

narcisismo, sujeição e estéticas da existência

margareth rago*

“...mas o que é verdadeiramente imoral é ter desistido de si mesmo.”

Clarice Lispector

A cultura de si que se desenvolve nos marcos da atualidade poderia fazer ouvir uma voz uníssona postulando comportamentos narcisistas, egocêntricos e altamente alienantes, de modo a acentuar as tendências de isolamento, a quebra de vínculos e a desagregação social que enfrentamos em nosso mundo. Já sabemos que a Modernidade introduziu concepções e valores masculinos, que norteiam as formas de constituição de si e das relações com o outro, muito problemáticos, porque especulares, autoritários, competitivos e sedentários. Contudo, também aprendemos, nas últimas décadas, que, em outros momentos históricos, a exemplo da Antigüi-

* Professora do Depto. de História - IFCH/ UNICAMP.

dade greco-romana, encontram-se experiências sociais e reflexões éticas em torno das práticas de si bastante diferenciadas, ou seja, mais humanizadas, integradas e sofisticadas. Nessa direção, as problematizações de Michel Foucault foram decisivas para introduzir e desdobrar essas discussões.¹ Já o feminismo, em sua luta pela emancipação feminina, denunciou vigorosamente as formas de sujeição das mulheres e de produção de sua subjetividade pela “cultura do narcisismo”, que abrangem as práticas corporais de embelezamento e rejuvenescimento largamente difundidas pela mídia, assim como o recurso a avançadas tecnologias de intervenção no corpo ou de cirurgia plástica.

Christopher Lasch analisa com profundidade a “cultura do narcisismo”, mostrando como, nesta, o indivíduo se torna incapaz de sair de dentro de si mesmo e de ter distância em relação ao mundo, tamanho o grau de projeção e identificação que estabelece com o mundo exterior.² Portanto, dificilmente consegue perceber o Outro em sua diferença e positividade. Para a personalidade narcisista, o mundo público é visto como um espelho do eu, confundido com o privado. Ao contrário do que ocorria no século XVIII, na Europa, em que as pessoas compartilhavam um fundo comum de signos públicos, o que criava melhores condições de sociabilidade, no século XIX, o culto romântico da transparência e da autenticidade “rasgou as máscaras da civilidade” usadas em público.³ Doravante, fortalece-se a crença de que o “verdadeiro eu” se encontra no fundo de cada um de nós, marcado pelo sexo biológico, e que aquele que consegue mostrar-se em sua transparência é digno de ser definido como o mais verdadeiro e o mais confiável no grupo social. No entanto, ao sobrepor o privado no público, ao confundir as duas esferas, o indivíduo deixa de ver a cidade como espaço possível de interação social e torna-se um “espectador passivo,”⁴ constantemente insatis-

feito consigo mesmo e com as relações sociais que consegue estabelecer.

Nesse contexto, a preocupação consigo mesmo reforça o narcisismo, à medida que incita o indivíduo a voltar-se para “o seu próprio umbigo”, a ter olhos exclusivos para si mesmo, ao mesmo tempo em que esta imersão na própria interioridade é especialmente reforçada pela estetização da aparência pessoal e pelo embelezamento do próprio corpo, seja através das práticas de ginástica em academias e do consumo de cosméticos, seja pelas intervenções cirúrgicas que proliferam, especialmente, no Brasil. Vale enfatizar, entretanto, que o voltar-se para o próprio eu não significa um encontro interior, uma conquista do equilíbrio pessoal, num movimento subjetivo libertário, mas, ao contrário, leva a uma dissociação de si, já que se trata de um investimento para adequar-se a um modelo exterior, imposto pelo mercado e pela mídia. Nesse caso, o indivíduo assume e adere sem mediações à fantasia que projeta de si mesmo.

No entanto, como forma de sujeição e de renúncia de si, o culto contemporâneo do corpo está nas antípodas do “cuidado de si” do mundo greco-romano, aonde era fundamental a “conversão a si”, a partir de todo um trabalho ético-estético de elaboração pessoal. Para Foucault, aliás, quanto mais o indivíduo é incitado a exprimir o seu eu mais profundo e a revelar as suas emoções mais íntimas, mais fica submetido a essa forma de poder denominada de “governo por individualização”, que se exerce na vida cotidiana, vinculando-o à sua identidade.

Já sabemos também o quanto essa “cultura somática”⁵ é, de algum modo, tributária da estética do racismo, que, apropriando-se do ideal da beleza grega desde as suas origens, no século XVIII, preconiza harmonia, proporção nas formas corporais, virilidade e moderação,

conseguidas a partir de atividade física, do esporte e da ginástica. No século XIX, esta se torna moda enquanto forma de escultura do corpo, tendo por função criar homens saudáveis e fortes para a nação. Para a mulher, excluída da esfera pública, afirma-se o ideal da “mãe da raça”, santificada, de formas opulentas, mulher natureza voltada para o amor pelo esposo e para os cuidados do lar e dos filhos, em oposição à figura feminina noturna, erotizada, avessa ao trabalho e ansiosa por prazer.⁶

Vale lembrar o quanto essa discussão se afina com as reflexões da filósofa alemã Hannah Arendt, especialmente em suas análises sobre *As origens do totalitarismo*, livro que aparece primeiramente em 1951. Para ela, o surgimento das massas, constituída por multidões de indivíduos atomizados, indiferentes, carentes de ideal e de ação política explica, em grande parte, a força dos regimes totalitários, como o nazismo e o estalinismo. Ela afirma que uma das principais estratégias de controle social dos regimes totalitários é a atomização do indivíduo, a quebra dos vínculos espontâneos estabelecidos entre os homens/mulheres e os grupos sociais. É a destruição das redes de articulação política, como os sindicatos, as comissões operárias, as formas informais de organização de base, tanto quanto sociais, — clubes, associações de moradores, grupos de lazer, etc. — que se tornam focos de violenta repressão do Estado. Sem laços afetivos e sociais suficientemente fortes para ancorá-los, sem compromissos políticos que os envolvam e articulem, os indivíduos ficam soltos e cada vez mais fragilizados em sua solidão; isolados e sentindo-se desamparados, tornam-se vulneráveis à propaganda totalitária, presas fáceis para o poder. Em suas palavras: “o totalitarismo que se preza deve chegar ao ponto em que tem de acabar com a existência autônoma de qualquer atividade que seja, mesmo que se trate de xadrez. Os amantes do “xadrez por amor ao xadrez”, adequadamen-

te comparados por seu exterminador aos amantes da “arte por amor à arte”, demonstram que ainda não foram totalmente atomizados todos os elementos da sociedade, cuja uniformidade inteiramente homogênea é a condição fundamental para o totalitarismo. [...] Os movimentos totalitários são organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados.”⁷

O objetivo do poder totalitário é, assim, destruir as redes associativas espontaneamente constituídas, distribuir os indivíduos, isolá-los, classificá-los e organizá-los, como mostra tão bem Foucault nos anos 1970, de modo a facilitar a dominação. *Vigiar e Punir* é, nesse sentido, um estudo profundo da formação da sociedade disciplinar, que, na verdade, é a sociedade totalitária por excelência, produtora de “corpos politicamente dóceis, mas economicamente produtivos.”⁸ Indivíduos isolados uns dos outros, sem laços de interesse comum que os unam, como acontece, por exemplo, com as classes sociais, incapazes de estabelecer redes de relações solidárias, carentes da interação humana possível com o mundo na esfera pública e privada, tornam-se indiferentes e desinteressados não só em relação aos outros, mas também diante de si mesmos. Como afirma Duarte, ao analisar o pensamento da filósofa alemã: “A perda dos interesses é idêntica à perda de si, e as massas modernas distinguem-se [...] por sua indiferença quanto a si mesmas (selflessness), quer dizer, por sua ausência de interesses individuais.”⁹

Reforçando essa discussão, Giorgio Agamben, na esteira de Walter Benjamin, mostra como o indivíduo, no mundo contemporâneo, foi expropriado também culturalmente, ao ser destituído de sua própria experiência. Em suas palavras: “(...) aliás, a incapacidade de fazer e transmitir experiências talvez seja um dos poucos dados certos de que disponha sobre si mesmo.”¹⁰ Segundo

ele, já não é nem mesmo necessária uma catástrofe para a destruição da experiência, uma vez que a própria existência cotidiana profundamente repetitiva e monótona, nas grandes cidades não deixa nada a ele que possa ser traduzível em experiência: “o homem moderno volta para casa à noitinha extenuado por uma mixórdia de eventos — divertidos ou maçantes, banais ou insólitos, agradáveis ou atrozes — entretanto nenhum deles se tornou experiência.”¹¹

Portanto, desenraizados, expropriados, sem vínculos fortes com a tradição e com o seu meio social, os indivíduos se tornam disponíveis, pois se consideram sem importância e, logo, tornam-se presas fáceis para os regimes totalitários e para os discursos sedutores dos fascismos cotidianos.

De outro lado, é na Antigüidade clássica que Foucault encontra morais que não se destinam a sujeitar o indivíduo, a produzir “corpos dóceis”, obedientes e submissos, como na Modernidade, fazendo-o renunciar a si mesmo, como pregará o cristianismo, submetendo-se a normas, leis, códigos e regras pretensamente universais, impostos a todos em nome do bem comum. Naquele mundo, evidenciam-se outros modos de constituição da subjetividade, — as “estéticas” ou “artes da existência” —, estilos de vida em que a preocupação maior é da ordem da ética e da liberdade. Segundo ele: “da Antigüidade ao cristianismo, passa-se de uma moral que era essencialmente procura de uma ética pessoal a uma moral como obediência a um sistema de regras. E se eu me interessei pela Antigüidade, é que, por toda uma série de razões, a idéia de uma moral como obediência a um código de regras está em vias, hoje, de desaparecer, já desapareceu. E a esta ausência de moral responde, deve responder uma pesquisa que é a da estética da existência.”¹²

Num mesmo movimento, portanto, a valorização da História, o reencontro com a tradição herdada da Antiguidade clássica, — tradição cujos elos haviam sido perdidos, como enfatizara Hannah Arendt, referindo-se à “herança sem testamento”, na expressão do poeta René Char — e a constituição de um novo conceito: o da “subjetivação”.

No primeiro caso, a genealogia de inspiração nietzschiana é fundamental para escapar de uma leitura apaziguada e linear do passado, legitimadora do presente, e restituir-lhe sua própria temporalidade. O outro conceito é importante para que Foucault possa sugerir saídas para nossa atualidade, que se debate com a necessidade urgente de fundar uma nova ética,¹³ — novas referências para a construção dos códigos norteadores da ação —, enquanto os códigos modernos de sociabilidade desmoronam por falta de fundamentos éticos e a noção de identidade é criticada como forma fascista de construção e afirmação de personalidades autoritárias e egocêntricas. Mostrando modos diferentes e estilizados de existir, Foucault aponta para as práticas de si do mundo greco-romano como práticas da liberdade, exercidas na relação consigo mesmo e constituídas por exercícios que a sociedade oferece e ensina, como maneiras de formar libertariamente o cidadão, educar o jovem na aprendizagem do “cuidado de si” e na relação com o outro. Segundo ele, “(...) as morais antigas [...] eram essencialmente uma prática, um estilo de liberdade. [...] A vontade de ser um sujeito moral, a procura de uma ética da existência eram principalmente, na Antiguidade, um esforço para afirmar sua liberdade e para dar à sua própria vida uma certa forma na qual se poderia reconhecer, ser reconhecidos pelos outros [...]”¹⁴

Reforçando esses argumentos e referindo-se à experiência de si e do corpo que tinham os antigos gregos, o

historiador Jean-Pierre Vernant explica que para eles, “(...) o eu não é nem delimitado nem unificado: é um campo aberto de forças múltiplas [...] essa experiência é, sobretudo, orientada para fora e não para dentro. O indivíduo se procura e se encontra no outro, nesses espelhos que refletem sua imagem e que são para ele cada alter ego, parentes, filhos, amigos.”¹⁵

Segundo Vernant, o indivíduo se realiza naquilo que ele projeta e opera, sem introspecção. O cogito *ergo sum* não faria nenhum sentido para um homem grego. Em suas palavras: “O sujeito não constitui um mundo interior fechado, no qual ele deve penetrar para se reencontrar ou antes para se descobrir. O sujeito é extrovertido. [...] A consciência de si do indivíduo não é reflexiva, voltada para si mesmo, fechamento interior, face a face com sua própria pessoa: ela é existencial. A existência é anterior à consciência de existir.”¹⁶

Vale acompanhar, mesmo que brevemente, alguns desdobramentos das reflexões de Foucault sobre o “cuidado de si”, tema que atravessa a reflexão moral da Antigüidade e que contrasta radicalmente com a experiência moderna. Em nossa sociedade, ocupar-se de si mesmo é interpretado de modo suspeito, como forma de individualismo exacerbado, sinal de vaidade e de egoísmo, em oposição aos interesses públicos, ao bem comum. Já para os gregos e romanos, era imprescindível saber cuidar de si, ter o governo de si para a relação libertária também com o outro. Com o cristianismo, a salvação pessoal só pode ser obtida com a renúncia de si, com a negação dos próprios desejos, com o sacrifício pessoal. Para os antigos, ao contrário, tratava-se de trabalhar-se, de esculpir-se, de dar-se uma forma estilizada de vida, o que implicava saber usar os prazeres, para se chegar à vida temperante, equilibrada. Segundo Foucault, “(...) para os gregos e romanos — sobretudo para

os gregos —, para bem se conduzir, para praticar como se deve a liberdade, era preciso ocupar-se de si, preocupar-se consigo mesmo, ao mesmo tempo para conhecer-se [...] e para formar-se, para superar-se a si mesmo, para dominar em si os apetites que ameaçariam levá-lo.”¹⁷

Foucault insiste, portanto, em mostrar como o conhecimento de si, entendido como uma busca do que existe de verdadeiro no fundo de nós mesmos não é um ato neutro, mas uma forma de submissão ao olhar do outro, já que se estabelece, como explica Gros, “(...) *uma solidariedade histórica entre a constituição de si como objeto de conhecimento por si mesmo, a obediência indefinida ao Outro e a morte perpétua para si mesmo.*”¹⁸ Ao mesmo tempo, Foucault abre a possibilidade de problematizar a reinvenção de si mesmo, ao pensar a subjetividade como histórica e não natural, como uma construção e não como uma determinação biológica ou cultural inevitável, como afirmara o século XIX e aceitara grande parte do século XX.

Considero que dar destaque, como faz o autor, ao tema do “cuidado de si” na cultura greco-romana adquire, na atualidade, um significado político maior, pois trata-se, nessa “conversão” — e não “renúncia de si” — da possibilidade das rebeldias e resistências, das mudanças, dos deslocamentos, do ser outro/a do que se é, de estabelecerem-se novos laços sociais, enfim, de pensar e viver diferentemente. Foucault encontra essas práticas libertárias precisamente naquilo que não era visto, em espaços que nos escapavam substancialmente por falta de olhar, ou antes, porque estávamos aprisionados em um modo de olhar identitário, profundamente excludente e normatizador. Por isso, escapava-nos uma outra maneira de pensar a subjetividade, não como uma natureza ancorada no corpo e no sexo biológico, mas como um

trabalho refletido sobre si e orientado por regras e princípios.

Essa inversão do olhar nos faz perceber o quanto estávamos distantes dessas problematizações, já que os “discursos da revolução” incitavam a esquecer-se da própria subjetividade, considerada como “desviante”. Contudo, nessa inversão de cento e oitenta graus, não se trata de mergulho, mas de ficar na superfície, encontrando o sujeito imerso em redes de relações e significações, constituído na linguagem, como efeito e não como origem.

Foucault pergunta pelas condições sociais e culturais que produzem indivíduos narcisistas, personalidades egocêntricas, insensíveis e intolerantes, questionando, portanto, os modos naturalizados de produção do ser e da própria existência, para além da dimensão econômica. Ao mesmo tempo, aponta, vale repetir, para modos diferenciados de problematização e de experiência individual ou social, como os que possibilitam a constituição do eu ético através das práticas do “cuidado de si”.

Examinando aquilo que caracteriza o “cuidado de si” na experiência dos antigos gregos, Gros enfatiza a dimensão da oposição entre o “cuidado de si” e o “conhecimento de si”: à pergunta “quem é você”, Sócrates responde com um deslocamento: “o que você está fazendo de sua vida?”. A seguir, Gros explica que o “cuidado de si” não remete tanto a uma forma de meditação, mas de concentração, pois se trata de mostrar que os exercícios de “conversão a si” não implicam atitudes de introspecção, de hermenêutica de si, nem da objetivação de si por si mesmo, como poderíamos supor. “A atitude que consiste para o sábio em se retirar em si mesmo, em se voltar para si, em se concentrar em si mesmo visa antes uma intensificação da presença para si.”¹⁹

Discutindo a “A parrésia no cuidado de si”, Foucault explica que, na conversa face a face com Sócrates, em que se é exigido a fazer um exame da própria vida, não se trata de preencher o modelo da autobiografia confessional, afinal, “dar conta de sua vida, seu bios, inclusive, não é dar uma narração dos acontecimentos históricos que ocorreram em nossa vida, mas bem demonstrar que se é capaz de mostrar que há uma relação entre o discurso racional, o *logos*, que se é capaz de usar e a maneira como se vive. Sócrates está perguntando acerca do modo como o *logos* dá forma a um estilo de vida pessoal, porque está interessado em descobrir se há uma relação harmônica entre os dois.”²⁰

Segundo ele, quando Sócrates pergunta a Laques pela sua coragem na guerra do Peloponeso, não pretende que ele lhe relate todas as suas façanhas heróicas, mas que mostre como o *logos* dá forma racional, inteligível, à sua coragem. O “cuidado de si” supõe, pois, uma correspondência regulada e harmônica (a metáfora do músico que consegue a bela harmonia não na lira, mas que sabe harmonizar sua vida — *logos* e *bios*) entre o pensamento e a ação; entre o que se diz de si mesmo e o que se faz, entre palavras (*logoi*) e ações (*erga*). Visa tornar-se senhor de si mesmo, pelas meditações sobre o mundo, a natureza das coisas e si mesmo. Diz Foucault, “(...) o sofista pode fazer discursos muito pertinentes e bonitos sobre a valentia, mas não é ele mesmo valente.”²¹ — por isso, Sócrates pode ser considerado um *parresiasta*.

Portanto, aqui não se trata do elogio do individualismo narcisista, de uma figura solitária e indiferente ao mundo, como lembra Gros, mas da “(...) maneira como ele se integra num tecido social e constitui um motor da ação política. O cuidado de si se exerce num quadro largamente comunitário e institucional: é a escola de Epíteto que oferece formações diferenciadas e dirige-se

a um amplo público de discípulos; é Sêneca praticando o cuidado de si, ao entreter uma correspondência escrita com amigos, escrevendo tratados circunstanciados, etc. Foucault não deixa de insistir sobre esse ponto: o cuidado de si não é uma atividade solitária, que cortaria do mundo aquele que se dedicasse a ela, mas constitui, ao contrário, uma modulação intensificada da relação social. Não se trata de renunciar ao mundo e aos outros, mas de modular de outro modo esta relação com os outros pelo cuidado de si.”²²

Contudo, apesar de todas essas críticas aos modos imperantes de subjetivação no mundo contemporâneo, também se pode afirmar que nem todos sucumbiram a essa moral do espetáculo e que nem todos caíram dentro da “bolha narcísica”, como destaca Freire Costa. Sabemos, ademais, que cuidar de si pode ser uma maneira de facilitar a relação com o outro. E, aliás, hoje conhecemos melhor nosso corpo, damos maior atenção à saúde, cuidamos melhor de nós mesmos, sem necessariamente nos alienarmos. Para Sennett, faz parte da civilidade o cuidado de si, da aparência e da higiene pessoal.

Finalmente, gostaria de destacar a maneira pela qual o feminismo também traz importantes contribuições para esse debate, tanto pelos questionamentos que coloca, quanto pelas práticas que incita. Afinal, o feminismo valorizou as mulheres, enfatizando especialmente sua capacidade política e administrativa, sua inteligência e espiritualidade, em oposição aos discursos misóginos que as associavam exclusivamente ao corpóreo; desfez, pois, as tradicionais dicotomias que separavam hierarquicamente corpo e alma. Realizou, ainda, uma crítica contundente ao ideal de feminilidade e beleza e aos cuidados excessivos com o corpo como formas de sujeição, preconizados pela mídia, e não como trabalho

sobre si mesmas, o que ao mesmo tempo não significa que tenha descartado as preocupações com as questões da saúde. Muito pelo contrário, deslocando o foco das atenções, o movimento feminista deu visibilidade a uma série de temas diretamente relativos ao corpo feminino, à sexualidade e à maternidade, mas também à violência doméstica, ao estupro, ao aborto, antes silenciados pela sociedade em geral. Portanto, discutir os temas que envolvem o corpo feminino passa, desde as lutas empreendidas pelo feminismo, por considerar importantes aspectos relativos à saúde física e psíquica das mulheres, o que por sua vez, implica a demanda por novas formas de relação entre os gêneros.

O movimento feminista denunciou as inúmeras formas de alienação e sujeição feminina, sobretudo aquelas que levam à perda de si mesmas para se constituírem pelo olhar e pelo desejo masculinos, a partir de modelos veiculados pela mídia e favorecidos pelo mercado. Nesse sentido, criou e tem criado estratégias de valorização da auto-estima das mulheres, entre ricas ou pobres, brancas ou negras, hétero ou homossexuais, que passam também pelo corpo, com seus encantos e seduções, ou com suas rugas e estrias. Em outras palavras, se a ideologia da domesticidade defendeu a abnegação e o esquecimento de si como virtudes femininas, trata-se agora de defender um outro modo de cuidado de si, marcando claramente as críticas e diferenças em relação ao culto narcísico, favorecido na contemporaneidade.

Notas

¹ Michel Foucault. *História da sexualidade – o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal, 1985 ; *História da sexualidade – o cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal, 1985 e *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo, Martins Fontes, 2004.

Narcisismo, sujeição e estéticas da existência

² Christopher Lasch. *A cultura do narcisismo*. Tradução de Ernani Pavaneli. Rio de Janeiro, Imago Editora Ltda., 1983.

³ Idem, p. 51.

⁴ Richard Sennett. *El declive del hombre público*. Tradução de Gerardo di Masso. Barcelona, Ediciones Peninsula, 1978.

⁵ Jurandir Freire Costa. *A aura e o vestígio*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2004, p. 192.

⁶ George Mosse. *La révolution fasciste*. Paris, Seuil, 2003, p. 89.

⁷ Hannah Arendt. *Origens do totalitarismo. Totalitarismo, o paroxismo do poder*. Tradução de Roberto Burigo. Rio de Janeiro, Editora Documentário, 1979, pp. 50-51.

⁸ Michel Foucault. *Vigiar e punir*. Tradução de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro, Vozes, 1976.

⁹ André Duarte. *À sombra da ruptura*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2000, p. 51.

¹⁰ Giorgio Agamben. *Infância e História. Destruição da experiência e origem da história*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2005, p. 21.

¹¹ Idem, p. 22

¹² Michel Foucault. *Dits et écrits*, vol II. Paris, Gallimard, 1994, p. 1551.

¹³ Diz Frédéric Gros: “Esta história do sujeito na perspectiva das práticas de si, dos procedimentos de subjetivação se separa nitidamente do projeto formulado, nos anos setenta, da história da produção das subjetividades, dos procedimentos de sujeição pelas máquinas do poder. A história que Foucault quer descrever, em 1982 é a das técnicas de ajuste da relação de si para consigo: história que leva em conta os exercícios pelos quais eu me constituo como sujeito, a história das técnicas de subjetivação, história do olhar a partir do qual eu me constituo para mim mesmo como sujeito.” In Margareth Rago e Alfredo Veiga-Neto (orgs.). *Figuras de Foucault*. Rio de Janeiro, DPA, 2005, no prelo.

¹⁴ Foucault, op. cit, 1994, p. 1550

¹⁵ Jean-Pierre Vernant. *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris, Gallimard, 1981, p. 224.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Foucault, op. cit, 1994, p. 1531.

¹⁸ Gros, op. cit., 2005.

¹⁹ Idem.

²⁰ Foucault, op. cit., 2004, p. 332.

²¹ Idem, p. 335.

²² Gros, op. cit., 2005.

RESUMO

Entendendo a questão da subjetivação como eminentemente política — já que se trata de uma forma extremamente sofisticada de dominação individual e social — busca-se evidenciar a crítica aos modos de constituição da subjetividade vigentes no mundo contemporâneo, percebidos, também pelo feminismo, como formas de sujeição e não de liberação. Por sua vez, o feminismo é responsável pela desconstrução da identidade feminina e pela proposta de novos modos de existência para as mulheres.

Palavras-chave: narcisismo, estética da existência, subjetividade, feminismo, gênero.

ABSTRACT

Assuming that subjectivation is a political issue, I try to highlight the critique of contemporary modes of production of the subjectivity, considered as forms of power and subjection and not as related to liberation. Feminism is considered as responsible for the contemporary deconstruction of female identity and by the search for new ways of existence especially for women.

Key-words: narcissism, aesthetics of existence, subjectivity, feminism, gender

Recebido para publicação em 20 de fevereiro de 2006 e confirmado em 20 de março de 2006.