada pelo filme é simples: o que torna o romance na rede tão incontestavelmente superior aos relacionamentos da vida real é o fato de que o romance cibernético anula o corpo, e por isso, supostamente, faculta uma expressão mais plena do eu autêntico. Claramente, a internet é apresentada como uma tecnologia descorporificadora, e que desmaterializa o corpo de maneira positiva, no sentido de que o filme se apoia na ideia de que o eu se revela melhor e é mais autêntico ao ser apresentado fora das limitações das interações corporais. Essa ideia, por sua vez, é compatível com um “discurso central utópico em torno da tecnologia da computação”, centrado no “potencial oferecido pelos computadores para que os seres humanos escapem do corpo. ... Na cultura do computador, a corporalização é comumente representada como uma barreira lamentável à interação com os prazeres computacionais. Na escrita cibernética, é comum fazer-se referência ao corpo como ‘a carne’, a carne morta que cerca a mente ativa que constitui o eu ‘autêntico’.”³

Segundo essa visão, portanto, o corpo – ou melhor, a ausência dele – permite que os sentimentos evoluam a partir de um eu mais autêntico e fluam para um objeto mais digno, ou seja, o eu verdadeiro e incorpóreo do outro. Mas, se é assim, do ponto de vista de uma sociologia dos afetos, isso deveria criar um problema especial, pois os afetos em geral e o amor romântico em particular alicerçam-se no corpo.

As palmas das mãos suadas, o coração disparado, as faces ruborizadas, as mãos trêmulas, os punhos cerrados, as lágrimas, a gagueira, tudo isso são apenas alguns exemplos dos modos pelos quais o corpo está profundamente envolvido na experiência dos afetos, e do amor em particular. Se é assim, e se a internet anula ou põe entre parênteses o corpo, como ela pode moldar os sentimentos, se é que o faz? Mais exatamente, de que modo a tecnologia rearticula a corporeidade e os afetos?

Romanceando a internet

Os sites de encontros da internet tornaram-se empresas sumamente populares e lucrativas. Em 1999, um em cada doze adultos solteiros nos Estados Unidos havia experimentado a busca de parceiros on line,⁴ e o site norte-americano match.com, criado já em 1995, afirmou ter mais de cinco milhões de usuários registrados, e hoje se gaba de receber doze milhões de visitas por dia.⁵ Os dados exatos não são fáceis de obter, mas parece que de vinte a quarenta milhões de pessoas, só nos Estados Unidos, visitam mensalmente os sites de encontros da rede,⁶ inclusive mais de um milhão de usuários acima de 65 anos.⁷ Com pacotes mensais que custam cerca de 25 dólares, os encontros on line são também um negócio lucrativo. Na verdade, no terceiro trimestre de 2002, esses sites tornaram-se a maior categoria on line de conteúdo pago, com uma receita de mais de trezentos milhões de dólares anuais. No contexto global da economia da internet, os sites e anúncios de encontros on line figuram entre os maiores ganhadores de dinheiro da rede, tendo obtido no terceiro trimestre de 2002 uma receita de 87 milhões de dólares – um aumento de 387% em relação ao mesmo trimestre no ano anterior.⁸

Nesta conferência, foco sobretudo nos sites que afirmam ajudar as pessoas a encontrarem relacionamentos duradouros; tenho menos interesse nos de orientação sexual mais explícita, pela simples razão de que me interessa exatamente pela articulação da tecnologia com os sentimentos.⁹

Encontros virtuais

Como se é levado a interagir com um site de relacionamentos da internet? Como se chega, de fato, a conhecer semelhantes virtuais? Para que seja possível ter acesso ao vasto conjunto de parceiros potenciais disponíveis, numerosos sites fazem os usuários responderem a um questionário chamado de “perfil” pessoal. Como se vangloria um deles, “o objetivo é lhe dar ferramentas adicionais para ajudar você a definir o seu parceiro afetivo e ir além do meramente físico”.¹⁰ No popularíssimo eHarmony.org, o site de relacionamento da internet que mais depressa vem crescendo, o questionário que ajuda a construir o perfil do indivíduo não apenas foi concebido por um psicólogo, como é também patenteado. Em outras palavras, a tecnologia da internet baseia-se no uso intensivo de categorias e pressupostos psicológicos sobre como compreender a si mesmo e como arquitetar a sociabilidade através da compatibilidade afetiva. Por isso, o eHarmony gaba-se de ser diferente de “tudo que você já experimentou. ... Nosso Perfil da Personalidade ... ajuda ... você a saber mais sobre si mesmo e sobre seu/sua parceiro(a) ideal, e permite que o/a ponhamos em contato com solteiros(as) sumamente compatíveis”. O site foi fundado por um psicólogo clínico, o dr. Neil Clark Warren, que afirma ter coletado dados científicos que lhe permitem prever casamentos de sucesso (como personalidade, estilo de vida, saúde afetiva, manejo da raiva, paixão sexual etc.). Depois de responder a quase quinhentas perguntas, você está pronto(a) para pagar sua inscrição e iniciar a busca cibernética por um perfil compatível. O “perfil”, portanto, é a versão computacional de quem você é. E é esse perfil psicológico

que será cotejado com os de parceiros(as) potencialmente compatíveis.

Portanto, para conhecer um outro virtual, o eu é solicitado a passar por um vasto processo de auto-observação reflexiva, introspecção, autorrotulação e articulação de gostos e opiniões. Por exemplo, o match.com faz o indivíduo se interpretar através das seguintes categorias possíveis: a seção “Sua aparência” inclui descrições detalhadas dos olhos (são oferecidas oito possibilidades de descrever a cor deles), do cabelo (treze possibilidades, como “trançado”, “raspado a máquina”, “esvoaçante” e “com as pontas arrepiadas”), das tatuagens no corpo e de uma categoria sugestivamente chamada de “gabe-se um pouco: qual é o seu ponto forte?” (umbigo, pernas, lábios etc.). A segunda categoria contém “Meus interesses” e traz subtítulos do tipo “O que você faz para se divertir?”, “Quais são os seus ‘points’ ou destinos de viagem favoritos?”, “Quais são as coisas de que você mais gosta?”, “Como você descreveria seu senso de humor?” e “Que tipo de esportes e exercícios lhe agradam?”; ou, então, há uma seção chamada “Que interesses comuns você gostaria de compartilhar com outros membros?”. A parte referente ao estilo de vida contém perguntas muito detalhadas sobre alimentação, rotina de exercícios, hábitos de fumo, padrões de consumo de bebidas alcoólicas, se a pessoa tem ou quer ter filhos, se gosta de uma ampla variedade de animais de estimação, como pássaros, gatos, cachorros, peixes e animais exóticos. Outra seção versa sobre os “valores”, o que inclui um questionário detalhado sobre credo e práticas religiosos, bem como sobre convicções políticas. Outra inclui uma série de perguntas sobre o(a) parceiro(a) desejado(a) (repetição das perguntas sobre o sujeito a respeito da aparência, instrução, religião, política, hábitos de fumo e bebida etc.). Além disso, também se podem encontrar perguntas como “O que o(a) deixa empolgado(a) ou desanimado(a)?” (com a oferta de respostas possíveis como “*piercings* no corpo”, “cabelo comprido”, “produtos eróticos [filmes, livros etc.]”, “dinheiro”, “tempestades” ou “poder”).

Em suma, nos sites de relacionamento da internet, a pessoa é simultaneamente solicitada a se descrever de forma objetiva e a evocar e refinar, na fantasia, os seus ideais (de amor, parceiro e estilo de vida). Tais processos de apresentação pessoal e busca de parceiros são inteiramente calcados no credo psicológico em pelo menos três aspectos. Primeiro, a identidade é construída mediante sua decomposição em categorias distintas de gostos, opiniões, personalidade e temperamento, e portanto é levada a conhecer um outro com base na ideia e na ideologia da compatibilidade psicológica e afetiva. O encontro requer uma enorme dose de introspecção e a capacidade de articular o perfil psicológico de si mesmo e de terceiros.

Segundo, o ato de permitir a postagem de um perfil faz com que a internet, à semelhança de outras formas culturais psicológicas como os programas de entrevistas e os grupos de apoio, converta o eu privado numa representação pública. Mais exatamente, a internet torna visível o eu privado e o exhibe publicamente para uma plateia abstrata e anônima, a qual, no entanto, não é pública (no sentido habermasiano da palavra), e sim uma agregação de eus particulares. Na internet, o eu *psicológico privado* torna-se uma representação pública.

Por fim, como grande parte do credo psicológico, a internet contribui para uma textualização da subjetividade (como foi discutido na Conferência 1), ou seja, para uma forma de apreensão de si mesmo em que o eu é externalizado e objetificado através de meios visuais de representação e linguagem.

Isso, por seu turno, tem quatro consequências óbvias: para conhecer outra pessoa, o indivíduo é levado a se concentrar intensamente em si mesmo, na percepção que tem do seu eu e no seu ideal de eu, bem como no ideal de outro. Assim, podemos dizer que o sentido de singularidade é aguçado pelos sites de relacionamento da rede. A segunda consequência é que a ordem em que as interações românticas são tradicionalmente conduzidas se inverte: se a atração costuma preceder o conhecimento de outra pessoa, na rede o conhecimento precede a atração, ou, pelo menos, a presença física e a corporalização das interações românticas.¹¹ Na situação vigente na internet, primeiro as pessoas são apreendidas como um

conjunto de atributos, e só depois apreendem – em etapas gradativas – a presença corpórea do outro.

A terceira consequência é que o encontro é organizado sob a égide da ideologia liberal da “escolha”. Nenhuma tecnologia que eu conheça radicalizou de maneira tão extrema a ideia do eu como “selecionador” e a ideia de que o encontro romântico deve resultar da melhor escolha possível. Em outras palavras, o encontro virtual é literalmente organizado dentro da estrutura do mercado.

Por fim, a internet coloca toda pessoa que está à procura de outra num mercado, em franca competição com outras. Ao se inscrever no site, você se coloca imediatamente numa situação em que compete com outros que lhe são visíveis. Portanto, a tecnologia da internet posiciona o eu de maneira contraditória: faz o sujeito dar uma virada profunda para dentro, isto é, exige que ele se concentre em seu próprio eu para captar e comunicar a essência única que há nele, sob a forma de gostos, opiniões, fantasias e compatibilidade afetiva; por outro lado, a internet também faz do eu uma mercadoria em exibição pública. O processo de busca de um parceiro na rede é, ao mesmo tempo, a conjunção de um subjetivismo intenso – que assume uma forma psicológica – e de uma objetificação do encontro, através da tecnologia e da estrutura de mercado do site. Por sua vez, isso representa um desvio significativo da tradição do amor. E é isso que quero explorar a seguir.

A apresentação ontológica de si mesmo

O historiador cultural Warren Susman viu o começo do século XX como um momento decisivo nas maneiras de o eu ser apresentado e negociado. Contrastando a “personalidade” com o “caráter”, ele sugeriu que, pela primeira vez, o eu tornou-se algo a ser montado e manipulado para causar impressões e administrá-las. Na opinião de Susman, a cultura de consumo e a indústria da moda desempenharam um papel importante, ao acentuarem o manejo deliberado do eu e a criação de impressões programadas para agradar e seduzir outras pessoas. Isso marcou uma mudança significativa em relação ao eu do século XIX, que era menos fragmentado e menos dado a manipulações dependentes do contexto, porque era moldado por uma ideia holística do caráter.

À primeira vista, a internet permite um eu muito mais flexível, aberto e múltiplo, o que assinala o epítome do eu pós-moderno, em sua capacidade de tornar o eu brincalhão, inventor de si mesmo e até enganoso, em sua capacidade de manipular informações a seu próprio respeito.

Entretanto, os sites de encontros que estou examinando diferem dos usos pós-modernos da internet, justamente por fazerem o eu apreender-se através de tecnologias psicológicas do eu. De fato, o eu pós-moderno consiste principalmente nas manipulações conscientes do próprio corpo, dos padrões de fala, dos modos e do vestuário do eu. O trabalho de apresentação pessoal encenado na e através da internet é de outra ordem, porque consiste exclusivamente na linguagem – e, mais especificamente, na linguagem escrita – e porque não é orientado para um indivíduo concreto e específico, mas para um público geral de candidatos abstratos e desconhecidos. Em outras palavras, o trabalho de apresentação pessoal do eu pós-moderno pressupõe e implica a capacidade de ser sensível a diferentes contextos sociais e de neles encenar papéis diferentes. No caso dos sites de relacionamento da internet, a apresentação pessoal assume um caráter inverso: pressupõe um movimento para dentro, para o sentido mais sólido do eu (quem sou e o que quero?), e é geral e padronizada (o sujeito se apresenta através de um questionário padrão). Não é sensível ao contexto nem à pessoa, no sentido de que o objetivo do perfil é enunciar a verdade a respeito do próprio sujeito, independentemente da identidade do leitor. O trabalho de autoapresentação torna-se muito distante da apresentação social real e é praticado, visual e linguisticamente, não para um outro específico e concreto, mas para uma plateia generalizada e abstrata.

Enquanto o eu pós-moderno implica que não existe um eu nuclear, apenas uma multiplicidade de papéis a desempenhar, o eu postulado pela conjunção entre a psicologia e a tecnologia da internet é “ôntico”, no sentido de presumir a existência de um eu nuclear que é permanente e pode ser captado por uma multiplicidade de representações (questionários, fotografias, e-mails), e assim por diante. A internet faz reviver na plenitude o antigo dualismo cartesiano entre a mente e o corpo, e é na mente que se situa o único *locus* real de pensamento e identidade. Ter um eu na internet é ter um *cogito* cartesiano e estar envolvido no mundo, olhando-o do interior das paredes da própria consciência.

Mas a ironia é que, nesse processo de apresentação pessoal, a aparência física adquire uma importância nova e quase pungente, na fotografia geralmente postada ao lado do perfil do indivíduo.

Apesar dos aspectos descorporificadores da internet, a beleza e o corpo estão sempre presentes, mas agora, por se haverem transformado em imagens congeladas e fixas, que cristalizam o corpo no presente eterno da fotografia, e dado que essa fotografia se situa num mercado competitivo de fotografias similares, os sites de relacionamento geram práticas intensas de autotransformação corporal. De fato, como a fotografia representa a pessoa, ela já levou muitos a se entregarem a mudanças corporais drásticas. Por exemplo, Sigal, uma jovem entrevistado de vinte anos, declarou que, em consequência de usar a internet, perdeu vinte quilos, por ter se conscientizado de que a fotografia desempenha um papel importantíssimo na seleção inicial. Ou então, tomando outro exemplo, Gália, uma executiva de propaganda de trinta anos, disse: “Neste verão, eu queria melhorar o meu perfil, e por isso fui procurar minha irmã, que entende muito dessas coisas, e ela disse que me ajudaria a melhorar minha aparência. Assim, fui ao cabeleireiro, perdi um pouco de peso, mandei fazer óculos novos e refiz minhas fotografias.”

Ao se apresentarem por meio de uma fotografia, os indivíduos se colocam literalmente na posição das pessoas que trabalham na indústria da beleza como modelos ou atores, isto é, colocam-se numa posição em que (1) ficam extremamente conscientes de sua aparência física, (2) o corpo é a principal fonte de valor social e econômico, (3) são levados pelo corpo a competir com outras pessoas e, por fim, (4) seu corpo e sua aparência ficam em exposição pública. Isso me faz lembrar uma nota de rodapé de Adorno e Horkheimer, que, quase ao final da *Dialética do esclarecimento*, ofereceram uma reflexão pertinente a esta discussão. Ao examinarem a cultura contemporânea, esses autores disseram: “O corpo é desdenhado e rejeitado como algo inferior e, ao mesmo tempo, desejado como algo proibido, objetificado e alienado.”¹²

O aspecto linguístico do perfil também coloca o sujeito numa situação de intensa competição com outros, e o problema é romper a uniformidade dos perfis. Um exemplo dessa uniformidade encontra-se na análise do conteúdo do pequeno quadro que resume o eu mais íntimo (situado perto da foto do candidato). Examinei uns cem desses quadrinhos. Uma maioria surpreendente usa os mesmos adjetivos para se descrever: “Sou divertida, extrovertida e confiante”; ou “Sou bonitinha e divertida, recém-solteira”; “Sou sociável, cheia de vida e divertida”; “Sou divertida e com espírito de aventura”; “Tudo bem, lá vai: sou divertida, engraçada, baixa, cabelos e olhos castanhos, e doida”; “Sou uma mulher atraente, otimista e divertida de 39 anos, que cuida bem daqueles a quem ama”; “Puxa, o que devo dizer? Gosto de me divertir, sou despreocupada, uma romântica incurável”. Creio que o que acontece aí não é muito misterioso. O processo de descrever a si mesmo baseia-se nos roteiros culturais da personalidade desejável. Ao se apresentarem aos outros de maneira incorpórea, as pessoas usam as convenções estabelecidas do indivíduo desejável e as aplicam a elas mesmas. Em outras palavras, o uso da linguagem escrita na apresentação pessoal cria, ironicamente, uniformidade, padronização e reificação. Digo “ironicamente” porque, quando as pessoas preenchem os tais questionários, a ideia é que se vivenciem e exibam aos outros sua singularidade.

Esse problema é bem percebido pelos autores de manuais sobre encontros. Por exemplo:

Seja você homem ou mulher, se falar como qualquer outra pessoa, será realmente difícil alguém descobrir um jeito de lhe escrever. Como entabular conversa com um homem, se tudo que ele escreve é que quer uma mulher que seja “gentil, inteligente, engraçada, atenciosa, romântica, sensual e atlética”? Bem, creio que você poderia dizer: “Oi. Sou gentil, inteligente, engraçada, atenciosa, romântica, sensual e atlética. Acho que seríamos um par perfeito.” Mas acho que não.¹³

O problema abordado aqui é o fato de que, quando mediada pela linguagem, a apresentação pessoal assume um caráter uniforme. Assim, a internet cria a reificação, no sentido não marxista do termo, ou seja, faz as pessoas tratarem a si mesmas e às outras como categorias linguísticas; a rede trata o conceito abstrato como se fosse a coisa real. Isso também se liga à definição de reificação de Lukács como “uma relação entre pessoas [que] assume um caráter de coisa e que assim adquire uma ‘objetividade fantasma’, uma autonomia que parece tão estritamente racional e abrangente, que esconde todos os traços de sua natureza fundamental: a relação entre pessoas”.¹⁴ De fato, essa objetividade fantasma, que subordina o eu a rótulos linguísticos e a interação social à tecnologia, assombra os sites de relacionamento da internet.

Em resumo: enquanto o perfil psicológico de maior sucesso exige que o indivíduo se destaque do bando homogêneo do “sou divertido e engraçado”, o perfil fotográfico exige, ao contrário, que ele se enquadre nos cânones estabelecidos da beleza e do preparo físico. Assim, as pessoas mais bem-sucedidas na internet são as que se distinguem por sua originalidade linguística e sua convencionalidade física.

Padronização e repetição

Não só a apresentação pessoal é atormentada pelos problemas da homogeneidade e da padronização, como o próprio encontro romântico enfrenta numerosos problemas similares, que começam pela lista extremamente longa de candidatos potenciais com que o sujeito se depara depois de definir seu parceiro desejado. Apesar de haver muitos critérios, ainda assim eles são limitados e, aliados aos imensos bancos de dados de que se gabam os grandes sites, não é de admirar que uma busca típica produza, em geral, um grande número de candidatos potenciais. Por exemplo, se você estiver buscando uma pessoa loura, magra, não fumante, abaixo de 35 anos e com menos nível superior de instrução, é inevitável que um vasto número de indivíduos corresponda a essa descrição.

O simples volume das interações obriga a pessoa a desenvolver técnicas padronizadas de administração e torna os encontros, dentro e fora da rede, sumamente repetitivos. Tomemos Ártemis, uma mulher de 33 anos que está na internet há seis. Ártemis é tradutora técnica e trabalha em casa. Usa o computador no trabalho e, por trabalhar em casa, de fato pode envolver-se constantemente na tarefa de administrar o grande conjunto de homens interessados em seu perfil. Seu perfil foi visitado por 26.347 pessoas como ela diz; em seu blog, “meu perfil é constantemente visitado e também visito com frequência as páginas de outras pessoas”. Para administrar esse grande fluxo de encontros virtuais, ela distribuiu os homens em arquivos em seu computador, criando um arquivo diferente para cada um, caso contrário, como diz, “fica difícil acompanhar”. O volume de interações é tão grande que os próprios sites desenvolveram técnicas e marcadores concebidos para ajudar os usuários a lidar com a grande quantidade de pessoas, sob a forma de listas especiais, estrelas, coraçõezinhos e troféus, e chamadas com a inscrição “quente”. A lei dos números é crucial nesse ponto e parece ter alterado significativamente o modo como a vida romântica se desenrola. Tal como aconteceu no campo da produção econômica na virada do século XX, agora as pessoas no campo das relações românticas enfrentam o problema de saber como lidar com um volume e velocidade muito maiores da “produção”, intercâmbio e consumo românticos. Por exemplo, dado o mero volume das interações, muitos usuários enviam a mesma mensagem padrão a todas as pessoas por quem se interessam, e com isso tornam todo o processo

parecido com o do *telemarketing*. Para citar um exemplo de um guia para relacionamentos pela internet, “Alex tinha até uma ‘cola’ com a indicação da cidade natal, ocupação e catálogos de universidades, para poder consultar rapidamente os detalhes antes de retribuir qualquer telefonema”.¹⁵

Em vista do volume e da frequência dos contatos, a conversa e o encontro assumem, inevitavelmente, um caráter roteirizado, e muitos entrevistados mencionaram o fato de fazerem as mesmas perguntas e contarem repetidamente as mesmas piadas ao se encontrarem com seus contatos da internet. Sobre esses encontros, Ártemis, a mulher que mencionamos antes, escreveu em seu blog:

Conheço muito bem o ritual. Começa pelo fato de que tenho quase que um “uniforme” para esses encontros românticos com desconhecidos. Ele combina com a época – para cada período e estação, um uniforme. Em geral, prefiro jeans e uma blusa bonita, alguma coisa com que eu me sinta bem, fisicamente e em termos do que sinto a meu próprio respeito. ... Na maioria dos casos, não tenho nenhuma expectativa e *não fico muito empolgada*. Sei exatamente o que vai acontecer.

O volume das interações faz os atores dependerem de um repertório limitado de gestos e palavras, o qual, habitualmente repetido, logo passa a ser visto com uma ironia cansada e constrangida. É que grande parte do encanto tradicionalmente associado à experiência do amor romântico está relacionada com uma economia de escassez, a qual, por seu turno, permite a novidade e a empolgação.

Em contraste, o espírito que rege a internet é o de uma economia de abundância, na qual o eu deve escolher e maximizar suas opções, sendo forçado a usar técnicas de custo-benefício e de eficiência. Isso fica flagrantemente óbvio num desdobramento recente nos sites de relacionamento: uma nova forma de namoro na internet chamada “encontro rápido”. Eis como o site match.com o anuncia: “O encontro rápido on line é uma forma nova e empolgante de manter encontros on line com solteiros locais, em sua casa, no escritório ou em trânsito, no seu laptop. Você verá a foto e o perfil de cada parceiro antes de conversar com ele(a) ao vivo durante quatro minutos.” Pedese à pessoa que escolha entre uma lista de sessões marcadas para horários fixos, como domingo, 6 de outubro, às seis horas. Essas sessões correspondem, na verdade, a nichos de mercado, como por exemplo “Solteiros judeus”, “Orientados para o casamento”, “Solteiros católicos”, “Recém-divorciados”, “Amantes de viagens”, “Amantes do ar livre”, “Entusiastas da malhação” etc. Uma vez escolhido um nicho, a pessoa se registra para determinado dia e horário, no qual conversará com seis pessoas por exatos quatro minutos para cada uma. Nessa situação, o computador procura imitar o mais de perto possível uma interação ao vivo, fazendo as pessoas interagirem por meio da voz e de uma foto que é exibida enquanto elas conversam. Durante a conversa, a tela mostra um relógio batendo. Terminados os quatro minutos, a ligação é automaticamente interrompida. A pessoa é então solicitada a preencher uma “ficha de desempenho” com três categorias: “sim”, “não” e “talvez”. Em seguida, ela passa ao encontro seguinte, e assim sucessivamente, até concluir a sessão de seis encontros virtuais.

O “encontro rápido” evoluiu a partir do desejo óbvio de maximizar o tempo e a eficiência, orientando-se para a população de maneira muito precisa e limitando a interação a um enquadramento temporal rigoroso e curto. Isso constitui uma ilustração perfeita do que Ben Agger chama de “*fast capitalism*”, que tem duas características: primeiro, a tecnologia capitalista tende a compactar o tempo, a fim de aumentar a eficiência econômica; segundo, o capitalismo tende a causar a erosão das fronteiras e a negar às pessoas espaço e tempo privados. No *fast capitalism*, as duas características se entrelaçam estreitamente, e a tecnologia e as mercadorias colonizam o tempo e o espaço.¹⁶

A tecnologia da internet funde duas grandes lógicas culturais ou maneiras de mobilizar o eu: a da psicologia e a do consumismo. Usando e confiando na lógica do consumismo e da psicologia, a internet radicaliza a demanda de se encontrar para si o melhor negócio (econômico e psicológico). Mais exatamente, usam-se categorias psicológicas para integrar os encontros românticos na lógica consumista de estreitar, definir e apurar cada vez mais as preferências. O consumismo é recrutado aqui para melhorar a qualidade da barganha (romântica) que se obterá. Como diz um guia sobre namoros pela

internet, “quanto mais experiência você tem, mais refinadas são as suas preferências e menos pessoas você se dispõe a considerar”.¹⁷ Exemplo disso, mais uma vez, é Ártemis, a mulher da qual falamos anteriormente. “Estou procurando alguém, alguma coisa que não existe, mas que é muito, muito específica. Tem que ser uma pessoa brilhante, principalmente no campo científico. Mas alguém complexo, o que é uma coisa que posso ver em seus cartões, assim como nas mensagens instantâneas. Eles têm que provar seu valor ao escrever.” Em consonância com a lógica da cultura de consumo, a tecnologia facilita e até incentiva uma especificação e um refinamento cada vez maiores dos gostos. Ao contrário das necessidades, que são fixas, o refinamento é intrinsecamente instável, pois até o prato mais requintado sempre pode ser superado. No campo dos encontros, o processo de refinamento tem uma implicação importante: o processo de busca de outra pessoa torna-se intrinsecamente instável – ser refinado é, precisamente, buscar maneiras de melhorar a própria posição no mercado.

Permitam-me considerar dois exemplos. Primeiro, Bruce, um homem de 41 anos que projeta programas de computador e mora na cidade de Nova York:

ENTREVISTADORA: Ao examinar perfis que possam interessá-lo, como é, exatamente, que você decide entrar em contato com alguém?

Por exemplo, digamos que uma das mulheres cujo perfil você examina rapidamente seja bonita, mas não tenha bem o tipo de profissão ou de instrução que lhe agradaria; o que você faz? Você entra em contato com ela?

BRUCE: Não. São tantas as escolhas, como eu disse, uma infinidade de escolhas, que... hum, para que ter esse trabalho? Só entro em contato com aquelas que correspondem exatamente ao que eu quero.

Meu segundo exemplo é Avi, um israelense de 27 anos, programador de computadores, que está na rede há alguns anos e, depois de usá-la intensamente por muitos meses, foi ficando cada vez mais desencantado. Diz ele que o problema da internet é que as pessoas criam um intenso desejo de alguém que, em suas palavras, está “fora do seu alcance”, alguém de valor superior ao delas. Não querem se contentar com alguém que lhes seja equiparável. Em vez disso, por verem de perto tantas pessoas que estão acima delas, e pelo fato de a internet lhes dar a ilusão de que estas são fáceis de alcançar, elas anseiam por essas pessoas, e não pelas que poderiam conseguir. E Avi acrescenta que, quando uma mulher se interessa por ele, isso a torna automaticamente suspeita e contribui para inibir seu interesse e seu desejo, porque, como disse, ele infere daí que está acima das possibilidades dessa mulher. Em outras palavras, Avi sugere que as pessoas procuram o maior valor que possam conseguir e, nesse processo, apuram seus gostos e, a rigor, recusam-se a se contentar com uma barganha que acreditam sempre poder melhorar. A internet permite esse processo de barganha de uma forma sem precedentes, por uma razão simples: o indivíduo efetivamente visualiza o mercado de parceiros potenciais. Enquanto, na vida real, o mercado de parceiros mantém-se virtual – nunca visto, apenas pressuposto e latente –, na rede ele é real e literal, não virtual, porque os usuários da internet podem efetivamente visualizar o mercado de parceiros potenciais.

Curiosamente, o fato de os namoros pela internet transformarem os encontros em transações econômicas não escapa à maioria dos usuários. Na verdade, as metáforas e analogias econômicas disseminaram-se amplamente nos encontros fora da rede que se seguem às interações pela internet. A maioria de meus entrevistados em Israel e nos Estados Unidos, se não todos, mencionou que encontrar-se com alguém exige que eles “se promovam no mercado” e ajam como se estivessem numa entrevista de emprego, sendo alternadamente entrevistados e entrevistadores. Vejamos o que diz Gália, por exemplo:

ENTREVISTADORA: Você já usou [algum site de relacionamento da internet]?

GÁLIA: Já, infelizmente.

ENTREVISTADORA: Parece que não gostou muito.

GÁLIA: Não, não, não é o site. O que eu não consigo suportar são os encontros. Olhe, sou uma pessoa muito sociável e extrovertida. Conversar com gente não me incomoda nem um pouco. Mas, nesse caso, você realmente tem que fazer uma campanha publicitária, tem que se apresentar da melhor maneira possível, tem que entrevistar depressa, para descobrir qual é a dele. Tem que se vender da melhor forma possível, sem saber realmente quem é aquela pessoa, sem conhecer o seu público-alvo.

ENTREVISTADORA: O que você quer dizer com “campanha publicitária”?

GÁLIA: Basicamente, você tem que se vender. Não tenho problemas com isso, mas é preciso encarar o fato de que você tem que fazê-lo. Porque a única finalidade desse encontro, dessa conversa, é “será que nós queremos continuar a nos encontrar?” Como casal?

ENTREVISTADORA: Como é que você se vende?

GÁLIA: Basicamente, sou uma pessoa muito autêntica. Mas [quando estou nesses encontros] eu sorrio muito, sou muito, muito, muito agradável, não expresso nenhuma opinião extrema, embora minhas opiniões sejam extremas e eu seja extremista.

ENTREVISTADORA: Então, por que você não aproveita o processo?

GÁLIA: Acho que deixei escapar um componente essencial da coisa toda. Na verdade, eu não gosto de encontros amorosos, de todas essas saídas. Em 99% dos casos, eu simplesmente não sinto prazer. Vou porque quero mesmo conhecer alguém e porque me canso de ficar sozinha. Mas também me canso de conhecer tanta gente, de contar as mesmas piadas, fazer as mesmas perguntas, ficar com um sorriso estampado no rosto.

Há algo de novo aí. A internet estrutura a busca do parceiro como um mercado, ou, mais exatamente, formaliza a busca de um parceiro sob a forma de uma transação econômica: transforma o eu num produto embalado, que compete com outros num mercado aberto, regulado pela lei da oferta e da procura; transforma o encontro no resultado de um conjunto mais ou menos estável de preferências; faz com que o processo de busca seja cerceado pelo problema da eficiência; estrutura os contatos como nichos de mercado; atribui um valor econômico (mais ou menos) fixo a perfis (isto é, a pessoas) e deixa as pessoas nervosas quanto a seu valor nesse mercado estruturado, e ansiosas por melhorar de posição nesse mercado. Por último, deixa-as sumamente cômicas dos aspectos de custo-benefício de sua busca, seja em termos de tempo, seja no sentido de que elas querem maximizar os atributos da pessoa encontrada. Essas características da busca são obviamente sentidas, ainda que de maneira obscura, por meus entrevistados. Aliás, como vocês devem ter notado, as entrevistas que citei até aqui contêm uma combinação de cansaço e ceticismo, um ceticismo que não raro também foi o tom dominante de muitas outras entrevistas. Seguindo uma sugestão oferecida pelo filósofo Stanley Cavell, eu diria que o tom é algo de enorme importância, pois aponta para a organização afetiva geral da experiência. Esse ceticismo assinala um desvio radical da cultura tradicional do romantismo, e é um efeito da rotinização produzida pelo simples volume dos contatos e pela estrutura e cultura de mercado que permeia os sites de relacionamento da internet. O ceticismo é uma estrutura de sentimento específica, que emerge de uma propriedade da consciência e da ação que se mostra especialmente atuante nas sociedades capitalistas tardias. Creio que esse ceticismo é o que Adorno tinha em mente ao sugerir que, na cultura contemporânea, os consumidores sentem-se obrigados a comprar e a usar produtos de propaganda, muito embora, nesse exato momento, enxerguem seu *verdadeiro* caráter. Perceber a verdade e obedecer, diz-nos Adorno, constituem precisamente a modalidade dominante de uso dos bens de consumo nas sociedades capitalistas avançadas. O ceticismo é o tom que se tende a usar quando se enxerga a realidade por trás das aparências, mas, ainda assim, sente-se a compulsão de fazer a mesma coisa, vez após outra. Essa compulsão de “fazer”, muito embora se “perceba a verdade”, aponta para o fato de que, tomando emprestada uma frase de Žižek, “a ilusão não está do lado do saber, já está do lado da própria realidade, daquilo que as pessoas fazem”.¹⁸

Portanto, temos aí um desvio radical da cultura do amor e do romantismo que caracterizou grande parte dos séculos XIX e XX. Num estudo sobre as categorias culturais por meio das quais as pessoas entendem o “amor à primeira vista”,¹⁹ Schurmans e Dominicé sugeriram, com base em entrevistas minuciosas com 150 pessoas, que a experiência de *le coup de foudre* (o amor à primeira vista, que é literalmente um “raio” em francês) contém algumas características recorrentes: é vivenciada como um acontecimento singular, que irrompe de maneira abrupta e inesperada na vida da pessoa; é inexplicável e irracional; é acionada imediatamente após o primeiro encontro, e portanto, posso acrescentar, não se baseia em nenhum conhecimento cognitivo cumulativo da outra pessoa. Essa experiência transtorna a vida cotidiana do indivíduo e funciona como uma profunda comoção da alma. As metáforas usadas são de calor, ímã, trovão, eletricidade, todas as quais indicam uma força esmagadora e irresistível. E creio que

a internet marca um afastamento radical dessa tradição do amor.

Enquanto o amor romântico é caracterizado por uma ideologia da espontaneidade, a internet exige uma forma racionalizada de escolha do parceiro, o que contradiz a ideia do amor como uma revelação inesperada, que irrompe na vida da pessoa contra a sua vontade e razão. Enquanto o amor romântico tradicional está intimamente ligado à atração sexual – em geral provocada pela presença de dois corpos materiais, físicos –, a internet se baseia numa interação textual incorpórea. O resultado é que, na internet, a busca racional ganha precedência, no tempo e na abordagem, sobre a atração física tradicional. Além disso, o amor romântico pressupõe o desprendimento, ou seja, uma completa separação entre a esfera da ação instrumental e a esfera dos sentimentos e emoções. A tecnologia da internet aumenta a instrumentalização das interações românticas, ao dar destaque ao “valor” que as pessoas atribuem a elas mesmas e a outrem num mercado estruturado. O amor é irracional, o que significa que não se necessita de um saber cognitivo ou empírico para compreender que aquela é a pessoa certa. A internet, por outro lado, faz com que o conhecimento intelectual do outro tenha precedência sobre os sentimentos, em termos de tempo e importância. Por fim, a ideia do amor romântico é comumente acompanhada pela ideia da singularidade da pessoa amada. A exclusividade é essencial à economia de escassez que rege a paixão romântica. Por outro lado, se há um espírito na rede, ele é o da abundância e da permutabilidade. É que o namoro pela internet introduziu no campo dos encontros românticos os princípios do consumo de massa, baseados numa economia de abundância, escolha infinita, eficiência, racionalização, orientação para alvos seletivos e padronização.

É claro, portanto, que estamos assistindo a uma grande mudança na sensibilidade romântica. Parece até haver aí um salto qualitativo da situação que descrevi em *Consuming the Romantic Utopia* [O consumo da utopia romântica]. Nesse livro, retratei uma situação em que o capitalismo consumista exacerba, ao invés de destruir, algumas experiências-chave do romance. A ânsia de “diversão”, o desejo de experimentar novas formas de liberdade sexual e a busca de intimidade afetiva foram sistematicamente introduzidos na indústria do lazer, a ponto de ficar difícil separar os sentimentos românticos da experiência de consumo, e por isso, como argumentei naquele texto, não se poderia presumir que o reino das mercadorias degradou o reino dos sentimentos. A situação que descrevo aqui é qualitativamente diferente. As relações românticas não apenas são organizadas no mercado, como se tornam, elas próprias, mercadorias produzidas numa linha de montagem, a serem consumidas com rapidez, eficiência, por um custo baixo e em grande abundância. O resultado é que o vocabulário dos afetos é hoje mais exclusivamente ditado pelo mercado.

De certo modo, é como se as pessoas que projetaram os sites de relacionamento da internet tivessem lido e aplicado ao pé da letra o diagnóstico de miséria e desolação dos teóricos críticos, como Adorno ou Horkheimer. A racionalização, a instrumentalização, a administração total, a reificação, a fetichização, a mercantilização e o “arrazoamento” heideggeriano, tudo isso pareceu saltar dos dados que colhi. Dir-se-ia que a internet leva o processo de racionalização dos afetos e do amor a níveis nunca sonhados pelos teóricos críticos.

No entanto, por mais tentadora e evidente que seja essa crítica, eu gostaria de resistir a ela. Mais especificamente, gostaria de resistir ao que chamo de paradigma da “crítica pura”. Espero que vocês me perdoem por empregar aqui termos e argumentos que já usei em meu livro *Oprah Winfrey and the Glamour of Misery* [Oprah Winfrey e o glamour da desgraça]. Como não encontrei nenhuma razão para mudar minha opinião a esse respeito, também não modifiquei minha formulação verbal.²⁰

A crítica tradicional, especialmente do tipo que vejo praticada com muita frequência nos estudos culturais, caracteriza-se pelo que sugeri chamar de “ânsia de pureza”. De fato, se muitos críticos culturais atribuem enorme importância à cultura, é por verem-na como o campo no qual podemos (e devemos) articular ideais de beleza, moral e política.

A crítica pura subsume a cultura na esfera política, e por isso se tornou, em larga medida, a contagem das maneiras pelas quais a cultura emancipa ou reprime, oferece “lixo” ou “tesouros”, postura esta que, por sua vez, ameaça empobrecer nossa análise da cultura. Ela é empobrecedora porque, para usar as palavras persuasivas de Barbara Johnson, a crítica deve dar “margem à surpresa; ... para que alguém ou algo nos surpreenda e diga ‘Chegue para lá, eu quero falar’”.²¹ Para que os textos e as práticas culturais nos surpreendam, precisamos parar de reduzi-los a sua capacidade (ou incapacidade) de fornecer uma postura política ou moral clara sobre o mundo.

O segundo inconveniente da crítica pura é que, em geral, ela não pede nada menos que um ponto de vista *total*: quando afirmo que determinada prática cultural (programa de televisão, tecnologia da internet etc.) é nociva, digamos, à causa das minorias ou das mulheres, faço essa afirmação do ponto de vista das esferas sociais econômica, política e doméstica. Em outras palavras, chega-se a essa crítica presumindo que uma das esferas (a cultural) reflete e molda outras esferas sociais (a econômica, a política, a doméstica) e se relaciona com elas, funcional e dialeticamente, através de uma lógica social estruturalmente mais profunda. A suposição de que a cultura deve ser analisada do ponto de vista de todas as esferas sociais e de que está para a sociedade como a parte para o todo é a pedra angular da teoria crítica.

Em contraste, sugiro que não há continuidade direta entre as esferas sociais e que elas não necessariamente espelham umas às outras. Isso significa que não temos como saber *a priori* de que modo os símbolos e valores “se portarão” nas esferas sociais, políticas e econômicas. Isso se deve, essencialmente, ao famoso problema dos efeitos involuntários, brilhantemente analisado por Max Weber: os princípios de ação, ideias e valores que emergem numa esfera (a religiosa, por exemplo) podem dar origem, numa outra esfera (a econômica, por exemplo), a algo bem diferente daquilo que pretendiam originalmente. Dito em termos mais simples: o que pode ser retrógrado numa esfera (a econômica, por exemplo) pode ser progressista em outra (por exemplo, a cultural), e vice-versa.²²

Um terceiro problema de se calcar a análise cultural na crítica política é que, na medida em que a cultura e a política usam a linguagem de maneiras diferentes, é inevitável que elas entrem em choque. Um político é convocado a usar a linguagem de modo referencial, referindo-se a um campo de práxis em que se constroem estradas e se travam guerras, ao assumir uma postura clara diante da “realidade” (por exemplo, o político deve dizer com clareza se é favorável ao aumento ou à redução dos impostos). Por outro lado, um poema ou um filme não são convocados a se referir à realidade nem podem ser responsabilizados por distorcê-la. Na verdade, o poema ou o filme podem fazer justamente isso, ou seja, dizer duas coisas contraditórias ao mesmo tempo (por exemplo, enaltecer o individualismo e a comunidade, o amor e o dever etc.), sem que se possa acusá-los de violarem as normas da comunicação. Além disso, um político é chamado a dizer a verdade e a fazer afirmações válidas (ele pode mentir ou errar, é claro, mas será sempre responsabilizado por isso), ao passo que um poema ou um filme são insensíveis à veracidade. Podemos criticar um filme por ser demasiada ou insuficientemente realista, mas dificilmente faria sentido criticarmos um filme ou um romance por “mentirem”, ou por ficarem aquém da compreensão da inflação ou do desemprego. Seguindo o mesmo raciocínio, usar critérios políticos para avaliar a cultura popular não é tão direto quanto parece, pela simples razão de que, muitas vezes, os textos populares são, consciente e deliberadamente, ambíguos, irônicos, reflexivos, contraditórios e paradoxais. Tudo isso são propriedades da televisão, assim como de outras criações culturais, e estas, por sua vez, ultrapassam o campo da política, pelo menos tal como ele é tradicionalmente entendido.²³ Embora seja incontestável que a cultura é uma extensão de nossas relações sociais – em seus silêncios sistemáticos, seus fechamentos e oposições –, ela não pode ser inteiramente contida e subsumida no político.

Há um último problema em incluir a cultura no político: tem a ver com o fato de que isso

frequentemente condena o crítico a um distanciamento olímpico, cada vez mais insustentável numa era em que a democracia cultural impera, suprema. A rejeição adorniana do jazz é apenas um dos exemplos mais famosos dessa desvinculação radical (e equivocada) das experiências e dos sentidos concretos dos quais brota a cultura. A crítica tem seu vigor máximo quando se afasta da pureza olímpica e se apoia numa compreensão profunda das práticas culturais concretas de atores comuns. Como seria inevitável, isso acarreta uma “transigência” com a pureza. Mas essa transigência faz-se ainda mais necessária quando, na era do capitalismo tardio, seja por opção, seja por necessidade, o crítico da cultura contemporânea é condenado a se situar no próprio campo mercantilizado que critica. Em contraposição ao intelectual oitocentista, que podia criticar o capitalismo mas se situar “em algum lugar” fora do alcance dele, poucos críticos contemporâneos podem ser encontrados fora do âmbito das instituições e organizações capitalistas. Isso não quer dizer que devemos resignar-nos a aceitar a dominação do capitalismo sobre todas as esferas sociais. Mas implica que desenvolvamos estratégias interpretativas tão argutas quanto as forças de mercado a que queremos nos opor. As críticas poderosas são as que derivam de uma compreensão íntima de seu objeto. Portanto, enfaticamente, minha ideia não é me desfazer da crítica, mas me empenhar numa crítica que não se torne a “enumeração das maneiras” pelas quais a cultura promove (ou deixa de promover) um certo projeto político (igualdade, emancipação ou visibilidade).

De fato, esta sugestão é compatível com os objetivos da própria teoria crítica, cujo método é a crítica imanente, que “parte dos princípios e padrões conceituais de um objeto e revela suas implicações e consequências”. Como sugere David Held, a crítica provém, por assim dizer, “de dentro, e com isso espera evitar a acusação de que seus conceitos impõem critérios irrelevantes de avaliação do objeto”.²⁴ Infelizmente, essa compreensão da teoria crítica não tem sido ouvida com atenção suficiente, e nem tenho certeza de que o próprio Adorno sempre a tenha aplicado.

Um modelo de “crítica imanente” teve sua melhor elaboração no pensamento do filósofo político Michael Walzer, que, em seu instigante *Esferas da justiça*,²⁵ afirma que deveríamos aplicar princípios diferentes de justiça a diferentes esferas sociais (digamos, a família ou o mercado). É que cada esfera contém tipos distintos de bens (digamos, amor ou dinheiro), que devem ser distribuídos de formas distintas. É famosa a defesa walzeriana de “esferas” diferentes de justiça, isto é, da ideia de que as diversas esferas sociais são movidas por princípios distintos, para definir o que há de valioso nelas e a maneira de distribuir equitativamente os recursos para alcançar esses bens. Em dois livros posteriores, *The Company of Critics*²⁶ [A companhia dos críticos] e *Interpretation and Social Criticism*²⁷ [Interpretação e crítica social], Walzer estendeu a tese de *Esferas da justiça* à atividade da crítica e sustentou que, para criticar uma prática cultural, o crítico da cultura deve usar os critérios morais que vigoram na comunidade (ou esfera social) que é objeto de sua crítica. Em outras palavras, ele sugere que a avaliação moral do crítico deve ligar-se intimamente aos princípios de avaliação e critérios morais do objeto criticado. Num espírito semelhante, sugiro que devemos desenvolver critérios de avaliação que sejam, tanto quanto possível, internos às tradições, critérios e significados do objeto que analisamos. Sugiro dar a essa maneira de abordar as práticas sociais o nome de “crítica impura”, uma espécie de crítica que procura trilhar a linha tênue entre as práticas que promovem os desejos e necessidades das pessoas – por mais desagradáveis que eles nos sejam – e as práticas que claramente as impedem de atingir seus objetivos. De certo modo, minha sugestão faz lembrar a metodologia de Latour e Callon:²⁸ do mesmo modo que eles sugerem que analisemos, digamos, teorias científicas rivais sem a presunção de saber quais serão as vitoriosas e as perdedoras, sugiro que analisemos o social sem a pretensão de conhecer de antemão o emancipador ou o repressivo, e sim que os façamos emergir de uma densa compreensão contextual das práticas sociais.

Fantasia e decepção

Assim, permitam-me começar minha crítica pelo problema principal relatado pelos entrevistados e discutido pelos manuais que li sobre relacionamentos através da internet: o problema da decepção. Ou seja, apesar da profusão de escolhas proporcionada pelos sites de relacionamento da rede, a maioria dos entrevistados relatou um sentimento reiterado de decepção. O cenário típico descrito é mais ou menos assim: o indivíduo percorre a lista de parceiros potenciais (ou recebe um e-mail de alguém) e, com base na fotografia exibida e no perfil da pessoa, resolve iniciar uma correspondência pelo correio eletrônico. Tipicamente, quando tudo corre bem, ele começa a fantasiar sobre um futuro encontro. Esses sentimentos levam a uma conversa telefônica. Muitos entrevistados, se não todos, disseram que, quando gostavam da voz da pessoa com quem falavam, podiam desenvolver sentimentos muito intensos por ela, o que sugere que a imaginação pode sustentar a si mesma em sua capacidade de gerar afetos.

Quando a conversa telefônica também corre bem, ela pode levar a um encontro de fato – e é aí, na vasta maioria dos casos, que as pessoas passam por uma grande decepção. O problema é tão difundido, que um manual sobre relacionamentos pela internet tem uma seção intitulada “Aprontando-se para o choque da fotografia”. A seção começa assim: “Se você pensa que o choque da voz é ruim, espere até vivenciar o choque da fotografia. Quase ninguém se parece com suas fotos ... mesmo que o seu site lhe ofereça um vídeo curto, ainda assim você se surpreenderá.”²⁹ E a seção seguinte traz até o título “Preparando um curso de ação para os casos de decepção extrema”.³⁰ Uma explicação banal desse fenômeno seria sugerir que isso resulta do exagero da apresentação pessoal, ou da disparidade entre as expectativas absurdamente elevadas e a realidade necessariamente limitada. A tecnologia da internet parece exacerbar uma dimensão da experiência tida como nitidamente moderna, qual seja, a disparidade entre as expectativas e a experiência. Koselleck³¹ chegou até a afirmar que a modernidade se caracteriza pela distância crescente entre a realidade e a aspiração.³² Mas creio que essa afirmação não foi suficientemente analisada e entendida. O que significa, exatamente, dizer que a cultura moderna cria expectativas irreais? De que maneira ela faz isso? E por que as expectativas estão fadadas à decepção? Que relação deve haver entre a realidade e a fantasia para que a primeira seja tão esmagadoramente decepcionante?

Minha tese é que a imaginação, ou a utilização cultural e institucionalmente organizada da fantasia, não é uma atividade abstrata ou universal da mente. Tem, antes, uma forma cultural, que precisa ser analisada. Em seu célebre livro *Comunidades imaginadas*, Benedict Anderson aproxima-se dessa sugestão ao dizer que as maneiras de imaginar as comunidades diferem não quanto a elas serem verdadeiras ou falsas, mas de acordo com *seu estilo*. Similarmente, os tipos de devaneio e imaginação despertados e provocados pela internet têm um estilo particular, que ainda está por ser elucidado.

Sustento que o estilo de imaginação utilizado nos e pelos sites de relacionamento da internet deve ser entendido no contexto de uma tecnologia que descorporifica os contatos, transforma-os em puros fatos psicológicos e textualiza a subjetividade. Para esclarecer esse estilo e sua ligação com a descorporização, permitam-me proceder, ao contrário, analisando o que está envolvido no encontro com o outro cara a cara, corpo a corpo.

Primeiro, Goffman sugere que, quando há duas pessoas presentes, elas trocam dois tipos de informações: as que elas dão e as que “emitem”. Goffman sugere que, num encontro real, são as informações que as pessoas emitem, e não as que elas dão livremente, que se revelam cruciais. As informações que elas emitem, a despeito de seu melhor eu, digamos assim, dependem muito de seus modos de usar o corpo (voz, olhos, postura corporal etc.), o que sugere que grande parte de nossas interações é uma espécie de negociação entre o que monitoramos conscientemente e aquilo sobre o qual não exercemos controle. Em outras palavras, se há nas interações corpóreas uma certa lacuna ou demora

entre o que dizemos, entre o modo como queremos apresentar-nos e aquilo que não controlamos, isso torna mais difícil descrever em palavras o que há de mais importante em nós, dado que é precisamente aquilo de que não temos consciência que mais tende a causar uma impressão significativa nas pessoas que encontramos. Por exemplo, Michele, uma jovem que trabalha numa grande empresa, assim descreveu um de seus encontros marcados pela internet:

MICHELE: Havia um cara, nós nos correspondemos por algum tempo, e aí resolvemos nos encontrar. Cheguei ao café, trocamos um aperto de mãos e na mesma hora eu soube que não seria a relação certa.

ENTREVISTADORA: Você soube na mesma hora?

MICHELE: É, na mesma hora.

ENTREVISTADORA: E como soube na mesma hora?

MICHELE: Pelo modo de ele apertar minha mão. Havia algo muito frouxo e pastoso, uma coisa de que eu realmente não gostei.

Essa mulher interpretou a personalidade desse homem, por metonímia, através de um pequeno gesto corporal – o jeito de ele lhe apertar a mão – do qual o homem dificilmente teria consciência. Isso se esclarece ainda mais pelo trabalho do psicólogo cognitivista Timothy Wilson, que estudou o eu não consciente, distinto do inconsciente freudiano. Em suas palavras, “há indícios crescentes de que o eu construído pelas pessoas tem pouca correspondência com seu eu não consciente”.³³ O eu não consciente constitui o eu das respostas automáticas ao mundo, das quais temos pouco conhecimento e sobre as quais podemos exercer pouco controle. Por sua vez, isso significa que as pessoas não se conhecem bem, e provavelmente não podem fazê-lo, e que realmente não sabem que tipo de pessoas as fará sentir o quê. No dizer de Wilson, simplesmente não parecemos levar jeito para compreender e prever nossos estados afetivos. Eu acrescentaria que não somos bons nisso apesar de parecermos ter acumulado inúmeros conhecimentos psicológicos a nosso respeito.

Segundo, Goffman também sugeriu que, numa situação de copresença física, surge a sensação de que “as pessoas estão perto o bastante para serem percebidas no que quer que façam, inclusive em sua vivência das outras, e perto o bastante para serem percebidas nessa sensação de serem percebidas”.³⁴ Isso quer dizer que a interação é um processo sutil de ajustar o que dizemos ou nossa forma de nos portarmos à copresença percebida do outro. Dessa copresença brota um tipo especial de reciprocidade. Goffman refere-se aí a uma forma de conhecimento prático da sociabilidade que é incompatível com o conhecimento intelectual. A internet perturba o tipo de adaptação semiconsciente que fazemos nas interações concretas, precisamente por dar precedência ao conhecimento intelectual de base textual. Deixem-me dar um exemplo. O autor de um manual sobre encontros amorosos conta que, certa vez, teve uma cliente chamada Helen, que lhe “falou de um homem que estava interessado nela na vida real. Helen foi verificar o perfil dele no site de relacionamentos e descobriu ser três anos mais velha do que o limite etário que ele queria. Em outras palavras, pela internet os dois nunca poderiam ter se encontrado.”³⁵ A internet dificulta muito mais um dos componentes centrais da sociabilidade, qual seja, a nossa capacidade de negociar *com nós mesmos*, continuamente, os termos em que nos dispomos a estabelecer relações com os outros. Visto que a internet reifica nossos gostos e opiniões, o sucesso de um encontro passa a depender de sua capacidade de reproduzir e corresponder ao texto escrito das preferências prestabelecidas, com isso impedindo o tipo de copresença a que Goffman se referiu. Por exemplo, Olga, uma jornalista excepcionalmente atraente de 31 anos, que mora na Califórnia, admitiu ter usado a internet desde 1999 sem grande sucesso, com o que quis dizer que conheceu alguns homens que a decepcionaram logo depois do primeiro encontro. Nos últimos meses, porém, ela vem mantendo um relacionamento sério com um homem, um roteirista de Hollywood a quem conheceu na internet. Pedi-lhe que me explicasse por que a coisa havia funcionado com esse homem e não com os outros, e ela respondeu que:

Com os outros, sempre havia um sentimento de decepção, como expliquei antes. Os retratos nunca se pareciam realmente com as pessoas ao vivo. Mas com ele, com o Thomas, vi a fotografia e pensei: de jeito nenhum, de jeito nenhum alguém tão bonito estaria na internet. Achei que

era um trote, ou qualquer coisa assim. Mas, quando o conheci, na verdade ele era mais bonito do que a fotografia. E nem tinha consciência de como era bonito. Nem fazia ideia.

Essa resposta é interessante por dois aspectos: um é que a razão de esse homem ter conseguido obter êxito onde outros haviam fracassado foi que seu desempenho ao vivo conseguiu espelhar e, a rigor, suplantar seu desempenho textual.

E isso talvez tenha ocorrido porque, como nos disse Olga, ele não tinha consciência de sua aparência, o que fez com que seu desempenho de fato escapasse ao processo cognitivo e econômico de autoavaliação e autoapresentação implicado na internet e exigido por ela.

Terceiro, essas observações são particularmente significativas quando as comparamos com as pesquisas sobre a experiência da atração amorosa na psicologia social. “No começo dos relacionamentos românticos, as aparências tidas como superficiais são o que importa. A descoberta de que alguém tem ‘uma grande personalidade’ parece importar muito pouco.” Mais exatamente, num estudo experimental das causas da atração romântica, solicitou-se a adultos e adolescentes que explicitassem verbalmente o que era mais importante para eles num encontro amoroso. Os entrevistados do sexo masculino disseram que traços de caráter como a “sinceridade” ou o “temperamento afetuoso” eram mais importantes que a beleza.³⁶ No mesmo experimento, mostraram-se aos mesmos homens, posteriormente, fotografias de mulheres sem graça ou muito atraentes, e eles também receberam pequenos esboços da personalidade dessas mulheres. O fato de uma mesma mulher ser alternadamente apresentada como “indigna de confiança”, “agitada” ou “presunçosa” pareceu fazer pouca diferença, comparado a casos em que ela era descrita como “confiável”, “tranquila” ou “modesta”. Constatou-se que as mulheres atraentes eram sempre preferidas às sem graça, independentemente do seu caráter. Portanto, o experimento sugeriu duas constatações importantes: uma é que, em geral, as pessoas acham que a personalidade é importante, mas, na verdade, os atributos de personalidade desempenham um papel muito pequeno na atração interpessoal. “[A] atração é de importância excepcional. Somos estimulados por outros que são física e pessoalmente atraentes.”³⁷

Outra implicação é que, a despeito de seus melhores esforços para controlar sua atração por um parceiro em potencial, as pessoas, na verdade, simplesmente não sabem o que as faz sentirem-se atraídas por outra pessoa. Nesse aspecto, podemos evocar a crítica de Merleau-Ponty à abordagem empirista da percepção do fenomênico. Diz ele que o empirista esvazia a percepção e o sentimento do que ele chama de seu “mistério”. Merleau-Ponty distingue *sentir* de *conhecer*, este último referido à apreensão do objeto com base em suas propriedades ou qualidades mortas, na visão do filósofo. Sentir, por outro lado, refere-se a uma experiência das propriedades ativas do objeto. Ver um corpo imóvel não é o mesmo que ver um corpo em movimento. O que se esquece, quando a percepção é tratada como um ato de conhecimento, diz Merleau-Ponty, é o “pano de fundo existencial”. Revivendo Merleau-Ponty, Bourdieu emprega um argumento similar, pondo o corpo bem no centro das interações sociais: “Após duzentos anos de platonismo disseminado, é difícil acharmos que o corpo pode ‘se pensar’ por uma lógica alheia ao ato de reflexão teórica.”³⁸ É que, sugere Bourdieu, a experiência social é acumulada e exibida no corpo. Assim, a atração física, longe de ser irracional ou superficial, aciona mecanismos de reconhecimento da semelhança social, precisamente por ser o corpo o repositório da experiência social. Por isso, ao contrário das técnicas psicológicas descorporizadas para que o sujeito conheça a si mesmo e aos outros, constata-se que o corpo talvez seja a melhor e, quem sabe, a única maneira de conhecer outra pessoa e sentir atração por ela.

Com efeito, permitam-me voltar ao filme *Mensagem para você* e perguntar novamente o que faz o casal da internet funcionar tão bem. Como afirmei antes, esse filme pertence ao gênero da comédia “maluca”, um gênero que joga homens contra mulheres e os une ou reúne depois de torná-los inimigos. A essência da comédia romântica maluca é que, apesar da inimizade, os protagonistas sentem-se

irresistivelmente atraídos um pelo outro. Aliás, é inegável que o que sustenta o filme é a tensão que cresce entre Tom Hanks e Meg Ryan, uma tensão que, na tradição desse gênero de comédia romântica, sabemos ser conducente à atração ou até sinônima dela. De fato, quando Ryan (Kathleen) e seu namorado rompem o namoro, ambos se surpreendem ao constatar que realmente não se amam, embora sejam “perfeitos um para o outro”. Em contraste, embora tudo pareça separar Meg Ryan e Tom Hanks – especialmente o fato de eles serem concorrentes nos negócios e de Hanks trucidar a encantadora livraria infantil de Ryan –, sua inimizade esconde e talvez até gere uma atração real. Em outras palavras, ao mesmo tempo que o filme retrata em termos positivos uma nova espécie de amor descorporizado, baseado na revelação pessoal, no monitoramento racional da relação e na afinidade eletiva por meio de uma tecnologia incorpórea, suas convenções narrativas subscrevem, retratam e ratificam uma concepção oposta do amor, baseada numa atração irresistível e irracional na qual o corpo, a copresença de duas pessoas físicas, é essencial para o sentimento amoroso. Na comédia maluca, assim como na melhor tradição romântica, o amor irrompe, justamente, a despeito do *cogito* consciente dos protagonistas. Além disso, quando os correspondentes da internet efetivamente se encontram, dado que Meg Ryan e Tom Hanks já estão apaixonados, seu conhecimento intelectual um do outro não desempenha o menor papel em sua declaração de amor recíproco final: a atração física – e não a afinidade afetiva da internet – já fez o trabalho volátil do apaixonamento. Portanto, o romance na internet revela-se, no fim das contas, um romance bastante tradicional, no qual o conhecimento que os protagonistas acumularam um do outro antes de se encontrarem tem um papel ínfimo. Além disso, duvido muito que o personagem de Meg Ryan chegasse à metade do amor que sente pelo de Tom Hanks se nunca o encontrasse na vida real. No filme, tal como na vida real, o que faz o trabalho da atração romântica (e portanto social) é o corpo.

Assim, volto às perguntas com que iniciei esta seção: O que caracteriza o tipo de imaginação que é exibido na internet, por que ele tem tamanha afinidade com a decepção e que papel desempenha a descorporização nesse desapontamento? O amor sempre foi tido como acionador de cenários imaginários que dotam seu objeto de mistério e poder. Ao contrário do que diz a sabedoria convencional, essa imaginação, longe de ser desvinculada da realidade, muitas vezes é desencadeada por um gesto, um jeito de se mover e de portar o corpo no mundo. Como disse Ethel Spector Person, uma psicanalista que passou algum tempo observando como os pacientes falam do amor, “pode ser o jeito de alguém acender o cigarro quando está ventando, de jogar o cabelo para trás ou de falar ao telefone (pessoalmente, penso que esses gestos ‘dizem’ muito, se não tudo, sobre a personalidade e as aspirações da pessoa assim observada)”.³⁹ Dito de outra maneira, gestos corporais insignificantes podem desencadear, e de fato desencadeiam, fantasias e sentimentos românticos. Freud, ressuscitando Platão, via essa capacidade de nos comovermos com detalhes inexplicáveis e aparentemente irracionais como resultado do fato de, no amor, amarmos um objeto perdido. “O enorme poder que o amado parece exercer sobre o amante pode ser explicado, em parte, pelo fato de se haver investido no objeto de amor a mística de todos os objetos perdidos do passado.”⁴⁰ Em outras palavras, na configuração cultural particular em que Freud trabalhou, o amor e a fantasia entrelaçavam-se intimamente, por sua capacidade de mesclar experiências do passado e do presente em interações corpóreas concretas.

Nessa visão, a imaginação é a capacidade de substituir a experiência “real” do objeto real pela vivência de sensações que se aproximam do que seriam na vida real. Logo, a imaginação não anula a realidade, mas, ao contrário, apoia-se nela, pois depende de sensações, sentimentos e emoções para presentificar o ausente. A imaginação romântica tradicional, por se basear no corpo, sintetiza a experiência, mistura e combina o objeto presente com imagens e experiências situadas no passado, e se concentra em meia dúzia de detalhes “reveladores” no outro. Além disso, para o sujeito romântico pré-internet, o amor desencadeava a imaginação por processos de idealização. Amar era supervalorizar, ou seja, atribuir a um outro (real) um valor a mais. Era o ato de idealização que tornava única a outra pessoa.⁴¹ Assim, no amor tradicional, a imaginação é gerada através de quatro processos básicos: uma

atração fundamentada no corpo; essa atração mobiliza as relações e experiências passadas do sujeito (onde Freud entendia essas experiências passadas como estritamente psicológicas e biográficas, podemos vê-las, com Bourdieu, como sociais e coletivas); esse processo, por sua vez, ocorre no nível semiconsciente ou inconsciente, assim contornando o *cogito* racional; por fim, quase que por definição, o amor tradicional idealiza o outro, isto é, atribui à pessoa amada um valor comumente superior ao de quem ama. Muitas vezes, essa idealização se dá por uma combinação entre o que sabemos e o que não sabemos sobre o outro.

Podemos explicar a capacidade que o amor tem de mobilizar o eu dessa maneira invocando o paradigma de Bourdieu, que estipula que amar o outro é reconhecer (e, portanto, amar) o próprio passado e o próprio destino social, e o destino social, de acordo com Bourdieu, em parte alguma é mais evidente do que no corpo e no apaixonamento. Amar é reconhecer libidinalmente, e no corpo de outro, o nosso passado social e nossas aspirações sociais.

Pesquisas recentes da psicologia cognitiva sobre os processos de tomada de decisões confirmaram a visão de Bourdieu e estabeleceram a existência do “pensamento intuitivo”, ou do que os psicólogos cognitivistas chamam de “corte fino” – a capacidade de formar juízos instantâneos e precisos sobre pessoas, problemas e situações. Esses juízos instantâneos derivam de processos inconscientes de pensamento, da capacidade de mobilizar as experiências passadas e de concentrar a atenção num número muito reduzido de elementos do objeto em julgamento. Ao nos apaixonarmos, identificamos ou redescobrimos as pessoas que “acumulamos” no passado e nos concentramos em alguns detalhes, com isso formando com isso uma visão holística do outro, e não uma visão fragmentada de assinalação de itens de múltipla escolha. Os psicólogos cognitivistas preferem ver o modelo tradicional do amor e seu foco no corpo não como uma falha de julgamento, mas como a via mais eficiente e mais rápida para nossa mente tomar esse tipo de decisão.

Nessa configuração cultural, social e cognitiva – a do amor tradicional –, o problema do apaixonar-se é permitir a passagem do amor espontâneo e aparentemente irracional para um amor sustentável na vida cotidiana. Por outro lado, a imaginação da internet levanta um problema totalmente diverso, que eu resumiria da seguinte maneira: ela desata a fantasia, mas inibe os sentimentos românticos. A imaginação da internet é desencadeada por dois conjuntos de textos – a foto e o perfil – e por um conhecimento do outro que é verbal e racional, isto é, baseado em categorias e cognições, não nos sentidos. A imaginação da internet é desencadeada por um conjunto de atributos que não se ligam a uma pessoa específica, mas resultam da projeção que se faz de outra pessoa. Como propõe um manual sobre encontros pela rede: “Feche os olhos por um momento. Faça uma imagem mental dela. Quantos anos ela tem? Qual é sua altura? De que cor são seus olhos e cabelos? Como está a sua forma física? E, o que talvez seja mais importante do que os atributos físicos, que tipo de personalidade ela tem?”⁴² O processo de fantasiar e de buscar alguém é o processo de definir uma lista de atributos abstratos e incorpóreos, antes de um encontro efetivo – o qual, por sua vez, supõe-se que corresponda ao ideal desejado pelo indivíduo, com base em seu conhecimento de suas necessidades e seus próprios atributos de personalidade. Ao contrário da imaginação romântica, que se baseava no corpo e era da ordem do que Merleau-Ponty chamava de *sentir*, a imaginação da internet é da ordem do *conhecer*, que esvazia a percepção de seu pano de fundo existencial.

A internet proporciona um tipo de conhecimento que, por estar desinserido e desvinculado de um conhecimento contextual e prático da outra pessoa, não pode ser usado para compreendê-la como um todo. No filme *Um amor na tarde*, de Billy Wilder, Audrey Hepburn diz ao homem por quem está apaixonada (Gary Cooper) que ela é “magra demais”, tem o pescoço comprido demais e orelhas grandes demais, ao que ele responde: “Pode ser, mas eu gosto do conjunto.” Os encontros face a face não são redutíveis a um conjunto de atributos; ao contrário, são “holísticos”, ou seja, neles atentamos para a

interligação de uma grande variedade de atributos, então para cada atributo distinto. O que comumente chamamos de “charme” ou “carisma” de outra pessoa consiste justamente no modo como os vários atributos se integram entre si e se apresentam no contexto. Como nos ensinou Husserl, as coisas se relacionam com outras coisas por serem apreendidas por “um corpo perceptor e móvel”.⁴³ Quando entra em contato com o mundo, o corpo vivenciado tem uma experiência reflexa, algo que Husserl chamou de *Empfindnisse*:

Uma vivência [*Erlebnis*] que não é uma experiência de [*Erfahrung*], uma sensação [*Empfindung*] que não é uma percepção [*Wahrnehmung*], um estar ou achar-se [*sich befinden*] que não é achar algo. Os *Empfindnisse* são esses eventos sensoriais peculiares que ... surgem na intersecção das sensações táteis com as sensações cinestésicas e, precisamente na junção em que toda a distância é atravessada, reforçam a carne das coisas com a carne do corpo vivido.⁴⁴

Não sou especialista em Husserl, mas me arriscaria a sugerir que o amor ocorre nessa maneira particular de se deparar com o mundo. É por isso que comumente nos apaixonamos por pessoas que estão muito longe de nossas ideias anteriores, ou que, quando amamos, dispomo-nos a desconsiderar um ou outro elemento que não combine com nossas expectativas, exatamente porque atentamos para o todo e não para suas partes.

Deixem-me dizê-lo de outra maneira, recorrendo novamente à tradição teórica da psicologia cognitiva e das pesquisas sobre a tomada de decisões. Uma pesquisa muito interessante, conduzida pelo psicólogo cognitivo Jonathan Schooler,⁴⁵ mostra que, quando se pede a pessoas para recordarem mentalmente um rosto e depois o identificarem numa fileira, elas se saem muito bem. No entanto, quando se pede às mesmas pessoas que primeiro descrevam o rosto em palavras e depois o identifiquem, elas se saem bem pior. Schooler deu a esse efeito o nome de “obscurecimento verbal”, uma interferência dos processos verbais nos visuais. Os processos verbais têm especial propensão a interferir nas decisões que exigem que usemos “nossa intuição”, nosso *insight* ou nossos juízos instantâneos. Ou seja, há coisas que simplesmente fazemos melhor sem palavras, isto é, sem verbalizar o que estamos fazendo e por que o fazemos. Além disso, não só as palavras interferem nos juízos instantâneos, como a sobrecarga de informações realmente diminui, ao invés de aumentar, a capacidade de tomarmos o tipo de decisão rápida que define a atração romântica.⁴⁶ Os juízos instantâneos usam um tipo de cognição que é “rápida e frugal”, ou seja, é mínima e depende da “assinatura” de uma pessoa ou fenômeno, isto é, de seus elementos mais simples. Vejamos um exemplo do que pretendo dizer com isso. Alguns experimentos demonstraram que, quando alguém vende seis tipos de geleia, 30% de todas as pessoas que param em sua barraca tendem a comprar alguma;⁴⁷ quando o indivíduo oferece 24 tipos diferentes de geleia em sua barraca, apenas 3% tendem a comprar qualquer delas. A razão é simples: quanto maior o número de opções, maior o risco de sobrecarga de informações, o que, por sua vez, interfere na capacidade de fazer juízos instantâneos, que se baseiam em poucas informações, e não em muitas.

Portanto, a imaginação da internet não se opõe à realidade; opõe-se a um tipo de imaginação que é baseado no corpo e no pensamento intuitivo (ou no “corte fino”).⁴⁸ A imaginação da internet solapa a imaginação intuitiva porque não é retrospectiva, mas prospectiva, ou seja, olha para a frente, e por isso se desliga do conhecimento intuitivo, prático e tácito do passado. Ademais, dado que depende de uma massa de conhecimentos cognitivos baseados em textos, ela é dominada pelo obscurecimento verbal, uma prevalência da linguagem que interfere nos processos de reconhecimento visual e corporal. Por último, eu acrescentaria que, como a internet nos faz ver todo o mercado de escolhas possíveis à nossa disposição (dito em termos crus, ela permite comprar por comparação de preços), ao chegarmos ao encontro real costumamos tender a subestimar e não a supervalorizar a pessoa encontrada.

Enquanto a imaginação romântica tradicional se caracteriza por uma mescla de realidade e imaginação, ambas baseadas no corpo e em sua experiência prévia acumulada, a internet separa a imaginação – como um mundo de significados subjetivos autogerados – do encontro com o outro, fazendo

os dois acontecerem em pontos diferentes no tempo. O conhecimento do outro também é várias vezes subdividido, pois primeiro a pessoa é apreendida como uma entidade psicológica autoconstruída, depois como uma voz, e só mais tarde como um corpo móvel e em ação.

Essa forma particular de imaginação é, para o filósofo Merleau-Ponty, uma fonte de patologia. Com efeito, para Merleau-Ponty, o imaginário e o real não podem ser separados um do outro, e ele sugere que é a tentativa de separá-los que constitui a patologia.⁴⁹

Dito isto, como havemos de explicar que de fato se formem relacionamentos na rede? O site match.com vangloria-se de ter nove mil casamentos, e, embora isso constitua, sem sombra de dúvida, uma pequena fração do total de usuários da rede, uma boa análise ainda deve tentar compreendê-lo e, em termos mais gerais, compreender os laços significativos que se formam na e pela internet.

Permitam-me voltar a Ártemis, de longe a participante mais cheia de caprichos que entrevistei. Perguntei-lhe por que um dado homem que ela havia conhecido na rede despertara seu interesse. A resposta foi: “Ele se identificou com meu perfil. ... As pessoas que me interessam são as de grande competência afetiva. Preciso de alguém que seja capaz de se identificar com o aspecto afetivo de quem eu sou. Por exemplo, escrevi no meu perfil que ‘não tenho paciência com a maioria das pessoas’. Preciso de alguém que se identifique com isso, que procure compreender de onde isso vem, por que o escrevi.”

A internet é uma tecnologia sumamente psicológica, no sentido de que pressupõe uma compreensão psicológica do eu e estimula uma forma psicológica de sociabilidade. Isso foi confirmado, talvez sem querer, por um grande estudo das relações estabelecidas através da internet, conduzido pelos psicólogos sociais McKenna, Green e Gleason. Eles afirmam que as pessoas podem formar e formam laços significativos na rede, porque ela facilita a expressão do que os autores chamam de “eu autêntico”.⁵⁰ Para definir o eu autêntico, eles usam nada menos que a definição de Carl Rogers, como um tipo de eu que frequentemente se esconde de si mesmo e dos outros e que tem sua melhor expressão no encontro terapêutico. Os pesquisadores, nesse ponto, meramente reconfirmaram a ideologia da linguagem que impera na psicologia.

Assim, suponho que as pessoas que atribuem um valor especial à comunicação afetiva verbal, as mais competentes para construir relações privadas pela manipulação pública de seus sentimentos e seu eu, e para construir relações que seguem o modelo terapêutico, as que exibem o que chamei, em minha conferência anterior, de competência afetiva – são essas as pessoas mais propensas a maximizar a tecnologia da internet, assim fazendo desta uma tecnologia verdadeiramente psicológica.

Conclusão: uma nova manobra maquiavélica

Fechamos o círculo. Ao longo de todo o século XX, a psicologia tornou-se o que Castoriadis chama de “magma” de significações sociais imaginárias; por “magma” ele quer dizer que essa é uma forma imaginária que permeia toda a sociedade, unifica-a e não pode ser reduzida a seus componentes. O imaginário cultural da psicologia tornou-se nosso “magma” contemporâneo. Seus significados são coletivamente compartilhados e constituem nosso senso de identidade e nossa maneira de nos ligarmos aos outros.

A psicanálise nasceu do retraimento do eu para a esfera privada e da saturação dessa esfera pelos afetos. Entretanto, junto com a linguagem da produtividade e com a mercantilização da individualidade no campo da saúde mental, o credo psicológico transformou o eu afetivo em um texto público e em um desempenho numa série de *loci* sociais, como a família, a empresa, os grupos de apoio, os programas de entrevistas na televisão e a internet. A transformação da esfera pública numa arena para a exposição da

vida privada e de seus afetos e intimidades, transformação que a tem caracterizado nos últimos vinte anos, não pode ser compreendida sem reconhecermos o papel da psicologia na conversão da experiência privada em discussão pública. A internet é o desdobramento mais recente desse processo, pois pressupõe um eu psicológico capaz de se apreender através de textos, de se classificar e quantificar, e de se apresentar e agir publicamente, sendo o seu problema, precisamente, como reconverter esse desempenho psicológico público numa relação afetiva privada.

Assim, tal como Adorno sugeriu com tanto vigor há mais de meio século, instituições díspares ligam-se estreitamente num processo de mercantilização da individualidade: o credo psicológico, a literatura de autoajuda, a indústria do aconselhamento, o Estado, a indústria farmacêutica e a tecnologia da internet, todos se entremeiam para formar o substrato da personalidade psicológica moderna, pois todos têm no eu o seu alvo primário. Foi a essa fusão progressiva dos repertórios do mercado com as linguagens do eu, durante o século XX, que dei o nome de “capitalismo afetivo”. Na cultura do capitalismo afetivo, os afetos se tornaram entidades a ser avaliadas, inspecionadas, discutidas, negociadas, quantificadas e mercantilizadas. Nesse processo de inventar e empregar uma vasta bateria e variedade de textos e classificações para administrar e modificar o eu, eles também contribuíram para criar um eu sofredor, isto é, uma identidade organizada e definida por suas falhas e deficiências psíquicas, que é reincorporada no mercado através de injunções incessantes de que o indivíduo se modifique e se realize. Inversamente, o capitalismo afetivo imbuu as transações econômicas – a rigor, a maioria das relações sociais – de uma atenção cultural sem precedentes ao manejo linguístico dos afetos, tornando-os foco de estratégias de diálogo, reconhecimento, intimidade e emancipação do eu.

É nesse ponto que divirjo do legado da teoria crítica e do que se tornou uma explicação foucaultiana convencional desse processo. A dinâmica que traçou uma reta desde a imaginação freudiana até a internet não é de administração ou vigilância totais, porque é cheia de ambivalências e contradições, uma vez que a mesma linguagem e as mesmas técnicas que tornam os relacionamentos democráticos e acessíveis a exame são também as que possibilitaram a mercantilização da individualidade. No processo que descrevi, é praticamente impossível distinguir a racionalização e mercantilização da individualidade da capacidade que o eu tem de moldar e ajudar a si mesmo, bem como de se engajar na deliberação e na comunicação com os outros. A mesma lógica que transformou os afetos numa nova forma de capital é também a que tornou as relações na empresa mais democráticos. A mesma formação cultural que fez as mulheres exigirem igualdade de posições nas esferas pública e privada é também a que tornou os laços íntimos desapaixonados, racionalizados e suscetíveis a um utilitarismo crasso. O mesmo sistema de conhecimentos que visou a fazer-nos espiar os cantos escuros de nossa psique e almejou tornar-nos afetivamente “letrados” foi o que contribuiu para transformar os relacionamentos em entidades quantificáveis e fungíveis. De fato, a própria ideia de “autorrealização” – que continha e ainda contém uma promessa psicológica e política de felicidade – foi central para o emprego da psicologia como um sistema de saber abalizado e para a penetração de repertórios de mercado na esfera privada.

Ante esse enigmático entrelaçamento de processos contraditórios de racionalização e emancipação, de interesses e paixões, de preocupações privadas e repertórios públicos, Foucault e uma vasta gama de críticos teóricos, creio eu, ficariam felizes em compactar essas contradições em processos abrangentes, como a “mercantilização” ou a “vigilância”, e em subsumir o prazer no poder. Os sociólogos pós-modernos também não se deixam perturbar por esse estado de coisas, já que celebram a ambivalência e a indeterminação. No entanto, se há algo que eu gostaria de afirmar com veemência ao final destas conferências, é que, mesmo que a racionalização e a mercantilização da individualidade continuem irremediavelmente fundidas com sua emancipação, não podemos confundir uma coisa com a outra. Nossa tarefa continua a consistir em não confundir poder com prazer. Todavia, ainda que lutemos pela clareza, é inevitável que nossa análise seja confusa, pois tem que lidar com esferas e valores sociais que estão irremediavelmente entrelaçados. Se, tradicionalmente, a sociologia nos convocou a exercer nossa

sagacidade e nossa vigilância na arte de fazer distinções (entre valor de uso e valor de troca, entre mundo da vida cotidiana e colonização do mundo da vida cotidiana etc.), o desafio que temos pela frente é exercer a mesma vigilância num mundo social que desarticula sistematicamente essas distinções.⁵¹ Tornando a usar a metáfora de Michael Walzer, a tarefa do crítico deve tornar-se semelhante ao gesto de Hamlet ao entregar o espelho para que sua mãe se veja como realmente é, nos recônditos mais íntimos do coração. “A tarefa do crítico ... não é diferente, pois o espelho que ele ergue apela para valores e ideais com que todos concordamos espontaneamente, e que nós mesmos invocamos para fazer outras pessoas responderem por seus atos.”⁵² Ao erguermos esse espelho, estamos fadados a ver uma imagem realmente embaçada.

Foi a partir dessa posição que procurei examinar a lógica ambivalente que liga os afetos ao capital. E é também dessa posição, e somente dessa posição, que me pergunto se a lógica ambivalente que acompanhei ao longo de todo o século XX não estará sendo mais univocamente moldada pelo mercado. De fato, se o sujeito capitalista convencional podia deslocar-se de um lado para outro entre o “estratégico” e o puramente “afetivo”, o principal problema cultural na era da psicologia e da internet, ao que me parece, é que se torna muito mais difícil a pessoa se deslocar de volta do estratégico para o afetivo. Os atores parecem estar presos, amiúde a contragosto, no estratégico. A internet oferece um notável exemplo disso. Não se trata propriamente de que a tecnologia da rede empobreça a vida pessoal e afetiva, mas de que ela cria possibilidades sem precedentes de sociabilidade e relacionamentos, porém os esvazia dos recursos afetivos e corporais que até hoje os ajudavam a se sustentar.

Ao discutir a teoria do trabalho formulada por Simmel, o sociólogo Jorge Ardití nos ajuda a compreender o que está em jogo nesse ponto.⁵³ Segundo ele, Simmel formulou uma teoria da alienação na qual o empobrecimento gradativo da vida pessoal é consequência da separação crescente entre as culturas objetiva e subjetiva, entre nossa experiência e o mundo dos objetos e ideias produzidos fora de nós. Para Simmel, como explicou Ardití, quando criamos uma cultura objetiva complexa, perdemos a unidade necessária para que ela seja significativa. Ou seja, para Simmel, um objeto é existencialmente significativo quando o sujeito e o objeto são congruentes. Nesse aspecto, Ardití sugere que amar significa apreender o outro de maneira direta e indireta. Significa que não há nenhum objeto social ou cultural entre o amante e o amado, isto é, que nenhum elemento do intelecto desempenha qualquer papel na experiência de amar. Essas são ideias românticas muito conhecidas, mas creio que não devem ser descartadas simplesmente por serem românticas. Quando amamos alguém, atribuímos a essa pessoa um significado que deriva de a vivenciarmos como um todo. A experiência intelectual – aquilo que Weber via como a essência da racionalidade – introduz necessariamente, portanto, uma distância entre o sujeito e o objeto. Para Simmel, a racionalização acarretou um aumento significativo dessa distância entre o sujeito e o objeto. E, nesse ponto, Ardití oferece uma ideia muito interessante: a de que a distância social não deriva da ausência de traços comuns, mas da natureza abstrata desses traços. Em outras palavras, o distanciamento não se instaura pelo fato de as pessoas não terem nada em comum, mas pelo fato de as coisas que elas têm em comum serem ou terem se tornado comuns demais. Para formular a ideia de modo ligeiramente diferente, eu sugeriria que a distância deriva do fato de que hoje as pessoas compartilham uma linguagem comum e altamente padronizada. Inversamente, a proximidade resulta da especificidade e da exclusividade das semelhanças compartilhadas por duas entidades. Nesse sentido, a proximidade implica um compartilhar de “significados existencialmente gerados”. Ou seja, em grau crescente, é o fato de termos técnicas culturais para padronizar as relações íntimas, para falar delas e administrá-las de maneira generalizada, que enfraquece nossa capacidade de proximidade, a congruência entre sujeito e objeto.

Creio estarmos assistindo aí a uma nova configuração cultural, talvez equivalente à momentosa ruptura efetuada por Nicolau Maquiavel. Como vocês devem lembrar, Maquiavel argumentou que a conduta e o sucesso públicos deveriam ser mantidos separados da moral e da virtude privadas, e que o bom líder

deveria saber calcular seus gestos e manipular sua persona de modo a parecer generoso, honesto e compassivo (a despeito de ser sempre avarento, ardiloso e cruel). Maquiavel talvez tenha sido o primeiro a formular a essência da individualidade moderna, ou seja, sua capacidade de se dividir entre os campos privado e público de ação, de distinguir e separar a moral e o egoísmo e de circular entre um e outro. O credo psicológico transformou os termos dessa dualidade entre um eu moral privado e uma conduta estratégica pública amoral e instrumental. É que, através do meio cultural da psicologia, as esferas privada e pública entremearam-se uma na outra, cada qual espelhando a outra, absorvendo seus modos de ação e justificativas recíprocos, e assegurando que a razão instrumental seja usada no campo dos afetos e aplicada a ele, e, inversamente, fazendo a autorrealização e a reivindicação de uma vida afetiva plena tornarem-se a bússola da razão instrumental.

Será que esse estado de coisas nos torna mais argutos e mais capazes de alcançar nossos objetivos? Talvez o Príncipe de Maquiavel não desfrutasse a aprovação das autoridades morais de sua época, mas ao menos se supunha que fosse mais habilidoso na condução dos assuntos corriqueiros. Tenho minhas dúvidas. Deixem-me explicar o que quero dizer, através de uma referência à fascinante pesquisa do neurologista Antônio Damásio, que examinou pacientes que haviam sofrido uma lesão no córtex pré-frontal ventromedial, i.e., atrás do nariz. Segundo os neurologistas, essa é a área que se revela crucial no processo da tomada de decisões. Tipicamente, as pessoas com lesões dessa natureza são perfeitamente racionais, mas faltam-lhes discernimento e capacidade de tomar decisões com base no afeto e na intuição (entendendo-se intuição, nesse caso, como nada além da experiência cultural e social acumulada). Em seu livro *O erro de Descartes*, Damásio descreve assim o processo de tentar marcar um horário com um paciente que tinha esse tipo de lesão cerebral:

Sugeri duas datas alternativas, ambas no mês seguinte e próximas uma da outra. O paciente pegou sua agenda e começou a consultar o calendário. O comportamento que se seguiu, e que foi testemunhado por diversos pesquisadores, foi notável. Durante quase meia hora, o paciente enumerou razões pró e contra cada uma das duas datas: compromissos anteriores, a proximidade de outros compromissos, as possíveis condições meteorológicas, praticamente tudo em que se poderia pensar a respeito de uma simples data. [Ele nos fez] percorrer uma cansativa análise de custos e benefícios, um delinear interminável e uma comparação estéril das opções e das possíveis consequências. Foi necessária uma enorme disciplina para escutar tudo isso sem dar um soco na mesa e lhe dizer que parasse.⁵⁴

Esse homem, tentando decidir racionalmente quando marcar sua consulta, é o que eu chamaria de um tolo hiperracional, alguém cuja capacidade de julgar, agir e, em última instância, escolher é prejudicada por uma análise de custos e benefícios, uma ponderação racional das opções que fica fora de controle.

O episódio relatado por Damásio é literal, é claro, mas podemos usá-lo metaforicamente para interpretar tudo o que estive discutindo nas três últimas conferências, e me pergunto se o processo que descrevi não tem essa característica de nos transformar em tolos hiper-racionais. Como tentei sugerir, ficamos cada vez mais divididos entre uma hiper-racionalidade que mercantilizou e racionalizou o eu e um mundo privado cada vez mais dominado por fantasias autogeradas. Se a ideologia é aquilo que nos faz viver com prazer dentro das contradições, não tenho certeza de que a ideologia do capitalismo ainda seja capaz de fazê-lo. É possível que a cultura capitalista tenha atingido um novo estágio: enquanto o capitalismo industrial e até avançado facultava e exigia um eu dividido, que se deslocava fluentemente do campo das interações estratégicas para o das interações domésticas, do econômico para o afetivo, do egocêntrico para o cooperativo, a lógica interna da cultura capitalista contemporânea é diferente: não só o repertório cultural de custos e benefícios do mercado é hoje usado em praticamente todas as interações privadas e domésticas, como também parece ter ficado cada vez mais difícil passar de um registro de ação (o econômico) para outro (o romântico). Por sua vez, o predomínio da hiper-racionalidade afeta a própria capacidade de fantasiar. Ao discutir o último filme de Stanley Kubrick, *De olhos bem fechados*, Žižek disse: “Não é que a fantasia seja um poderoso abismo de sedução que ameaça nos tragar, mas justamente o contrário: a fantasia, em última instância, é estéril.”⁵⁵ As fantasias nunca foram tão abundantes e múltiplas, numa cultura que as engendra incessantemente, mas talvez tenham se tornado

estéreis, por estarem se desconectando da realidade e se organizando cada vez mais dentro do mundo hiper-racional das escolhas e das informações sobre o mercado.

1. A ascensão do *Homo sentimentalis* (p.7 a 59)

1. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nova York: Charles Scribner's Sons, 1958 [Ed.bras.: *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, trad. M. Irene Q.F. Szmrecsányi e T.J.M.K. Szmrecsányi, São Paulo: Pioneira, 15ª ed., 2000].
2. Ver Karl Marx, "Estranged Labor", in Dirk J. Struik (org.), *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Nova York: International Publishing, 1904 [Ed.bras.: *Manuscritos econômico-filosóficos*, trad., apres. e notas de Jesus Ranieri, São Paulo: Boitempo, 2004].
3. Georg Simmel, "The Metropolis and Mental Life", in K. Wolff (org.), *The Sociology of Georg Simmel*, Nova York: Free Press, 1950.
4. Émile Durkheim, *Elementary Forms of Religious Life*, Nova York: Free Press, 1969 [Ed.bras.: *As formas elementares da vida religiosa*, trad. Paulo Neves, São Paulo: Martins Editora, col. Tópicos, s/d.].
5. Émile Durkheim e Marcel Mauss, *Primitive Classification*, Londres: Cohen & West, 1963.
6. Émile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, Nova York: Free Press, 1964.
7. É claro que os afetos não desempenham o mesmo papel nos diferentes arcabouços sociológicos; mas o que afirmo é que de fato desempenham um papel.
8. Doyle E. McCarthy, "The Social Construction of Emotions: New Directions from Culture Theory", *Social Perspectives on Emotion* 2, 1994, p.267-79; e "The Emotions: Senses of the Modern Self", *Osterreichische Zeitschrift für Soziologie* 27, 2002, p.30-49.
9. Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Ver também M. Rosaldo, "Toward an Anthropology of Self and Feeling", in R. Schweder e R. LeVine (orgs.), *Culture Theory: Essays in Mind, Self, and Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p.136-57.
10. Lila Abu-Lughod e Catherine A. Lutz, "Introduction: Emotion, Discourse, and the Politics of Everyday Life", in Catherine A. Lutz e Lila Abu-Lughod (orgs.), *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p.1-23; Stephanie Shields, Keith Oatley e Antony Manstead, *Speaking from the Heart: Gender and the Social Meaning of Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
11. Stephanie Coontz, *The Social Origins of Private Life: A History of American Families, 1600-1900*, Nova York: Verso Books, 1988. Para exemplos clássicos dessas posições ver R. Bellah, R. Madsen, W. Sullivan, A. Swidler e S. Tipson, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley: University of California Press, 1985; ou C. Lasch, *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*, Nova York: W. W. Norton, 1984 [Ed.bras.: *O mínimo eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis*, trad. João Roberto Martins Filho, São Paulo: Brasiliense, 1986].
12. Ver Viviana Zelizer, *The Social Meaning of Money*, Nova York: Basic Books, 1994.
13. Leon Chertok e Raymond de Saussure, *The Therapeutic Revolution: From Mesmer to Freud*, Nova

York: Brunner/Mazel Publishers, 1979; Henri F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, Nova York: Basic Books, 1970.

14. Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1976, p.3 [Ed.bras.: *Filosofia em nova chave*, trad. Janete Meiches e J. Guinsburg, São Paulo: Perspectiva, 2ª ed. 2004].
15. Esta discussão baseia-se no artigo de Martin Albrow, “The Application of the Weberian Concept of Rationalization to Contemporary Conditions”, in S. Lash e S. Whimster (orgs.), *Max Weber: Rationality and Modernity*, Londres: Allen and Unwin, 1987, p.164-82.
16. J. Habermas, “Self-Reflection as Science: Freud’s Psychoanalytic Critique of Meaning”, in S. Seidman, *Jürgen Habermas on Society and Politics: A Reader*, Boston: Beacon Press, 1989, p.55. A visão de Habermas não é universalmente aceita. Por exemplo, Henri Ellenberger afirma que Freud foi apenas um elo numa longa cadeia de tratamentos psicoterápicos. Ver Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*.
17. Robert Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Nova York: Harper & Row, 1968, p.67.
18. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres: Verso, 1991 [Ed.bras.: *Comunidades imaginadas – Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*, trad. Denise Bottmann, São Paulo: Companhia das Letras, 2008].
19. Stanley Cavell, “The Ordinary as the Uneventful”, in Stephen Mulhall (org.), *The Cavell Reader*, Oxford: Blackwell Publishers, 1996, p.253-9.
20. Sigmund Freud, *Psychopathology of Everyday Life*, Nova York: Macmillan, 1948 [Ed.bras.: *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana*, trad. Vera Ribeiro, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol.VI, 2ª ed., 1988].
21. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989 [Ed.bras.: *As fontes do self – A construção da identidade moderna*, trad. Adail U. Sobral e Dinah A. Azevedo, São Paulo: Loyola, 1997].
22. Peter Gay, *Freud: A Life for Our Time*, Londres: J.M. Dent, 1988, p.148 [Ed.bras.: *Freud: Uma vida para o nosso tempo*, trad. Denise Bottmann, São Paulo: Companhia das Letras, 1995].
23. Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, Toronto: New American Library, 1967 [Ed.bras.: *História da loucura na idade clássica*, trad. José Teixeira Coelho Netto, São Paulo: Perspectiva, 2003].
24. John Demos, “Oedipus and America: Historical Perspectives on the Reception of Psychoanalysis in the United States” e “History and the Psychosocial: Reflections on ‘Oedipus and America’”, in J. Pfister e N. Schnog (orgs.), *Inventing the Psychological: Toward a Cultural History of Emotional Life in America*, New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1997, p.63-83.
25. T.J. Jackson Lears, *No Place of Grace: Antimodernism and the Transformation of American Culture, 1880-1920*, Chicago: Chicago University Press, 1994.
26. Edith Kurzweil, *The Freudians: A Comparative Perspective*, Londres: Transaction, 1998.
27. N. Hale, *Freud and the Americans: The Beginnings of Psycho-analysis in the United States*, Nova York: Oxford University Press, 1971; N. Hale, *The Rise and Crisis of Psychoanalysis in the United States: Freud and the Americans, 1917-1985*, Nova York: Oxford University Press, 1995.
28. Eric Caplan, *Mind Games: American Culture and the Birth of Psychotherapy*, Berkeley: University of California Press, 1998.
29. Ver Ellen Herman, *The Romance of American Psychology: Political Culture in the Age of Experts*, Berkeley: University of California Press, 1995.

30. Ibid., P. Cushman, *Constructing the Self, Constructing America: A Cultural History of Psychotherapy*, Boston, Massachusetts: Addison-Wesley, 1995.
31. Yehuda Shenhav, *Manufacturing Rationality*, Nova York: Oxford University Press, 1999, p.20.
32. Os proprietários de empresas afastaram cada vez mais os fornecedores contratados, que até então controlavam o processo de produção, e adquiriram controle sobre os trabalhadores, sobre as demissões e contratações.
33. Shenhav, *Manufacturing Rationality*.
34. Ibid., p.206.
35. Ibid.
36. Ibid., p.197.
37. O próprio famigerado Frederick Taylor falou de seu choque diante da raiva manifestada por muitos operários de fábricas. Ver Peter Stearns, *American Cool: Constructing a Twentieth-Century Emotional Style*, Nova York: New York University Press, 1994, p.122.
38. L. Baritz, *Servants of Power: A History of the Use of Social Science in American Industry*, Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press, 1979.
39. Alex Carey, “The Hawthorne Studies: A Radical Criticism”, *American Sociological Review* 32 (junho de 1967), p.403-16.
40. Walter Susman, *Culture as History: The Transformation of American Society in the Twentieth Century*, Nova York: Pantheon Books, 1984. Susman documentou a passagem de uma sociedade orientada para o “caráter” para uma cultura orientada para a personalidade. Ele confirmou que a ênfase na “personalidade” teve origens empresariais e que a intervenção dos psicólogos no campo cultural transformou a “personalidade” em algo com que se “jogar”, no qual “trabalhar” e passível de ser manipulado.
41. Elton Mayo, *The Social Problems of an Industrial Civilization*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1949, p.65.
42. Ibid., p.69.
43. Ibid., p.72.
44. Stearns, *American Cool*.
45. Coontz, *The Social Origins of Private Life*.
46. Andrew Abbott, *The System of Professions: An Essay on the Division of Expert Labor*, Chicago: University of Chicago Press, 1988; James H. Capshew, *Psychologists on the March: Science, Practice, and Professional Identity in America, 1929-1969*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
47. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Nova York: Harcourt Brace Jovanovich, 1936, p.3 (grifo nosso) [Ed.bras.: *Ideologia e utopia – Introdução à sociologia do conhecimento*, trad. Sérgio Magalhães Santeiro, Rio de Janeiro, Zahar, 3ª ed., 1976].
48. Ver Michael Kimmel, *Manhood in America: A Cultural History*, Nova York: The Free Press, 1996.
49. Shenhav, *Manufacturing Rationality*, p.21.
50. Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, Nova York: Pantheon Books, 1982 [Ed.bras.: *A arqueologia do saber*, trad. Luiz F. Baeta Neves, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 6ª ed., 2000].
51. “A principal característica dessa ‘sociologia pragmática’ é a adoção (mas em proporções muito variáveis) de alguns pressupostos do pragmatismo norte-americano: a rejeição da hipóstase e a reificação dos fenômenos sociais; o pluralismo; o agnosticismo; a ideia de continuidade entre o saber da vida cotidiana e o saber sociológico (em contraste com a ‘ruptura epistemológica’

bachelardiana). Alguns motos, como ‘seguir os atores’ ou ‘observar os fenômenos sociais em ação’, são usados como sinais de chamamento pelos sociólogos dessa nebulosa.” Cyril Lemieux, “New Developments in French Sociology” (manuscrito inédito).

52. John Dewey, *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*, Nova York: Minton, Balch, 1929; Hans Joas, *Pragmatism in Social Theory*, Chicago: Chicago University Press, 1993; Anne Warfield Rawls, “Durkheim and Pragmatism: An Old Twist on a Contemporary Debate”, *Sociological Theory* 15(1), 1997, p.5-29.
53. D. Fontana, *Social Skills at Work*, Leicester, Reino Unido: British Psychological Society, Routledge, 1990, p.23 (grifo do autor).
54. Dale Carnegie, *How to Win Friends and Influence People*, Nova York: Simon and Schuster, 1937, p.218 [Ed.bras.: *Como fazer amigos e influenciar pessoas*, trad. F.T. Souza, rev. por J.A. Arantes, cf. a edição norte-americana de 1981, ampliada por Dorothy Carnegie; 51ª ed. rev. e atual. A.C. de Franca Neto, 1ª reimpr., São Paulo: Ed. Nacional, 2003].
55. Charles J. Margerison, *Conversation Control Skills for Managers*, Londres: Mercury Books, 1987.
56. <<http://www.mindtools.com/CommSkil/CommunicationIntro.htm>>
57. Ver p. 39 de Axel Honneth (org.), “Personal Identity and Disrespect”, in S. Seidman e J. Alexander (orgs.), *The New Social Theory Reader: Contemporary Debates*, Londres: Routledge, 2001, p.39-45.
58. Joyce Hocker e William Wilmot, *Interpersonal Conflict*, Dubuque, Iowa: William C. Brown Publishers, 1991, p.239.
59. <<http://www.colorado.edu/conflict/peace/treatment/commimp.htm>>
60. Ver Valerie Brunel, “Le ‘Developpement personnel’: de la figure du sujet à la figure du pouvoir dans l’organisation liberale” (manuscrito inédito).
61. Nicole Aubert e Vincent de Gaulejac, *Le coût de l’excellence*, Paris: Seuil, 1991, p.148.
62. <<http://www.mindtools.com/CommSkil/CommunicationIntro.htm>>
63. Jack Bratich, Jeremy Packer e Cameron McCarthy, *Foucault, Cultural Studies, and Governmentality*, Albany: State University of New York Press, 2003.
64. Ver Norbert Elias, *The Civilizing Process*, Oxford: Blackwell Publishing, 2000 [Ed.bras.: *O processo civilizador: uma história dos costumes*, trad. Ruy Jungmann, rev. e apres. Renato Janine Ribeiro, Rio de Janeiro: Zahar, 1994].
65. Fontana, *Social Skills at Work*, p.8.
66. Nancy F. Cott, *The Bonds of Womanhood: “Woman’s Sphere” in New England, 1780-1835*, New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1977, p.231.
67. Ibid.
68. Ibid.
69. Ibid.
70. Bruce Schulman, *The Seventies: The Great Shift in American Culture, Society and Politics*, Nova York: Free Press, 2001, p.171.
71. Em 1970 havia menos de vinte disciplinas sobre as mulheres nas universidades norte-americanas; passadas duas décadas, mais de 30.000 cadeiras desse tipo eram oferecidas só no nível da graduação. Ibid, p.172.
72. John Berger, *Ways of Seeing*, Londres: British Broadcasting Corporation, 1972, p.46-7 [Ed.bras.: *Modos de ver*, trad. Lúcia Olinto, Rio de Janeiro: Rocco, 1985].
73. “Quanto mais conversei com homens e mulheres, mais me pareceu que os sentimentos íntimos de incompletude, vazio, e de dúvida e ódio em relação a si mesmo eram iguais, independentemente de

quem os vivenciava, e ainda que eles se expressassem de maneiras culturalmente opostas.” In Gloria Steinem, *Revolution From Within: A Book of Self-Esteem*, Boston, Massachusetts: Little, Brown & Company, 1992, p.5 [Ed.bras.: *A revolução interior – Um livro de autoestima*, trad. Myriam Campello, Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 1992].

74. Jane Fonda, *My Life So Far*, Nova York: Random House, 2005 [Ed.bras.: *Minha vida até agora*, trad. Alice Klesk, Rio de Janeiro: Record, 2006].
75. Ver John D’Emilio e Estelle B. Freedman, *Intimate Matters: A History of Sexuality in America*, Nova York: Harper and Row, 1988.
76. Ver R. Shumway, *Modern Love: Romance, Intimacy, and the Marriage Crisis*, Nova York: New York University Press, 2003.
77. William H. Masters e Virginia E. Johnson, em colaboração com Robert J. Levin, *The Pleasure Bond: A New Look at Sexuality and Commitment*, Boston, Massachusetts: Little, Brown & Company, 1974 [Ed.bras.: *O vínculo do prazer: uma nova maneira de ver a sexualidade e a confiança*, trad. Álvaro Carlos, Rio de Janeiro: Record, 1982].
78. Ibid., p.24-5.
79. Ellen Rothman, *Hands and Hearts: A History of Courtship in America*, Nova York: Basic Books, 1984; Karen Lystra, *Searching the Heart: Women, Men, and Romantic Love in Nineteenth-Century America*, Nova York: Oxford University Press, 1989.
80. Citado em Schulman, *The Seventies*, p.181.
81. Ibid., p.84.
82. Masters e Johnson, em colaboração com Levin, *The Pleasure Bond*, p.36 [Ed.bras.: *O vínculo do prazer*, op.cit.].
83. Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge: Polity Press, 1992 [Ed.bras.: *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*, trad. Magda Lopes, São Paulo: Unesp, 4ª reimpr., (2000)].
84. Mary Beth Crain, “The Marriage Check Up”, *Redbook* (data desconhecida), p.88.
85. Harville Hendrix, “Work at Your Marriage: A Workbook”, *Redbook*, outubro de 1985, p.130.
86. Todavia, é importante enfatizar que, apesar da aura de inevitabilidade contida na análise de Weber, a racionalização não é um processo unilinear, mas repleto de tensões e contradições. Esse foi um ponto oportunamente frisado por Johannes Weiss, “On the Irreversibility of Western Rationalization and Max Weber’s Alleged Fatalism”, in Lash e Whimster, *Max Weber*, p.154-63.
87. Wendy N. Espeland, “Commensuration and Cognition”, in Karen Cerulo (org.), *Culture in Mind*, Nova York: Routledge, 2001, p.64.
88. “Minha tentativa é ilustrar como os textos, vistos como ajuntos do discurso, interpenetram a ação humana.” Brian Stock, *Listening for the Text: On the Uses of the Past*, Baltimore e Londres: Johns Hopkins University Press, 1990, p.104-5.
89. J. Goody e I. Watt, “The Consequences of Literacy”, in Jack Goody (org.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1968, p.27-68.
90. Nathaniel Branden, “If You Could Hear What I Cannot Say: The Husband/Wife Communication Workshop”, *Redbook*, abril de 1985, p.94.
91. Lori H. Gordon e Jon Frandsen, *Passage to Intimacy: Key Concepts and Skills from the Pairs Program Which Has Helped Thousands of Couples Rekindle Their Love*, Nova York: Simon & Schuster, 1993, p.114.
92. Ibid., p.91.

93. U. Beck e E. Beck-Gernsheim, *The Normal Chaos of Love*, Cambridge: Polity, 1995.
94. Espeland, “Commensuration and Cognition”, p.65.
95. Honneth, “Personal Identity and Disrespect”.
96. Jürgen Habermas, “Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy”, in S. Seidman e J. Alexander (orgs.), *The New Social Theory Reader: Contemporary Debates*, Londres: Routledge, 2001, p.30-8.
97. Espeland, “Commensuration and Cognition”, p.83.
98. Judith Butler, “Can The ‘Other’ Speak of Philosophy?”, in Joan Scott e Debra Keates (orgs.), *Schools of Thought: Twenty-Five Years of Interpretive Social Science*, Princeton: Princeton University Press, 2001, p.58.
99. Citado em Kathryn A. Woolard, “Introduction: Language Ideology as a Field of Inquiry”, in Bambi B. Schieffelin, Kathryn A. Woolard e Paul V. Kroskrity (orgs.), *Language Ideologies: Practice and Theory*, Oxford: Oxford University Press, 1998, p.4.

2. Sofrimento, campos afetivos e capital afetivo (p.60 a 106)

1. Samuel Smiles, *Self-Help*, Londres: John Murray, 1882, p.6.
2. Ibid., p.8.
3. Sigmund Freud, “Lines of Advance in Psychoanalytic Therapy”, *Standard Edition of the Complete Psychological Works*, vol.17, Londres: Hogarth Press, 1919, p.159-68 [Ed.bras.: “Linhas de progresso na terapia psicanalítica”, *ESB*, vol.XVII, 1ª ed., 1975].
4. Citado em Melvin J. Woody, “The Unconscious as a Hermeneutic Myth: Defense of the Imagination”, in J. Phillips e J. Morley (orgs.), *Imagination and Its Pathologies*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2003, p.191.
5. Steven Brint, “Rethinking the Policy Influence of Experts: From General Characterizations to Analysis of Variation”, *Sociological Forum* 5(1), 1990, p.373-5.
6. Carl R. Rogers, *On Becoming a Person: A Therapist’s View of Psychotherapy*, Boston, Massachusetts: Houghton Mifflin Company, 1961, p.35 [Ed.bras.: *Tornar-se pessoa*, trad. Manuel J.C. Ferreira e Alvamar Lamparelli, São Paulo: Martins Fontes, 6ª ed., 2009].
7. Abraham Maslow, *The Farther Reaches of Human Nature*, Londres: Penguin Books, 1971, p.52.
8. Ibid., p.57.
9. Lawrie Reznick, *The Philosophical Defense of Psychiatry*, Nova York: Routledge, 1991.
10. Carol Botwin, “The Big Chill”, *Redbook*, fevereiro de 1985, p.105.
11. William H. Sewell, “The Concept(s) of Culture”, in Victoria E. Bonnell e Lynn Hunt (orgs.), *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, Berkeley: University of California Press, 1999, p.56.
12. Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction*, Londres: Verso, 1991, p.48 [Ed. bras.: *Ideologia: uma introdução*, trad. Luís Carlos Borges e Silvana Vieira, São Paulo: Boitempo/Ed. Unesp, 1997].
13. Landmark Corporation, <<http://www.landmarkeducation.com>>
14. Eagleton, *Ideology* [Ed. bras.: *Ideologia*, op.cit.].
15. Eva Illouz, *Oprah Winfrey and the Glamour of Misery: An Essay on Popular Culture*, Nova York: Columbia University Press, 2003.
16. “Can’t Get Over Your Ex”, *Redbook*, 28 de março de 1995.

17. Ver p.18 in Kenneth J. Gergen e Mary Gergen, "Narrative and the Self as Relationship", in L. Berkowitz (org.), *Advances in Experimental Social Psychology*, Nova York: Academic Press, vol.21, 1988, p.17-54.
18. Laura B. Randolph, "Oprah Opens Up About Her Weight, Her Wedding, and Why She Withheld the Book", *Ebony*, outubro de 1993, 48(12), p.130.
19. Brooke Shields, *Down Came the Rain: My Journey Through Postpartum Depression*, Nova York: Hyperion Press, 2005.
20. Jane Fonda, *My Life So Far*, Nova York: Random House, 2005 [Ed. bras.: *Minha vida até agora*, trad. Alice Klesk, Rio de Janeiro: Record, 2006].
21. Maureen Dowd, "The Roles of a Lifetime", *The New York Times Book Review*, 24 de abril de 2005, p.13.
22. Michel Foucault, "Le souci de soi", in *Histoire de la Sexualité: le souci de soi*, vol.3, Paris: Gallimard, 1994 [Ed. bras.: *História da sexualidade, 3: o cuidado de si*, trad. Maria T.C. Albuquerque; rev. téc. J.A. Guilhon Albuquerque, Rio de Janeiro: Graal, 7ª ed., 2002].
23. Observação feita por Lincoln a John L. Scripps, 1860, Center of the American Constitution. Exposição temporária sobre Abraham Lincoln no National Constitution Center, Filadélfia.
24. Carol Kidron, "Amcha's Second Generation Holocaust Survivors: A Recursive Journey into the Past to Construct Wounded Carriers of Memory", tese de mestrado, Universidade Hebraica de Jerusalém, 1999.
25. A. Dershowitz, *The Abuse Excuse: And Other Cop-outs, Sob Stories, and Evasions of Responsibility*, Boston: Little, Brown & Co., 1994, p.5.
26. Citado in B. Moore, *Reflections on the Causes of Human Misery and Upon Certain Proposals to Eliminate Them*, Boston: Beacon Press, 1972, p.17.
27. Slavoj Žižek e Glyn Daly, *Conversations with Žižek*, Cambridge: Polity, 2004, p.141 [Ed. bras.: *Arriscar o impossível: conversas com Žižek*, trad. Vera Ribeiro, São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.174].
28. John W. Meyer, "The Self and the Life Course: Institutionalization and Its Effects", in A.B. Sørensen, F.E. Weinert e Lonnie R. Sherrod (orgs.), *Human Development and the Life Course: Multidisciplinary Perspectives*, Hillsdale, Nova Jersey: LEA, 1986, p.206.
29. Paul DiMaggio, "Culture and Cognition", *Annual Review of Sociology* 23, 1997, p.263-87.
30. Ellen Herman, *The Romance of American Psychology: Political Culture in the Age of Experts*, Berkeley: University of California Press, 1995, p.241; um exemplo dessa preocupação na saúde mental foi o fato de alguns órgãos federais, como o Ministério de Assuntos dos Veteranos, ansiarem por adotar novos programas de saúde mental.
31. John Meyer, "World Society and the Nation State", *American Journal of Sociology* 103(1), 1997, p.144-81.
32. Alice Miller, *The Drama of the Gifted Child*, Nova York: Basic Books, 1981 [Ed. bras.: *O drama da criança bem-dotada*, trad. Cláudia B. Abeling-Szabó, São Paulo: Summus Editorial, 1997].
33. Alice Miller, *Banished Knowledge: Facing Childhood Injuries*, Nova York: Anchor Books, 1990.
34. Mark S. Micale e Paul Lerner (orgs.), *Traumatic Pasts: History, Psychiatry, and Trauma in the Modern Age, 1870-1930*, Nova York: Cambridge University Press, 2001, p.2.
35. Ibid., p.261.
36. Ibid., p.12.
37. Herb Kutchins e Stuart A. Kirk, *Making Us Crazy: DSM: The Psychiatric Bible and the Creation of Mental Disorders*, Nova York: The Free Press, 1997, p.17.

38. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM III)*, Washington: American Psychiatric Association, 3ª ed., 1980, p.63.
39. Ibid., p.313.
40. Ibid., p.323.
41. Kutchins e Kirk, *Making Us Crazy*, p.247. Grande parte da discussão sobre o DSM é baseada nesse livro. Há quem afirme que algumas companhias farmacêuticas chegaram até a contribuir diretamente para o desenvolvimento do DSM.
42. Ibid., p.13.
43. Um exemplo do estudo feito por eles é o modo como os higienistas apoiaram as teorias microbianas de Pasteur, porque isso poderia fornecer uma justificativa para a sua luta contra as instalações insalubres. Bruno Latour, *The Pasteurization of France*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988; Michel Callon, "Some Elements of a Sociology of Translation", in John Law (org.), *Power, Action and Belief*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1986, p.196-233.
44. Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction*, Nova York: Vintage, 1990, p.71 [Ed. bras.: *História da sexualidade, I: A vontade de saber*, trad. M. Thereza C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque, Rio de Janeiro: Graal, 15ª ed., 2003].
45. Ver p. 488 de Richard A. Schweder, "Suffering in Style", *Culture, Medicine and Psychiatry* 12(4), 1988, p.479-97.
46. Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.
47. Pierre Bourdieu, *La Distinction: Critique sociale du jugement*, Paris: Éditions de Minuit, 1979.
48. Ver p.243 de Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital", in John G. Richardson (org.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Nova York: Greenwood Press, 1986, p.241-58.
49. Bruce Walsh e Nancy Betz, *Tests and Assessments*, Englewood Cliffs, Nova Jersey: Prentice Hall, 1985, p.110.
50. Ver p.433 de J.D. Mayer e P. Salovey, "The Intelligence of Emotional Intelligence", *Intelligence* 17, 1993, p.433-42; ver também Peter Salovey e John D. Mayer, "Emotional Intelligence", *Imagination, Cognition, and Personality* 9, 1990, p.185-211.
51. Paula S. Fass, "The IQ: A Cultural and Historical Framework", *American Journal of Education* 4, 1980, p.431-58.
52. Cary Cherniss, "The Business Case for Emotional Intelligence", <http://www.eiconsortium.org/research/business_case_for_ei.htm>
53. <http://www.managementconnection.com/resilience_ei_business_case.html>
54. Entretanto, na medida em que o capital cultural, pelo menos no sentido de Bourdieu, significa o acesso a um *corpus* estabelecido de criações artísticas identificadas como "cultura superior", a inteligência emocional não se qualifica como uma subespécie do capital cultural.
55. Alejandro Portes, "Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology", *Annual Review of Sociology* 24, 1998, p.1-24.
56. Luc Boltanski e Eve Chapiello, *Le Nouvel Esprit du Capitalisme*, Paris: Gallimard, 1999, p.176 [Ed. bras.: *O novo espírito do capitalismo*, trad. Ivone C. Benedetti, São Paulo: Martins Fontes, 2009].
57. Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Oxford: Martin Robertson, 1983 [Ed. bras.: *Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade*, trad. Jussara Simões, São Paulo: Martins Fontes, 2003].

58. Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Nova York e Londres: Norton, 1998, p.117 [Ed. bras.: *A corrosão do caráter*, trad. Marcos Santarrita, Rio de Janeiro: Record, 5ª ed., 2001].
59. Sigmund Freud, “Introductory Lectures on Psychoanalysis, Part III”, in J. Strachey (org.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Londres: Hogarth Press, 1963, p.352-3 [Ed. bras.: *Conferências introdutórias sobre psicanálise, ESB*, vols.XV-XVI, Rio de Janeiro, Imago, 1975].
60. Ulrich Beck, *The Normal Chaos of Love*, Cambridge: Polity, 1995.

3. Redes românticas (p.107 a 62)

1. Esta conferência foi escrita em colaboração com Nick John.
2. Ver p.187 de Erich R. Merkle e Rhonda A. Richardson, “Digital Dating and Virtual Relating: Conceptualizing Computer Mediated Romantic Relationships”, *Family Relations* 49, 2000, p.187-92.
3. Ver p.100 de Deborah Lupton, “The Embodied Computer/User”, in Mike Featherstone e Roger Burrows (orgs.), *Cyberspace, Cyberbodies, Cyberpunk: Cultures of Technological Embodiment*, Londres: Sage, 1995, p.97-112.
4. Stephanie Stoughton, “Log on, Find Love”, *The Boston Globe*, 11 de fevereiro de 2001.
5. Atualmente, o site match.com afirma que, através deles, 89.000 pessoas encontraram o amor da sua vida, e que eles têm mais de 12 milhões de usuários inscritos em 246 países, usando 18 línguas diferentes. O site rival, matchnet.com, afirma ter 9,5 milhões de membros ativos.
6. David Brooks, “Love, Internet Style”, *The New York Times*, 8 de novembro de 2003; Kathryn Wexler, “Dating Websites Get More Personal”, *The Miami Herald*, 20 de janeiro de 2004.
7. Catherine Saillart, “Internet Dating Goes Gray”, *LA Times*, 19 de maio de 2004.
8. Jennifer Davies, “Cupid’s Clicks”, *San Diego Union Tribune*, 10 de fevereiro de 2002.
9. Entrevistei aproximadamente quinze israelenses e dez norte-americanos para esta pesquisa. Embora existam diferenças culturais óbvias entre as duas amostras, fiquei impressionada com a extraordinária convergência na utilização e no significado dos sites de relacionamento da internet.
10. Judith Silverstein e Michael Lasky, *Online Dating for Dummies*, Nova York: Wiley, 2004, p.109.
11. Aharon Ben-Zeev, *Love Online: Emotions on the Internet*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
12. Citado em Richard Shusterman, *Performing Live: Aesthetic Alternatives for the Ends of Art*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000, p.154.
13. Evan Marc Katz, *I Can’t Believe I’m Buying This Book: A Commonsense Guide to Successful Internet Dating*, Berkeley, Califórnia: Ten Speed Press, 2003, p.96.
14. György Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1971, p.83 [Ed. bras.: *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*, trad. Rodnei Nascimento, São Paulo: Martins Fontes, 2003].
15. Katz, *I Can’t Believe I’m Buying This Book*, p.108.
16. Ben Agger, *Speeding up Fast Capitalism: Cultures, Jobs, Families, Schools, Bodies*, Boulder, Colorado: Paradigm, 2004, p.1-5.
17. Katz, *I Can’t Believe I’m Buying This Book*, p.103.

18. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Londres: Verso, 1989, p.32.
19. Marie-Noëlle Schurmans e Loraine Dominicé, *Le Coup de foudre amoureux: essai de sociologie compréhensive*, Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
20. As páginas seguintes de crítica acompanham de perto ou são citações diretas do Capítulo 8 de meu livro *Oprah Winfrey and the Glamour of Misery*, Nova York: Columbia University Press, 2003.
21. I. Salusinszky e J. Derrida, *Criticism in Society: Interviews with Jacques Derrida, Northrop Frye, Harold Bloom, Geoffrey Hartman, Frank Kermode, Edward Said, Barbara Johnson, Frank Lentricchia, and Hillis Miller*, Nova York: Methuen, 1987, p.159.
22. Para citar um exemplo entre muitos, na virada do século XX, preocupados com a satisfação das exigências cada vez maiores dos consumidores, os capitalistas contrataram mulheres por salários muito inferiores aos de seus equivalentes masculinos. Essa flagrante desigualdade econômica deu grande impulso ao movimento feminista. Ver Eric J. Hobsbawm, *The Age of the Empire, 1875-1914*, Nova York: Pantheon Books, 1987 [Ed. bras.: *A era dos impérios, 1875-1914*, trad. Sieni M. Campos e Yolanda S. Toledo, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988].
23. Essa é a visão de Nussbaum em sua discussão com Dworkin e McKinnon. Ver “Objectification”, in Martha C. Nussbaum, *Sex and Social justice*, Nova York: Oxford University Press, 1999. O artigo “Objectification” foi publicado anteriormente como Martha C. Nussbaum, “Objectification”, *Philosophy and Public Affairs* 24(4), 1995, p.249-291.
24. David Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, Berkeley: University of California Press, 1980, p.183-4.
25. Michael Walzer, *Spheres of justice*, Nova York: Basic Books, 1983 [Ed. bras.: *Esferas da justiça: Uma defesa do pluralismo e da igualdade*, trad. Jussara Simões, São Paulo: Martins Fontes, 2003].
26. Michael Walzer, *The Company of Critics: Social Criticism in the Twentieth Century*, Londres: Peter Halban, 1988.
27. Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1987.
28. Bruno Latour, *The Pasteurization of France*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988; Michel Callon, “Some Elements of a Sociology of Education”, in John Law (org.), *Power, Action and Belief*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1986, p.196-233.
29. Silverstein e Lasky, *Online Dating for Dummies*, p.227.
30. Ibid.
31. Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge: Polity, 1990 [Ed. bras.: *Consciência moral e agir comunicativo*, trad. Guido Antônio de Almeida, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2ª ed., 2003].
32. Como disse Koselleck: “Minha tese é que, nos tempos modernos, a diferença entre experiência e expectativa ampliou-se cada vez mais; em termos mais precisos, a modernidade é entendida, em primeiro lugar, como uma nova era, a partir do momento em que as expectativas se distanciaram cada vez mais de toda a experiência anterior” (in Habermas, *Moral Consciousness*, p.12 [Ed. bras.: *Consciência moral...*, op.cit.]).
33. Timothy D. Wilson, *Strangers to Ourselves: Discovering the Adaptive Unconscious*, Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 2002, p.73.
34. Erving Goffman, *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*, Nova York: The Free Press, 1963, p.17 [Ed. bras.: *Comportamento em lugares públicos: notas sobre a organização social dos ajuntamentos*, trad. Fábio Rodrigues Ribeiro da Silva, Petrópolis, RJ: Vozes, 2010].

35. Katz, *I Can't Believe I'm Buying This Book*, p.105.
36. Elaine Hatfield e Susan Sprecher, *Mirror, Mirror: The Importance of Looks in Everyday Life*, Albany: State University of New York Press, 1986, p.118.
37. *Ibid.*, p.119.
38. Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago: University of Chicago Press, 1992, p.172.
39. Ethel Spector Person, *Dreams of Love and Fateful Encounters: the Power of Romantic Passion*, Nova York: Norton, 1988, p.43.
40. *Ibid.*, p.114.
41. Stephen A. Mitchell, *Can Love Last? The Fate of Romance Over Time*, Nova York: Norton, 2003, p.95, 104.
42. Howard Brian Edgar e Howard Martin Edgar, *The Ultimate Man's Guide to Internet Dating: the Premier Men's Resource for Finding, Attracting, Meeting, and Dating Women Online*, Aliso Viejo, Califórnia: Purple Bus, 2003, p.12.
43. Donn Welton, "Soft, Smooth Hands: Husserl's Phenomenology of the Lived Body", in Donn Welton (org.), *The Body: Classic and Contemporary Readings*, Malden, Massachusetts: Blackwell, 1999, p.38-56.
44. *Ibid.*, p.45.
45. Jonathan W. Schooler, Stella Ohlsson e Kevin Brooks, "Thoughts Beyond Words: When Language Overshadows Insight", *Journal of Experimental Psychology* 122(2), 1993, p.166-83.
46. Ver Sheena Iyengar e Mark R. Lepper, "When Choice Is Demotivating: Can One Desire Too Much of a Good Thing?", *Journal of Personality and Social Psychology* 79(6), 2000, p.995-1006; G. Klein, *Sources of Power: How People Make Decisions*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1998; Timothy D. Wilson e Jonathan W. Schooler, "Thinking Too Much: Introspection can Reduce the Quality of Preferences and Decisions", *Journal of Personality and Social Psychology* 60(2), 1991, p.181-92; Schooler et al., "Thoughts Beyond Words"; Barry Schwartz, "Self-Determination: The Tyranny of Freedom", *American Psychologist* 55(1), 2000, p.79-88; Barry Schwartz, Andrew Ward, John Monterosso, Sonja Lyubomirsky, Katherine White e Darrin R. Lehman, "Maximising Versus Satisfying: Happiness is a Matter of Choice", *Journal of Personality and Social Psychology* 83(5), 2002, p.1178-97.
47. Wilson e Schooler, "Thinking Too Much".
48. Quando John Updike diz que "Um beijo imaginado é mais fácil de controlar, mais inteiramente desfrutado e menos atrapalhado que um beijo real", ele se refere a um ato da imaginação calcado na experiência, isto é, com alguém que a pessoa efetivamente conheceu (citado na p.31 de John Updike, "Libido Lite", *The New York Review of Books*, 18 de novembro de 2004, p.30-1).
49. Ver James Phillips e James Morley (orgs.), *Imagination and Its Pathologies*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2003, p.191, 10.
50. Katelyn Y.A. McKenna, Arnies Green e Marci Gleason, "Relationship Formation on the Internet: What's the Big Attraction?", *Journal of Social Issues* 58(1), 2002, p.9-31.
51. Para um trabalho superlativo sobre o entrelaçamento do dinheiro com os sentimentos, ver Viviana Zelizer, *The Purchase of Intimacy*, Princeton, Nova Jersey: Princeton University Press, 2005.
52. Ver p.128 de Eva Illouz, "That Shadowy Realm of Interior: Oprah Winfrey and Hamlet's Glass", *International Journal of Cultural Studies* 2(1), 1999, p.109-31.
53. Jorge Ardití, "Simmel's Theory of Alienation and the Decline of the Nonrational", *Social Theory* 14(2), 1996, p.93-108.

54. Antônio R. Damásio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Nova York: Putnam Publishing Group, 1994, p.193-4 [Ed. bras.: *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*, trad. Dora Vicente e Georgina Segurado, São Paulo: Companhia das Letras, 6ª reimpr., 2000].
55. Slavoj Žižek e Glyn Daly, *Conversations with Žižek*, Cambridge: Polity, 2004, p.111 [Ed. bras.: *Arriscar o impossível: conversas com Žižek*, trad. Vera Ribeiro, São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.138].

Agradecimentos

Poucos livros devem sua existência à iniciativa de uma única pessoa. Este é um deles. Quando Axel Honneth me convidou a proferir as Conferências Adorno, em Frankfurt, ele me obrigou a parar e a repensar aquilo em que eu estava trabalhando na época, a saber, o papel da psicologia na configuração das estruturas culturais comuns de homens e mulheres da classe média em grande parte do mundo contemporâneo. Reli teóricos críticos e cheguei à conclusão, com renovada acuidade, de que a longa tradição de teoria crítica que vai de Theodor Adorno a Axel Honneth, passando por Habermas, ainda não foi superada em sua capacidade de compreender as tendências conflitantes que atuam na modernidade. A prodigiosa visão intelectual de Axel, sua generosidade e sua energia incansável estão diretamente por trás da composição deste livro.

Agradeço de todo o coração a Viviana Zelizer por ter me possibilitado um cargo de visitante no Departamento de Sociologia da Universidade de Princeton, período durante o qual redigi estas conferências. Minha profunda gratidão aos afáveis e eficientes bibliotecários do Instituto de Estudos Avançados.

Beatrice Smedley leu a íntegra dos três capítulos e, com sua bondade e agudeza excepcionais, me ofereceu muitas observações sobre as quais refletir e pontos a aprimorar. O trabalho de Carol Kidron sobre o trauma, bem como seu discernimento crítico, contribuíram para o livro. Cabe agradecer a Eitan Wilf por ter lido o manuscrito e oferecido, com sua franqueza de praxe, críticas argutas e acréscimos bibliográficos. Lior Flum foi de uma ajuda inestimável no processo, às vezes difícil, de fazer deste um livro apresentável.

Agradeço calorosamente a Sarah Dancy, Emma Hutchinson e Gail Ferguson, da editora Polity Press, por seu rigor, profissionalismo e gentileza.

Por último, dedico este livro a meu marido e melhor amigo, Elchanan, que mais do que contribuiu na leitura, crítica e discussão do livro, passou também uma parte considerável do seu tempo ouvindo muitas hesitações confusas e compartilhou um sem-número de momentos de irrefletida felicidade.

EVA ILLOUZ

Índice remissivo

- administração, 1-2, 3-4, 5-6, 7, 8-9, 10-11, 12-13, 14-15, 16-17, 18-19, 20-21, 22-23, 24-25
- Adorno, Theodor W., 1, 2, 3, 4, 5, 6
- afeto:
 - e ação, 1, 2, 3-4, 5-6, 7-8, 9-10
 - e o eu, 1-2, 3-4
- afetos/sentimentos, 1-2, 3, 4-5, 6-7, 8-9, 10-11, 12, 13-14, 15-16, 17-18
- Agger, Ben, 1
- alienação, 1-2, 3, 4
- amor à primeira vista, 1-2
- Anderson, Benedict, 1
- androginia, 1-2
- androgenização, 1-2
- angústia, 1, 2-3, 4
- apresentação pessoal, 1-2, 3-4
- Arditi, Jorge, 1-2
- arranjos afetivos, 1
- atitude *blasé*, 1
- Auerbach, Erich, 1
- autoajuda, 1-2
 - indústria de, 1-2
 - literatura de, 1-2, 3
- autobiografia, 1-2, 3-4, 5, 6-7
 - terapêutica, 1-2
- autocontrole afetivo, 1-2
- autorrealização, 1, 2-3, 4, 5-6, 7-8, 9-10, 11, 12

- Bellah, Robert, 1, 2
- Berger, John, 1
- Betz, Nancy, 1
- Boltanski, Luc, 1
- Bourdieu, Pierre, 1, 2-3, 4, 5-6
- Brint, Steve, 1
- Butler, Judith, 1
- Callon, Michel, 1, 2
- campo afetivo, 1, 2, 3-4
- capital:
 - afetivo, 1

cultural, 1-2, 3-4, 5-6

capitalismo, 1-2, 3-4, 5, 6-7, 8, 9-10, 11, 12, 13, 14-15, 16-17, 18, 19, 20, 21-22, 23, 24, 25-26

afetivo, 1-2, 3, 4, 5, 6-7

conexionista, 1

ver também fast capitalism

caráter, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8

casamento, 1-2, 3, 4-5, 6, 7-8, 9-10, 11-12, 13-14, 15-16, 17-18, 19-20, 21-22

Cavell, Stanley, 1, 2

“comédia maluca”, 1, 2

comensuração, 1-2, 3, 4, 5-6

Company of Critics, The (Walzer), 1-2

competência afetiva, 1-2, 3-4

comunicação, modelo cultural da, 1-2, 3-4

Comunidades imaginadas (Anderson), 1

controle dos sentimentos, 1-2

Coontz, Stephanie, 1

corporalização, 1-2, 3, 4-5, 6-7

Cott, Nancy, 1

crítica:

cultural, 1-2, 3-4

“imaneente”, 1

impura, 1

pura, 1, 2

cultura:

afetiva, 1-2, 3-4, 5-6

de consumo, 1, 2-3, 4-5, 6-7, 8, 9-10

de direitos, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8, 9-10, 11-12

terapêutica, 1-2, 3-4, 5-6

Damásio, Antônio, 1-2

decepção, 1-2, 3, 4-5, 6-7

democratização, 1-2

Demos, John, 1

Dershowitz, Alan, 1

desempenho, 1, 2, 3-4, 5-6, 7, 8, 9-10, 11, 12

Dialética do esclarecimento (Adorno e Horkheimer), 1

discurso moral da identidade, 1-2

dominação masculina das mulheres, 1

Drama da criança bem-dotada, O (Miller), 1

DSM, 1-2

dualismo cartesiano, 1-2

Durkheim, Émile, 1

efervescência, 1
eHarmony.org, 1-2
empatia, 1, 2-3, 4-5, 6-7, 8-9, 10-11
Empfindnisse (Husserl), 1
empresa, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8, 9, 10, 11, 12, 13-14, 15-16, 17-18, 19, 20-21
“encontro rápido”, 1-2
entrevista terapêutica, 1, 2-3
escolha, 1, 2-3, 4, 5, 6-7, 8, 9-10
escuta, 1, 2-3, 4, 5-6, 7
Esferas da justiça (Walzer), 1-2
Espeland, Wendy, 1
estilo afetivo, 1, 2-3, 4-5
estrutura de sentimento, 1, 2-3
eu, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8, 9-10, 11-12, 13-14, 15-16, 17-18, 19-20, 21-22, 23-24, 25-26, 27-28, 29-30, 31-32, 33, 34-35, 36-37, 38, 39-40, 41-42, 43-44
 pós-moderno, 1-2
 e afetos/sentimentos, 1-2, 3-4
família, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8, 9-10, 11-12, 13, 14-15, 16, 17, 18, 19, 20-21, 22, 23-24, 25
 narrativa da, 1-2, 3-4
fantasia, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8, 9-10
Farrell, Warren, 1
fast capitalism, 1
feminilidade, 1-2, 3, 4-5
feminismo, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8, 9, 10-11, 12
Fonda, Jane, 1, 2
Foucault, Michel, 1, 2, 3, 4, 5, 6
Freud, Sigmund, 1-2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13
Gay, Peter, 1-2
gênero, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8
 identidades, 1-2, 3, 4-5
gerenciamento *ver* administração
gestão *ver* administração
Giddens, Anthony, 1-2
Goffman, Erving, 1-2, 3, 4
Goleman, Daniel, 1
gosto(s)/preferências, 1-2, 3-4, 5-6, 7, 8-9
Habermas, Jürgen, 1-2, 3, 4, 5
habitus, 1, 2, 3, 4-5, 6-7
Hawthorne, experimentos de, 1-2
Held, David, 1, 2
Herman, Helen, 1

História da sexualidade (Foucault), 1

Honneth, Axel, 1, 2

Horkheimer, Max, 1, 2

Hughes, Robert, 1

Husserl, Edmund, 1, 2

identidade, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8, 9-10, 11, 12-13, 14-15, 16, 17-18, 19, 20-21, 22-23, 24
empresarial, 1, 2

igualdade na intimidade, 1-2, 3-4

imaginação, 1-2, 3-4, 5-6, 7, 8, 9-10, 11-12, 13-14, 15-16, 17-18

individualidade, 1-2, 3-4, 5-6

individualismo, 1, 2, 3, 4-5, 6

indústria farmacêutica, 1-2, 3

inteligência afetiva, 1-2, 3-4

internet, 1, 2, 3, 4-5, 6-7, 8-9, 10, 11-12, 13-14, 15-16, 17

encontros, 1-2, 3-4, 5, 6-7, 8-9, 10

perfil, 1-2, 3-4

Interpretation and Social Criticism (Walzer), 1-2

intimidade, 1, 2, 3, 4-5, 6-7, 8, 9-10, 11, 12, 13-14, 15, 16-17, 18

Johnson, Barbara, 1-2

Johnson, Virginia, 1-2

Kirk, Stuart A., 1

Kubrick, Stanley, 1

Kutchin, Herb, 1

Landmark Education Corp. (LEC), 1

Latour, Bruno, 1, 2

letramento/apropriação da escrita, 1-2

liberação sexual, 1-2, 3

linguagem terapêutica, 1, 2-3, 4-5, 6-7

linguagem, 1-2, 3, 4, 5-6, 7-8, 9-10, 11-12, 13-14, 15-16, 17-18, 19, 20, 21-22

da psicologia, 1, 2, 3-4, 5-6, 7-8

dos direitos, 1-2

ideologia, 1

terapêutica, 1, 2-3

literatura de aconselhamento, 1-2, 3, 4, 5-6, 7-8

Lukács, Georg, 1

manejo do eu, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8

Mannheim, Karl, 1

Maquiavel, Nicolau, 1-2, 3

Marx, Karl, 1, 2-3, 4, 5

masculinidade, 1, 2, 3-4

Maslow, Abraham, 1, 2

Masters, Bill, 1-2

[match.com](#), 1-2, 3-4, 5-6, 7-8

Mayo, Elton, 1-2

medicamentos psiquiátricos, 1-2

Mensagem para você (filme de Ephron, 1999), 1, 2

mercado, 1-2, 3, 4-5, 6-7, 8-9, 10-11, 12, 13-14, 15, 16, 17-18, 19-20, 21-22, 23-24, 25-26, 27-28, 29-30, 31-32, 33-34, 35-36

Merleau-Ponty, Maurice, 1, 2, 3

Metrópole, 1

Meyer, John, 1, 2

Miller, Alice, 1, 2

modernidade, 1, 2-3, 4, 5-6, 7-8

movimento humanista, 1

narrativa, 1, 2-3, 4-5, 6-7, 8-9, 10-11, 12-13, 14-15, 16-17

de autoajuda, 1-2, 3, 4-5, 6-7, 8-9

da identidade/individualidade, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8, 9-10

do reconhecimento, 1

do sofrimento, 1, 2, 3-4, 5-6

feminista, 1-2

humanista, 1

terapêutica, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8

normalidade, 1, 2

objetificação, 1, 2

dos sentimentos, 1

objetividade, 1-2, 3

Okin, Susan, 1

Ong, Walter, 1

Oprah Winfrey, 1-2, 3-4, 5, 6, 7

padronização, 1, 2, 3-4, 5

patologia, 1, 2-3, 4, 5-6, 7-8

Person, Ethel Spector, 1

personalidade, 1-2, 3-4, 5, 6-7, 8, 9-10, 11, 12, 13, 14-15, 16, 17-18, 19, 20, 21-22, 23-24

testes de, 1-2

pós-estruturalismo, 1

prazer, 1, 2-3, 4-5, 6, 7-8, 9, 10-11

preferência *ver* gosto(s)

programas de entrevistas (TV), 1, 2-3, 4, 5, 6-7, 8

psicanálise, 1, 2-3, 4-5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12, 13

psicologia, 1, 2, 3-4, 5-6, 7-8, 9, 10, 11-12, 13, 14-15, 16-17, 18-19, 20-21, 22-23, 24-25, 26-27, 28, 29,

30, 31, 32-33, 34-35, 36

autoridade da, 1, 2

e trabalho, 1-2

linguagem da, 1, 2, 3-4, 5-6, 7

popular, 1, 2-3

sexo e sexualidade, 1-2, 3-4, 5-6, 7, 8-9, 10-11, 12-13, 14-15, 16

racionalização, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8, 9, 10-11, 12-13

raiva, 1-2, 3, 4-5, 6-7, 8, 9, 10

reconhecimento, 1-2, 3-4, 5, 6-7, 8-9, 10-11, 12

Rogers, Carl, 1, 2, 3

Schooler, Jonathan W., 1

Schweder, Richard, 1

Sennett, Richard, 1-2

sentimento *ver* afeto

Sewell, William (Bill), 1

sexualidade, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8, 9, 10-11

Shields, Brooke, 1

Silverstein, Michael, 1

Simmel, Georg, 1, 2, 3

Smiles, Samuel, 1, 2

Smith, Adam, 1

sociologia dos afetos, 1

sofrimento, 1, 2-3, 4-5, 6, 7-8, 9-10, 11-12, 13

solidariedade, 1

Stevens, Mitchell, 1

Stock, Brian, 1

Susman, Warren, 1-2

TEPT [transtorno de estresse pós-traumático], 1-2

terapia, 1, 2-3, 4, 5-6, 7-8, 9, 10-11, 12-13, 14, 15-16, 17-18

textualização, 1

tradução, processo de, 1

trauma, 1-2, 3-4, 5, 6-7

veteranos da Guerra do Vietnã, 1

vitimização, 1-2, 3-4

Walsh, Bruce, 1

Walzer, Michael, 1, 2-3, 4

Warren, Neil Clark, 1

Weber, Max, 1, 2, 3, 4, 5, 6

Williams, Raymond, 1

Wilson, Timothy, [1](#)

Žižek, Slavoj, [1](#), [2](#), [3](#)

Título original:
Gefühle in Zeiten des Kapitalismus

Copyright da edição brasileira © 2011:
Jorge Zahar Editor Ltda.
rua Marquês de São Vicente 99, 1º andar
22451-041 Rio de Janeiro, RJ
tel (21) 2529-4750 | fax (21) 2529-4787
editora@zahar.com.br | www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.
A reprodução não autorizada desta publicação, no todo
ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei 9.610/98)

Grafia atualizada respeitando o novo
Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa

Preparação: Geísa Pimentel Duque Estrada
Revisão: Eduardo Monteiro, Eduardo Farias | Indexação: Nelly Praça
Capa: Dupla Design | Foto da capa: © Kevin Russ/iStockphoto

Edição digital: julho 2011

ISBN: 978-85-378-0769-9

Arquivo ePub produzido pela **Simplíssimo Livros**
