

2

Antecedentes Históricos da Sociedade de Consumo

A conjugação de diversos fenômenos culturais pelos quais passou a moderna sociedade ocidental, sendo o mais importante deles o surgimento do modo de produção industrial, tornou possível a emergência da sociedade de consumo na segunda metade do século XX, face sociológica do atual estágio de evolução das forças capitalistas de produção.

De fato, a sociedade de consumo herda ideais forjados ao longo da Modernidade clássica; ideais que foram alçados, na contemporaneidade, ao patamar de símbolos máximos de felicidade e realização pessoal (Baudrillard, 1995[1970]). A produção social desses ideais está relacionada, dessa maneira, às amplas transformações culturais e econômicas ocorridas no período que vai de meados do século XV a fins do século XVIII, tendo por símbolo maior a Revolução Francesa.

A Reforma Protestante constitui fato paradigmático neste contexto, já que, em função dela amplo processo de laicização dos conteúdos ideológicos desenvolveu-se visando dar sustentação à organização da atividade produtiva desde o fim da Idade Média. Estes conteúdos compuseram, juntamente com os dogmas da cristandade, um produto híbrido em que permaneceram intactas verdades cristãs há muito consagradas. Também a Contra Reforma - e a influência que a Igreja Católica conseguiu sustentar após a ação dos reformadores protestantes - foi decisiva ao estabelecimento de um tipo de poder que a partir do século XVII começa a ganhar corpo dentro e fora das instituições religiosas. Assim, à decadência do poder soberano vem complementar-se a constituição de um outro esquema de poder que Foucault (1983[1975]) descreve ao cunhar a noção de sociedade disciplinar, modalidade não mais baseada no corpo do soberano, nem no fausto e na demonstração ostensiva desse poder através de suas festas e rituais.

Dessa modalidade de poder que começa a ser substituída pelas formas de gestão dos corpos não se aproveita sequer o modelo de punição que aí vigorava, no caso, os suplícios. Assim, a nova forma de poder constitui-se no resultado de um conjunto de técnicas que visa a quase-onividência dos atos individuais, representada idealmente pelo modelo do panótico, além de ansiar por um nível de

infinita permeabilidade a toda e qualquer forma de resistência que se imponha a seus mecanismos de ação. É Foucault (1988[1976]) quem melhor descreve a tecnologia de poder que a partir do século XVII começa a ser aplicada, visando submeter à máxima disciplina possível os indivíduos modernos, para assim extrair toda produtividade que os corpos pudessem gerar.

Concretamente, esse poder sobre a vida desenvolveu-se a partir do século XVII (...) Um dos pólos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas: anátomo-política do corpo humano (Foucault, 1988[1976], p.131).

A ampla disseminação das tecnologias de controle disciplinar, portanto, pode ser entendida tanto como um amplo processo de laicização que desde o fim da Idade Média passa a ocorrer nas sociedades ocidentais, quanto como uma ampliação de formas coercitivas de dominação cuja origem remonta aos mosteiros medievais¹ (Foucault, 1983[1975]; Weber, 2006[1905]). Foucault (1983[1975]) chega a postular a relação direta entre “o rigor do tempo industrial” (p.136) e as posturas religiosas que existiam desde antes da invenção da máquina a vapor. A figura onipresente de Deus na Idade Média inspirou um poder moderno cujo objetivo era alcançar o mesmo nível de excelência na vigilância e no controle das condutas individuais,

não porque [tivesse] o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz[iria] a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro. O poder est[aria, dessa forma,] em toda parte; não porque englobe tudo e sim [por ser procedente] de todos os lugares (Foucault, 1988[1976], p.89).

Sob tais influências históricas emergiu o individualismo moderno, matriz fundamental sobre a qual se funda o eixo principal dos padrões de conduta contemporâneos. O individualismo, dessa maneira, constitui-se na síntese de um

¹ Cf. WEBER, M *A Ética Protestante*. O autor menciona na nota 14 do capítulo V de sua obra clássica o pioneirismo dos mosteiros medievais no controle minucioso do tempo, característica que depois irá se universalizar nas sociedades capitalistas, onde o tempo ocupa um lugar privilegiado em função de sua relevância para o processo de reprodução do capital. A sociedade disciplinar concebida por Michel Foucault também coloca no centro de sua formulação a preocupação obsessiva com as formas de emprego e de gestão do tempo, sendo o mesmo elemento fundamental de avaliação da qualidade e da adequação das condutas individuais às prescrições gerais de comportamento. Cf FOUCAULT, M *Vigiar e Punir*.

desenvolvimento cultural cuja marca fundamental é a sobrevalorização da existência individual à custa de um crescente desinteresse pela esfera pública (Sennett, 1988[1974]). A imensa inflação do campo do privado verificada na Modernidade se confirma ao observarmos o movimento gradativo de introspecção que o sujeito moderno desenvolve, visando escrutinar-se acerca dos próprios sentimentos, procurando uma verdade sobre si.

A constituição do campo do consumo representa, em tais circunstâncias, a síntese histórica e social mais visível dos comportamentos produzidos pelo sujeito ocidental desde o alvorecer da Modernidade. Em outras palavras, à medida que se procede a um aumento gradativo ao longo do século XIX da importância do privado em decorrência da ação de determinados modos de subjetivação, um amplo movimento de diluição institucional é deflagrado, tendo por principal consequência as formas de subjetivação hoje vigentes. Assim, da moralidade protestante à economia dos signos descrita por Baudrillard (1995[1970]) transita uma subjetividade cujo objetivo é o de auto-suficiência emocional (Lasch, 1983[1979]) aparentemente frustrada - na medida em que parece não ser capaz de proporcionar o efeito desejado - contribuindo, assim, para o contínuo estado de insatisfação do qual o sujeito contemporâneo não consegue se desvencilhar (Lasch, 1983[1979]; Lipovetsky, 1989[1983]).

Em tal contexto, a superação de parte do sofrimento humano – particularmente daquela que concerne às formas contemporâneas de agenciamento das subjetividades - está na dependência direta da capacidade do sujeito atual em transcender, ou talvez, em criar, mecanismos que façam frente às estratégias de controle hoje vigentes (Foucault, 1979[1977a]).

2.1

O consumo “purificado” dos protestantes e os sinais de persistência de uma subjetividade moderna

O individualismo foi a *Weltanschauung* (Freud, 1989[1933]) do projeto burguês. Foi através do individualismo como doutrina de valorização da ação individual que a burguesia conseguiu ao mesmo tempo levar adiante o processo de acumulação primitiva do capital e, por outro lado, disseminar lentamente suas crenças e ideais até a vitória final em fins do século XVIII.

Com a consolidação do modo de produção industrial e o advento da Revolução Francesa emergiram novos objetivos sociais vinculados não mais à conquista do poder político, mas à reprodução deste poder mediante a extensão, sobre a vida dos indivíduos, da influência econômica que desde o início da Modernidade vinha se constituindo. Para alcançar tal objetivo foram adotadas - além de estratégias coercitivas comuns à atuação institucional moderna - medidas mais “suaves”, responsáveis pela indução a formas de manifestação subjetiva de inegável serventia à reprodução das estruturas de poder vigentes. É nesse campo menos explícito das práticas de controle social que tomarão lugar os primeiros movimentos de indução às práticas de consumo.

O início desse processo se dá, mais precisamente, com a liberação dos custos (não só econômicos, como também sociais) do processo revolucionário, custos com os quais a burguesia teve de arcar por longa data, o que significou um novo alento ao processo de reprodução do capital, a partir de então livre das despesas antes comprometidas com a conquista do poder político. Antes, parte do excedente de capital gerado pela atividade econômica era destinado à manutenção do processo revolucionário até então vigente. A consequência imediata de tal liberação, portanto, foi o avanço do desenvolvimento de novas tecnologias capazes de otimizar a produção mediante a redução dos custos. Este movimento gerou, na outra ponta deste processo, o aumento dos lucros, mas também um incremento nos índices de produtividade, o qual acabou por solicitar a ampliação da capacidade de escoamento do montante da produção.

Coube, então, ao fortalecimento do comércio varejista (Sennett, 1988[1974]) viabilizar tal ampliação. O incremento dos índices de consumo foi obtido graças à associação de motivações psicológicas aos produtos destinados à aquisição. Segundo Sennett (1988[1974]), os compradores foram estimulados pelas estratégias de consumo vigentes a “revestir os objetos de significações pessoais” (p.183-184) muito distantes da função para a qual foram produzidos, tornando possível, dessa forma, o surgimento de um “código de credibilidade” (Sennett, 1988[1974], p.183-184) que passa a tornar lucrativas as iniciativas desse mesmo tipo de comércio.

Talvez seja esse o momento em que surge um ideário individualista voltado à defesa de uma dimensão de interioridade responsável pelo “sentir”, ideário individualista que, entretanto, em nada lembra a forma consagrada de

individualismo de *singleness*, representado pelos ideais que a Revolução Francesa imortalizou (Bezerra Jr., 1989; Coutinho, 2002). Essa forma de individualismo - definida por Simmel como individualismo de *uniqueness* - é menos jurídica que a modalidade de *singleness*, cujo aspecto é mais descritivo e político, devotado à defesa do direito à livre iniciativa e à igualdade dos indivíduos perante a lei. Esta última modalidade de individualismo teria, portanto, a função de marco regulatório das relações interindividuais no espaço público. O individualismo de *uniqueness*, entretanto, fomentou outras necessidades do sujeito moderno, necessidades que já não poderiam ser atendidas apenas pelo reconhecimento de sua condição de cidadão, já que o que o sujeito solicita sob sua influência é a satisfação de demandas próprias do campo da singularidade subjetiva (Bezerra Jr., 1989). O sujeito, aí, busca radicalizar o direito que acredita possuir ao pleno acesso de seus desejos. O sonho, o devaneio e a co-existência de sentimentos contrários passam a ser tolerados, mas mais do que isso, reivindicados como um direito ao exercício da própria individualidade (Bezerra Jr., 1989).

A mudança de prioridades fundada, dessa maneira, no crescente interesse pela própria interioridade subjetiva, foi outro aspecto amplamente favorável à constituição das práticas de consumo. Essa ênfase sobre a própria subjetividade - da qual o individualismo de *uniqueness* é modelo - foi o combustível necessário à produção de estratégias devotadas à expansão do comportamento consumista. Assim, ao atribuir características psicológicas aos objetos - a psicomorfização dos objetos, para Sennett (1988[1974]) - foi possível transformar o campo do consumo em referência social para a canalização de demandas subjetivas procedentes do campo das emoções. Em suma, fortalece-se uma determinada forma de manifestação subjetiva onde se procede a psicomorfização de toda a realidade concreta, procedendo, o sujeito, a uma hiperinflação de significações psicológicas que incidirá sobre tudo que houver ao seu redor, acontecimento altamente favorável a uma adesão acrítica às práticas de consumo existentes até então.

Tais evidências fazem Sennett (1988[1974]) sugerir, por outro lado, o fato de ter subsistido no século XIX uma dualidade fundamental formada, num extremo, pela insistência sobre um primado da utilidade e, no outro, pela percepção na prática de um mundo psicomorfizado. De fato, o que se pode constatar é que o apelo à utilidade se restringiu, no mais das vezes, à mera

abstração ideológica proveniente de correntes hegemônicas no pensamento econômico da época, devotadas a um utilitarismo de base (Sennett, 1988[1974]). Apesar da resistência manifestada por estas correntes em reconhecer a atribuição de aspectos psicológicos aos objetos, não se verifica nas novas formas de comercialização dos objetos, impulsionadas pela crescente sofisticação dos métodos de produção industrial, uma recuperação efetiva do apelo utilitário junto ao consumidor (Sennett, 1988[1974]). Basta observarmos as técnicas que o comércio varejista passa a utilizar visando transformar o ato de consumir em um momento único na história do sujeito, imortalizado pela posse do objeto (Sennett, 1988[1974]).

A produção de uma ampla variedade de mercadorias pela máquina, vendidas pela primeira vez numa instalação própria para o comércio de massa, a loja de departamentos, teve êxito junto ao público, não por intermédio dos apelos à utilidade ou ao preço barato, mas ao capitalizar essa mistificação [a atribuição de características psicológicas aos bens de consumo]. Mesmo quando se tornaram mais uniformes, as mercadorias humanas foram dotadas, ao serem apregoadas, de qualidades humanas, de maneira a se tornarem mistérios tentadores que tinham de ser possuídos para serem compreendidos (Sennett, 1988[1974], p.35).

A relação entre o psicomorfismo identificado por Sennett (1988[1974]), o individualismo de *uniqueness* e o incremento nos índices da atividade de consumo poderia, por outro lado, ser considerada um reflexo de um imaginário social que isola a instância econômica de outras dimensões da vida social. É só quando podemos nos dar conta do lugar que a economia ocupa neste imaginário que podemos compreender a associação entre a vontade de exercer, por direito, uma autonomia individual ao nível da singularidade subjetiva, e o aumento significativo do consumo de todo o tipo de bem. Segundo Bezerra Jr. (1989, p.230),

[a] transcendência com que a economia aparece, na consciência dos indivíduos, em função de seu descolamento de outras esferas sociais, produz, nos possuidores de mercadorias, a ilusão de serem autônomos, desobrigados de obedecer a quem quer que seja e submetidos unicamente às leis supostamente autônomas da racionalidade econômica imanente ao mercado.

Por outro lado, a defesa de uma dimensão de utilidade que seria, assim, intrínseca a todos os objetos, parece ter tirado parte de sua força do discurso que a ética protestante produziu, discurso esse responsável pelo estímulo a todo tipo de

aquisição em nome de causas sociais e comunitárias (Weber, 2006[1905]). A diferença de posicionamento de católicos e de protestantes no que tange ao dinheiro ganho com o desempenho de atividades econômicas parece representar papel relevante na importância que os protestantes atribuem a todo tipo de aquisição, assim como à função social que através dessas práticas pode ser desempenhada (Weber, 2006[1905]). Para os católicos, o lucro é razão de desconforto, enquanto que para os protestantes normalmente este elemento é sobrevalorizado, já que é encarado como expressão do desejo e da graça divinos (Weber, 2006[1905]). De acordo com o ponto de vista protestante, o lucro seria a recompensa por uma dedicação árdua e diligente ao trabalho, baseada numa *vocação* atribuída por Deus (Weber, 2006[1905]). Essa prescrição de conduta, entretanto, vai além, na medida em que postula a manutenção dessa dedicação até o fim da vida, impondo ao capitalista a obrigação de reinvestir sistematicamente na própria atividade produtiva os ganhos obtidos com a mesma. Essa positividade da figura do lucro produziu contradições internas ao processo de entronizamento dos ideais sociais propalados pela ideologia protestante: por um lado, sobraram capital e tentação - já que é sempre difícil resistir aos prazeres mundanos (Weber, 2006[1905]) - por outro, o que Weber chamou de “compulsão ascética à poupança” (Weber, 2006[1905], 124-125).

A ética protestante, portanto, viu-se obrigada a desenvolver mecanismos de controle e de interdição face às tentações comuns do “dinheiro farto”, capazes de impor forte barreira moral ao desfrute mundano, visando neutralizar o eventual poder de contaminação que tais tentações representavam à visão de mundo do ascetismo laico. Ao proceder desta maneira, a ética protestante conseguiu sustentar sua imensa influência sobre o imaginário social até o final do século XIX, beneficiada ainda pela ação de inúmeras prescrições morais do tipo “não gaste seu dinheiro com prazeres infrutíferos”, “trabalhe sempre na vocação atribuída por Deus” ou “não usufrua de maneira leviana e irresponsável de seus bens”. Segundo Weber (2006[1905], p. 123-124),

[a] verdadeira objeção moral é quanto ao afrouxamento na segurança da posse [do dinheiro], ao gozo da riqueza com o ócio conseqüente e às tentações da carne e, acima de tudo, ao desvio da busca de uma vida de retidão. (...) Não são o ócio e o prazer, mas só a atividade [produtiva, i. e, o trabalho] que serve para aumentar a glória de Deus, conforme a clara manifestação de sua vontade.

Mas qual é, afinal, a relação de todos esses dados com o primado da utilidade? Bom, em primeiro lugar, os valores morais que constituem os dogmas da cristandade referem-se a virtudes que devem ser cultivadas por aqueles que professam a fé cristã, tais como a fraternidade, a misericórdia e a solidariedade aos que sofrem. *Amar ao próximo como a ti mesmo*, nesse universo, constitui-se em referência primordial para a manifestação subjetiva. Dessa forma, a atribuição de legitimidade a um ato que é francamente secular e datado historicamente como o consumo (além de produto das demandas de um modo de produção) força necessariamente a ressignificação no imaginário social das práticas e motivações que este campo de práticas deve apresentar, para que possa enfim ser tolerado ou até mesmo estimulado no grande rol das práticas sociais modernas. Essa ressignificação, por sua vez, se dá mediante a fusão de elementos laicos e sagrados no interior dos discursos responsáveis pela regulação das práticas consumistas. O plano da transcendência, em tal contexto, se encarrega de legitimar o impulso a todo tipo de aquisição que respeite um princípio de utilidade através do qual se possa embutir significados comuns a uma moral cristã (Weber, 2006[1905]). Por outro lado, a aproximação com uma ideologia utilitarista se deve, em tais circunstâncias, à capacidade dessa ideologia de se prestar à realização da máxima cristã já mencionada, ainda que haja, em relação aos dogmas cristãos, diferenças doutrinárias fundamentais dado o caráter essencialmente laico do ascetismo que sustenta essas proposições. As aquisições, portanto, não teriam como motivação primordial o desejo individual do capitalista, mas sim a busca pela construção de uma ordem social fraterna, fundada à luz dos princípios que o Cristo consagrou.

A ética protestante, dessa maneira, impôs limites aos gastos capitalistas através de suas prescrições de conduta, contribuindo significativamente para que fossem minimizados - ou talvez administrados - os riscos inerentes à curiosidade que as múltiplas formas de prazer mundano geravam no homem moderno. Sua contribuição à construção da tremenda harmonia da "moderna ordem econômica" (Weber, 2006[1905], p.140), portanto, parece inestimável se observarmos o êxito que foi obtido pelas ações doutrinárias implementadas ao longo deste período.

Uma das formas encontradas para limitar os gastos e sustentar o vigor do investimento capitalista na modernidade pode ser constatada na citação abaixo, presente no texto de Christopher Lasch (1983[1979]), a qual ilustra um tipo de

literatura muito comum no século XIX, momento em que proliferaram referências “professorais” de sujeitos que inclusive ministravam palestras, com o objetivo de ensinar aos indivíduos a “arte” da prosperidade, sem que, para tanto, fosse necessário burlar as prescrições de conduta sugeridas pelo ascetismo laico. Tais referências tinham por função doutrinar os fiéis no respeito ao rígido código de conduta defendido por seu credo, mediante a utilização de manuais que combinavam estímulos aos ímpetos empreendedores dos novos cristãos, além de lembretes morais que elogiavam a parcimônia e a diligência no trato com as coisas do mundo (Lasch, 1983[1979]). Ainda que estes mecanismos de regulação social não fossem dotados do mesmo vigor que as estratégias de controle possuíam no século XVIII, essas “bíblias” do empreendedorismo protestante representaram o desejo do ascetismo laico de funcionar simultaneamente como elemento exclusivo de moralização social, tanto quanto de propulsão do desejo capitalista por afluência (Lasch, 1983[1979]). Segundo um dos muitos manuais produzidos ao longo do século XIX, um protestante

nunca poderá acumular grandes quantidades de bens (...) a não ser que se compenetre do branco calor do *desejo* de ter dinheiro (Napoleon Hill apud Lasch, 1983[1979], p.86).

Para Lasch (1983[1979]), a expressão “branco calor do desejo de ter dinheiro” estava irremediavelmente ligada ao ascetismo que Weber detectou no comportamento dos cristãos convertidos: a “brancura” que se possa desejar, vinculada à posse do dinheiro, exalta justamente um caráter de abnegação no trato com as coisas do mundo. A atribuição de tal qualidade porta, desta forma, o peso de uma moralidade genuinamente protestante.

Por outro lado, a coexistência de um código moral rígido, forjado sob os auspícios do ascetismo laico, e o início do que viria a ser no final do século XX a sociedade de consumo, gerou conseqüências tão importantes ao desenvolvimento desse processo que só hoje podem ser devidamente dimensionadas. O que parece ter ocorrido no período em que a sociedade de consumo ainda não havia se constituído, é que cada vez mais a esfera autonomizada da economia foi se cristalizando e perdendo o poder de influência sobre outras dimensões da realidade social (Bezerra Jr., 1989). No auge da ética protestante, os valores morais que permeavam tanto a lógica econômica quanto a vida social, de um

modo geral gozavam de um prestígio que em larga medida foi proporcionado pelo êxito dos empreendimentos capitalistas. Com a emergência do individualismo de *uniqueness*, entretanto, a ênfase sobre os valores que expressavam a preocupação com a construção de uma sociedade igualitária perde força, na exata medida em que uma outra lógica vai se tornando prioritária. Já no início do século XIX as estratégias colocadas em ação pelo comércio varejista, visando ampliar seus ganhos mediante um estímulo a todo tipo de aquisição, fizeram uso de recursos responsáveis por “espetacularizar” os produtos expostos nas vitrines (Sennett, 1988[1974]). Estes passaram a ser apresentados não mais como objetos voltados ao atendimento de necessidades específicas, dentro de uma perspectiva claramente utilitária, mas sim como objetos que estariam para além da concretude na qual o mundo real está de fato fundado.

Nas últimas décadas do século XIX, os donos de lojas de departamento começam a trabalhar mais o caráter de espetáculo de suas empresas, de maneira quase deliberada. Vitrines envidraçadas eram inseridas nos andares térreos das lojas, e o arranjo dos artigos dentro delas era feito com base no que havia de mais inusitado na loja, e não no que havia de mais comum (Sennett, 1988[1974], p.183).

De qualquer forma, ainda não é neste momento que as práticas de consumo se consolidam como lugar preferencial das trocas sociais, processo contido graças ao controle realizado pelas seitas protestantes sobre as práticas de consumo da época, especialmente em relação àqueles produtos tidos como supérfluos (Weber, 2006[1905]). Portanto, se no século XIX já podem ser identificados os primeiros movimentos de uma priorização social progressiva em relação às práticas de consumo (Sennett, 1988[1974]), prevalece entretanto, neste momento, um panorama de restrição a posturas hedonistas tais como as que hoje se verificam na sociedade de consumo. A explicação é simples: na medida em que a riqueza deveria estar a serviço do desejo divino (Weber, 2006[1905]), o desfrute hedonista e psicomórfico com o qual o consumo acenava representava uma ameaça aos interesses cristãos de uma vida regrada, baseada no comedimento em relação aos gastos.

A idéia de *confort*, em tais circunstâncias, é significativamente controlada por um paradigma de "extensão dos gastos eticamente permissíveis" (Weber, 2006[1905], p.133), impedindo que se operem desqualificações em relação ao peso que determinações de caráter moral tiveram na constituição do

comportamento público e privado nos séculos XVIII e XIX. Assim, Weber (2006[1905]) acaba vinculando a própria expansão do capitalismo a esse puritanismo ético, além de considerá-lo pilar fundamental sobre o qual se assentaria todo modo de produção industrial, tamanha a importância atribuída por ele a tais prescrições. À empresa capitalista o autor vincula um tipo de racionalidade específica que possibilita sua sobrevivência ou mesmo seu crescimento, afirmando, por fim, que só o lucro renovado pode identificar claramente o capitalismo como modelo econômico (Weber, 2006[1905]). As oportunidades fortuitas de uma atividade capitalista especulativa não definem o que Weber tenta circunscrever à influência do pensamento que subjaz às seitas protestantes.

A ganância ilimitada de ganho não se identifica, nem de longe, com o capitalismo, e menos ainda com seu "espírito". (...) O capitalismo, porém identifica-se com a busca do lucro, do lucro sempre *renovado* por meio da empresa permanente, capitalista e racional. Pois assim deve ser: numa ordem completamente capitalista da sociedade, uma empresa individual que não tirasse vantagem das oportunidades de obter lucros estaria condenada à extinção (Weber, 2006[1905], p.26).

Se Weber (2003[1995]) reconhece a importância de um caráter racional que toda atividade econômica deve possuir, para que assim seja considerada atividade capitalista *strictu sensu*, por outro lado ele vincula capacidade de reprodução dessa atividade à necessidade de uma relação fundamental com um "espírito" que lhe dê sustentação. Para o autor,

a avaliação religiosa do trabalho sistemático, incansável e contínuo na vocação secular como o mais elevado meio de ascetismo e, ao mesmo tempo, a mais segura e mais evidente prova de redenção e de genuína fé, deve ter sido a mais poderosa alavanca concebível para a expansão desta atitude diante da vida, que chamamos aqui de espírito do capitalismo (Weber, 2006[1905], p.133-134).

Desta forma, a visão de mundo protestante se constitui num racionalismo religioso favorável ao desenvolvimento de forças e relações produtivas, indispensáveis à emergência da sociedade de consumo. Estes termos, entretanto, não esgotam o repertório de fenômenos culturais que possibilitaram o surgimento do campo de práticas que o consumo abarca. Em outras palavras, tanto a defesa de um comportamento regrado, devotado ao trabalho, quanto a segunda revolução individualista (individualismo de *uniqueness*) foram decisivos à constituição deste campo de práticas. Pode-se defender, portanto, que mesmo no caso da ética

protestante um determinado tipo de consumo fôra encorajado, ainda que “protegido” por uma aura sagrada em vínculo estreito com o exercício de uma fé religiosa. Para Weber (2006[1905]),

[e]ste ascetismo secular protestante (...) teve o efeito psicológico de liberar a aquisição de bens das inibições da ética tradicional. Quebrou as amarras do impulso para a aquisição, não apenas legalizando-o, mas, (...) enfocando-o como desejado por Deus (p.132-133).

Assim, a ética protestante e o ascetismo laico que lhe corresponde são exemplos claros de como um determinado tipo de fenômeno pode alcançar relevante nível de importância no âmbito da análise de fenômenos inseridos numa temporalidade histórica específica, neste caso em particular, a Modernidade clássica. Não é necessário dizer, entretanto, que qualquer elemento primordial à análise das condições de produção de certas relações históricas, mesmo tendo sido dotado de grande força durante um determinado período, com o tempo, perde força e por fim desaparece, é substituído por outro elemento mais favorecido diante das novas condições históricas que emergem ou simplesmente se transforma. Se considerarmos, entretanto, a leitura de Richard Sennett (1988[1974]), perceberemos a condição de exceção na qual repousa a situação do ascetismo laico em relação a esse caráter típico de desgaste que os elementos históricos sofrem em função da ação do tempo.

Segundo o autor, os modos de subjetivação hegemônicos ao longo da Modernidade clássica ainda não teriam sido superados. Nas palavras de Sennett (1988[1974]), o século XIX “ainda não terminou” (p.44). Se esse olhar deve fundamentar nosso ponto de vista acerca de determinados fenômenos contemporâneos, então podemos dizer que o fenômeno atual do narcisismo² à luz dessa leitura adquire a dimensão de continuidade histórica quanto ao fortalecimento gradativo das tendências individualistas até os dias que correm. Essa construção histórica nos interessa diretamente, face ao papel preponderante que exerce na constituição do campo do consumo.

² Aqui a noção de narcisismo pode ser considerada uma extrapolação psicossociológica desenvolvida pelo campo das ciências sociais e não a formulação original procedente do campo psicanalítico, realizada fundamentalmente por filósofos, sociólogos e historiadores interessados numa possível dimensão social que esse fenômeno poderia apresentar, descolando-o, dessa forma, de seu nicho de origem estritamente clínico.

O olhar diferenciado de Sennett (1988[1974]) choca-se diretamente com a posição mais recorrente nas ciências sociais, ligada a uma defesa do caráter de ruptura dos modos de subjetivação contemporâneos em relação aos modos modernos de subjetivação. Segundo o autor, haveria mais semelhanças entre o asceta moderno protestante e o narcisista contemporâneo do que normalmente as leituras hegemônicas costumam sugerir. Seu ponto de partida, para tanto, é a análise que faz da postura que o protestante costumava adotar socialmente, via de regra alguém que exigia ser valorizado pelo contexto onde estivesse imerso. Destaca-se, aí, a rejeição do modelo ascético pregado pelo catolicismo, rejeição que é consequência direta do desejo do protestante de ser reconhecido em seus esforços para se tornar alguém melhor (Sennett, 1988[1974]). Assim, este anseio protestante estaria fundado num modelo de conduta baseado no adiamento da satisfação (Sennett, 1988[1974]). Para os protestantes, tal adiamento revelaria em primeiro plano sua força de caráter. Recusa-se, portanto, à gratificação sensual que o capitalista poderia obter na companhia de pessoas capazes de lhe proporcionar o acesso ao gozo dos prazeres mundanos (Sennett, 1988[1974]). Costa (1986[1984]) comenta o tipo de imaginário social que subjaz ao modo de subjetivação representado pelo protestante, enfatizando a tendência à discriminação dos espaços sociais de acordo com o lugar que ocupavam no espaço institucional moderno.

A sociedade patriarcal-repressiva – da poupança, do sacrifício em benefício das futuras gerações e da "dignidade do trabalho livre" – ensinava que o (...) prazer devia ser olhado com suspeita e administrado ou usufruído com parcimônia. O limiar[, por exemplo,] de transgressão sexual era extremamente baixo. A ousadia estava confinada aos bordéis e outros centros de luxúria. Ali, libertinos, mundanas, *perdulários* e devassos entregavam-se aos vícios da carne, desafiando o fogo do inferno e as doenças incuráveis (...). A morte era o futuro do prazer pecaminoso. Para evitá-la, o indivíduo aprendia a moderar (...) [o desfrute das formas de] prazer [produzidas pela Modernidade clássica] (Costa, 1986[1984], p.179-180; grifo nosso).

Sennett (1988[1974]) alega que a Weber não interessa a natureza do ascetismo, mas sim a natureza de um *ethos* secular. Quer dizer, interessa a Weber efetivamente descrever uma forma de vida a partir da análise de seus aspectos culturais e das ações que se desenvolvem no plano da imanência. A peculiaridade do olhar que lança sobre o fenômeno investigado descreve, também, o modelo de

impressão que Sennett (1988[1974]) atribui ao protestante em relação ao tipo de ascetismo normalmente defendido pelo credo católico. Segundo ele,

[u]m monge que se flagela a si mesmo diante de Deus, na privacidade de sua cela, não pensa em sua aparência diante dos outros; *seu ascetismo é o da anulação do eu*. O Calvino e o Benjamin Franklin de Weber são ascetas que desejam tornar perfeitamente claro neste mundo, que valem algo como pessoas (Sennett, 1988[1974], p.406; grifo nosso).

Mas a contribuição mais valiosa de Sennett (1988[1974]) parece ser mesmo a sugestão acerca da localização mais provável do ponto de identidade entre o narcisista contemporâneo e o asceta protestante, no caso, o exercício sistemático de investigação acerca dos próprios sentimentos que a ambos subjaz. Segundo ele, a descoberta tanto para um quanto para o outro das formas que o próprio sentir adquire ganha ares de conduta obrigatória, dedicada à validação de suas existências. A expressão mais nítida de tal necessidade é a busca, tanto num quanto no outro, “de se demonstrar que se tem um eu que vale a pena” (Sennett, 1988[1974], p.406). Esta ação camufla, entretanto, um caráter francamente defensivo (Sennett, 1988[1974]), somente interessado na projeção do domínio do eu sobre o mundo. Assim, o objetivo maior do narcisista seria impor ao mundo e às suas relações com ele a “forma” de seus sentimentos.

Transpondo o raciocínio para a realidade contemporânea, poderíamos dizer, que a aparente liberalidade que o indivíduo dos dias de hoje deixa transparecer na relação com os outros na verdade mascara o fato de que seus “escrúpulos” e o comportamento de evitação social nunca param de funcionar (Lasch, 1983[1979]). Estas expressões subjetivas têm a função de proporcionar ao narcisista a chance de manter-se “imune” a vivências interpessoais onde subsista a possibilidade concreta de um vínculo sólido, o que obrigaria o sujeito a reconhecer uma dimensão de alteridade que a presença de um outro faz surgir. Só desta forma podem se constituir relações cujo caráter transcenda à dimensão puramente especular, voltada ao reconhecimento mimético (Sodré, 2000[1987]) de um outro que se confunde com o próprio sujeito. Ao narcisista, porém, interessam apenas relações fugazes e vínculos mais fluidos, baseadas na busca de “instantânea intimidade[,] (...) sem envolvimento e sem dependência” (Lasch, 1983[1979], p.75). O mundo, para ele, exerceria apenas a função de “espelho”

onde deseja ver-se refletido, esvaziando as possibilidades de troca afetiva onde haja uma dimensão de alteridade.

Sennett (1988[1974]) sugere, ainda sustentado por Weber, que esses modos de subjetivação seriam o produto psíquico de uma articulação histórica entre o pensamento secular e as forças capitalistas. Assim, esta articulação teria gerado, na opinião de Sennett (1988[1974]), um processo de “erosão da crença na experiência externa do eu” (p.406). O contato entre tais forças favoreceu, portanto, uma tendência subjetiva voltada à hipervalorização narcísica, na medida em que conferiu um *destaque excessivo às possibilidades de ação individual*, não obstante a ênfase ascética

num sistema de valores individualistas abastardado de altruísmo (...) herdad[o] de toda a espiritualidade tradicional [i. é, protestante] (Baudrillard, 1995[1970], p.83).

Os *impulsos* ascéticos do protestante, portanto, exerceriam uma função complementar àquelas que dizem respeito à aceitação do código de conduta moral que a estes se aplica – a de autojustificação narcísica (Sennett, 1988[1974]). Assim, as teses de Sennett (1988[1974]) divergem significativamente da de outros pensadores devotados à análise de padrões subjetivos constituídos nos últimos cinquenta anos (Lipovetsky, 1989[1983]; Santos, 1995[1980]), cujo foco parece ser o conjunto de aspectos mais “aparentes” desse comportamento, tais como a fluidez, a descontração e a alta volubilidade afetiva. A defesa de Sennett, entretanto, vai na direção inversa. Segundo ele, o sujeito atual estaria muito mais inclinado a desenvolver comportamentos de “fechamento” emocional em relação às possibilidades de contato intersubjetivo do que o contrário. Como exemplo, o autor menciona a conduta que o sujeito contemporâneo costuma adotar em ambientes competitivos tais como o do mundo do trabalho, onde são exigidos recursos psicológicos que tornem possível sustentar cotidianamente e por várias horas do dia o contato com o outro. Este exemplo ilustraria, na opinião de Sennett, a relação obrigatória entre o caráter de autojustificação narcísica e o de autojustificação ascética que subjaz à manifestação subjetiva do narcisista, em estreita consonância com a defesa feita pelo ascetismo de adoção de uma atitude “econômica” por parte do sujeito em relação a sua expressão no mundo, visando, assim, favorecer a canalização das energias individuais para um comportamento

de “autopreservação”. As conseqüências dessa manobra, entretanto, não tardam a aparecer: o próprio desejo do narcisista de demonstrar habilidades no trabalho tem por função, no mais das vezes, facilitar seu retraimento em relação aos outros, caso perceba que as atividades desenvolvidas coletivamente não tenham por função última concentrar nele a atenção de todos. Em suma, seus talentos são, antes, armas a serviço de um desejo imenso de isolamento, do que propriamente recursos disponíveis à aproximação e às possibilidades relacionais. Entretanto, contrariamente ao que se pensa, o medo que o narcisista alimenta de se “expor” parece se potencializar face à sua recusa em se comprometer com interesses, projetos ou sentimentos que não digam respeito única e exclusivamente à dimensão narcísica de sua própria existência.

A partir do medo de objetivar impulsos, de produzir sinais, a pessoa constrói a sua vida expressiva de tal modo que está fadada a deixar de re-presentar aos outros aquilo que está presente em seu eu, e fadada a culpar os outros por essa falha. Apesar de tudo, eles [ou seja, os outros] podem ver que ela está sentindo, mas o próprio temor que ela tem de objetivar as suas emoções significa que eles não podem ver aquilo que ela sente. A ambigüidade emocional surge nas situações narcisísticas porque aqui a clareza é uma ameaça (Sennett, 1988[1974], p.408-409).

Dessa forma, parece que de fato existe um vínculo real entre as formas contemporâneas de subjetividade - hoje a serviço da sustentação das práticas de consumo - e os modos de subjetivação produzidos pela Modernidade clássica. A constituição do campo do consumo, em tal contexto, parece beneficiar-se do caráter que subjaz tanto ao homem moderno, quanto àquele que lhe sucede. Após emergir no cenário social apenas como um apêndice útil do código de ética protestante, o consumo ganhou força, tornando-se a forma hegemônica de exercício social entre as que vigoram na atualidade. As subjetividades modernas, por outro lado, funcionaram como ancoragens úteis a esse processo, especialmente quando enxergaram no consumo uma via privilegiada para a expressão de uma singularidade fundamental. As formas de expressão da subjetividade contemporânea, portanto, não devem ser tratadas como o resultado de uma ruptura absoluta em relação aos pressupostos que pautaram a vida do homem moderno, na medida em que parecem sustentar aspectos subjetivos forjados na época áurea da ética protestante, tais como o do comportamento de autovalorização produzido pelos indivíduos que aderiram a este credo.

2.2

O sujeito da disciplina e seu encontro com as práticas de consumo

As construções conceituais de Michel Foucault (1983[1975], 1988[1976]) nos fornecem outros elementos para pensar as formas de funcionamento da sociedade moderna e os tipos de subjetividade que dela redundaram. Por outro lado, o tipo de investigação que este autor implementa no campo das relações de poder, bem como a análise das sexualidades ocidentais, parecem úteis ao resgate de parte das condições históricas responsáveis pela emergência do campo do consumo.

No tipo de análise desenvolvido por Michel Foucault (1983[1975]) normalmente se atribui um papel secundário à individualidade moderna (pelo menos enquanto pôde prevalecer a maior eficácia dos mecanismos de controle disciplinar). Sua abordagem, dessa maneira, faz emergir no campo dos estudos históricos a possibilidade de uma leitura diferenciada do fenômeno do consumismo, desvinculada do mito da autonomia individual forjado pela filosofia política do século XVIII. O olhar que lança sobre os processos de individualização revela aspectos que interessam diretamente à investigação dos modos de funcionamento da sociedade de consumo (Foucault, 1977a). Assim, os elementos que emergem de sua análise nos permitem compreender as conseqüências subjetivas produzidas pela ação das tecnologias de poder modernas, num primeiro momento representadas pela anátomo-política dos corpos, e a seguir pelo biopoder. No caso da Modernidade em específico, o rearranjo subjetivo produzido por essas transformações redundou, como veremos adiante, na incapacidade dos mecanismos de controle em capturar, com a eficácia que em algum momento lhes foi própria, as subjetividades antes sob amplo processo de assujeitamento.

A princípio os mecanismos da sociedade disciplinar se organizaram em torno da proposição de modelos homogeneizantes de conduta, voltados à redução das diferenças. Assim, mesmo a emergência de diferenças subjetivas significativas não foi capaz de produzir “espaços de exceção” onde se garantisse o direito à livre expressão da singularidade individual. Na realidade, a ação dos mecanismos de controle disciplinar foi exatamente na direção inversa: primou pela submissão das mesmas à extração de uma produtividade fundada na constituição de múltiplas

especialidades (Foucault, 1983[1975]), constituindo-se nas maiores beneficiárias deste fenômeno no âmbito das disciplinas.

O paralelo com o *modus operandi* da sociedade de consumo é inevitável, na medida em que se evidencia grande semelhança entre os procedimentos que visavam à homogeneização das condutas num contexto de Modernidade, e os processos análogos que se desenvolvem na sociedade de consumo. Pode-se considerar que estes últimos também fazem uso de mecanismos similares de homogeneização, agora não mais devotados à submissão disciplinar dos corpos, mas sim à oferta aparentemente “ilimitada” dos mais diversos modelos de condutas e objetos disponíveis à aquisição. É desnecessário dizer que tal oferta constitui parte do conjunto atual de estratégias cuja função principal é reorganizar o campo do poder e suas práticas.

Dessa forma, nos vemos na obrigação de implementar uma investigação visando redescobrir de que forma os processos de individualização possam ter favorecido a produção de subjetividades úteis ao desenvolvimento das primeiras práticas consumistas ao longo do século XIX.

Assim é que, para Foucault (1983[1975], 1988[1976]), parte da relação existente entre os indivíduos e o mecanismo geral de funcionamento social pode ser deduzida dos efeitos que a ação de determinada tecnologia de poder constituída na Modernidade produziu. Para Foucault (1983[1975]), a recorrência necessária à multidão, como imagem indispensável ao tipo de arranjo que o poder soberano representava, passa por um processo de obsolescência progressiva, já que não se trata mais de regular existências anônimas tal como antes - quando o poder estava identificado com o corpo do rei - mas de produzir um tipo de prática discricionária cuja função principal é a de aumentar ao máximo possível os níveis de controle sobre os corpos.

Durante muito tempo a *individualidade qualquer* - a de baixo e de todo mundo – permaneceu abaixo do limite de descrição. Ser olhado, observado, contado, detalhadamente, seguido dia por dia por uma escrita ininterrupta era um privilégio. A crônica de um homem, o relato de sua vida, sua historiografia redigida no desenrolar de sua existência faziam parte dos rituais do poderio. Os procedimentos disciplinares reviram essa relação abaixando o limite da individualidade descritível e fazem dessa descrição um meio de controle e um método de dominação (Foucault, 1983[1975], p.170; grifo nosso).

Muda-se, portanto, a forma de olhar o conjunto de pessoas “sem rosto” que constituía o corpo social. A multidão, a partir de então, passa a ser vista não mais como uma massa una e indivisa. Sequer representa, a partir deste instante, um espaço de existência ou de manifestação social marcado pela fusão das múltiplas individualidades aí presentes. O que passa a subsistir, a partir de então, é apenas “uma coleção de individualidades separadas” (Foucault, 1983[1975], p.177).

A figura do indivíduo, dessa maneira, ganha proeminência em tais circunstâncias não como ícone máximo das capacidades humanas, responsável pelas grandes transformações políticas e sociais das quais seria protagonista. No interior da modalidade de poder que vigorou ao longo da Modernidade, ele seria menos o sujeito que transforma *efetivamente* o contexto social em que vive, do que o indivíduo sobre o qual se opera uma transformação subjetiva com base no uso de uma tecnologia geral de disciplinarização dos corpos, em função de interesses essencialmente produtivos. Em outras palavras, a utilização ótima desses potenciais produtivos é concretizada pela ação seja de formas microscópicas de exercício deste mesmo poder - ao qual todo o tempo o indivíduo encontra-se submetido - seja através de ações coercitivas típicas do regime disciplinar ao nível das grandes estruturas de poder.

O indivíduo incorporaria, dessa maneira, uma dimensão de assujeitamento da qual não consegue escapar, dada a generalização de uma lógica social cujas estratégias de controle transcendem a moralidades institucionais específicas. A moralidade da disciplina é antes uma moralidade do exercício: apresenta-se mais como um dispositivo de técnicas e treinamentos voltados à produção de certas condutas (Foucault, 1983[1975]), do que propriamente como um conjunto de marcações de poder cujos métodos tenham por função submeter o sujeito mediante a adoção de estratégias explícitas de coerção. Para Foucault (1983[1975]),

[o] desenvolvimento das disciplinas marca a aparição de técnicas elementares do poder que derivam de uma economia totalmente diversa: mecanismos de poder que, em vez de vir "em dedução", integram-se de dentro à eficácia produtiva dos aparelhos, ao crescimento dessa eficácia, e à utilização do que ela produz (p.192).

No cerne das disciplinas, portanto, parece subsistir uma espécie de primado da utilidade. De acordo com Foucault (1983[1975]), “[a]s disciplinas funciona[ria]m cada vez mais como técnicas que fabricam indivíduos úteis”

(p.185). Assim, o primado da utilidade estaria presente tanto na análise foucaultiana da ação disciplinar, quanto na concepção weberiana de ascetismo laico. A diferença que marca ambas as formulações, contudo, é a presença ou a ausência de um elogio ao campo da transcendência metafísica. No caso de Weber (2006[1905]), a ação dos protestantes não pode ser entendida apenas como o resultado de um pressuposto utilitarista aplicado às condutas sociais de toda natureza. Para ele, esse primado seria consequência de um tipo de relação fundado no vínculo entre uma determinada forma de conduta e benefícios *post-mortem* que podem ser obtidos com uma vida de continência e retidão. Trabalho árduo, e dedicação de boa parte do tempo à vida em comunidade, garantiriam a salvação da alma, estando no além-vida a recompensa. No caso da sociedade disciplinar, entretanto, nada escaparia ao plano da imanência. Ou seja, nem o aspecto moral, nem as injunções típicas da sociedade da produção estariam referendados por qualquer forma de ascese. O primado da utilidade, aí, seria o produto ideológico da ação que os dispositivos de poder implementam (Foucault, 1983[1975]), sem qualquer vinculação com um princípio metafísico de base. Em tais circunstâncias, os diversos tipos de coerção, as sanções disciplinares, os dispositivos de poder que têm por função convencer os indivíduos de suas obrigações sociais e das finalidades de sua existência não apelam a nenhum tipo de determinismo metafísico. Não se trata de colaborar com os dispositivos de poder para agradar a Deus e então pleitear a salvação, mas de fazer aquilo que está previsto por uma dinâmica de funcionamento social típica das disciplinas. Assim, a razão última de criação destes mecanismos estará sempre remetida à máxima obtenção de produtividade que dos corpos se possa extrair. É necessário, entretanto, ampliar a noção de produção em Foucault, fazendo-a transcender à esfera específica das relações econômicas, para que, no seu limite, encontre a noção de *poder*: ao constituírem uma inter-relação necessária no campo de estudos forjado por Foucault – o da constituição e da ação dos múltiplos dispositivos de poder na Modernidade - tais noções, então, terminam explicitando os pressupostos sobre os quais devem estar fundados os mecanismos de funcionamento da sociedade disciplinar. Em nossa opinião, esta seria a passagem do texto foucaultiano que sintetiza os objetivos sociais que fundamentam o arranjo representado pelas disciplinas:

fazer com que os efeitos desse poder social sejam levados a seu máximo de intensidade e estendidos tão longe quanto possível, sem fracasso, nem lacuna; ligar enfim esse crescimento "econômico" do poder e o rendimento dos aparelhos no interior dos quais se exerce (sejam os aparelhos pedagógicos, militares, industriais, médicos), em suma fazer crescer ao mesmo tempo a docilidade e a utilidade de todos os elementos do sistema (Foucault, 1983[1975], p.191).

Portanto, ao formular uma teoria cujo postulado central é o de que os indivíduos seriam assujeitados pela ação disciplinar, Foucault (1983[1975]) acaba por colocar em questão o mito da autonomia individual propagado no século XVIII pela filosofia política. Outro aspecto que sofre um duro golpe, do ponto de vista das concepções de Homem típicas da Modernidade, é o tipo de raciocínio teórico que estabelece uma diferenciação entre os indivíduos baseada na posse ou não de instrumentos de poder tal como ocorria no caso das sociedades de soberania. Para Foucault (1983[1975], 1988[1976]) essa separação é muito problemática, em grande medida pelo tipo de compreensão que demonstra ter em relação às mais diversas tecnologias de controle social. O poder, segundo o autor, não estaria "capturado" pelos grandes aparelhos de Estado – aos quais se atribui com frequência as formas prevalentes de sua atuação - nem manteria com os mesmos aparelhos uma relação de dependência que o obrigue, por conta disso, a se institucionalizar. Para Foucault (1988[1976]), deveríamos

ser nominalista[s]: o poder não é uma instituição nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada (p.89).

O poder, dessa forma, baseia sua operação no nível mais capilar da ampla gama de relações sociais, políticas e econômicas já constituídas. Essa capilaridade fundamental impede que subsista ao poder pretensões a uma titularidade permanente (Foucault, 1983[1975], 1988[1976]), já que o que prevalece é seu exercício funcional e não sua posse por algum domínio institucional ou por um indivíduo, tal como ocorria com o poder soberano, onde coincidiam a concretude biológica do corpo de rei e a manifestação pública desse mesmo poder.

Esse tipo de raciocínio nos obriga, portanto, a relativizar o que poderiam ser consideradas atitudes ativas ou passivas em função da incidência e do exercício específicos que concernem às múltiplas formas de poder e seus focos. Se os indivíduos são "assujeitados" pelos dispositivos de controle que se espalham por toda a sociedade disciplinar, isso implica que eles serão responsáveis pela

manifestação desse poder ao servir ora como extratores, em uma situação pontual, de toda produtividade que for possível dos corpos aí assujeitados, ora serão eles próprios o alvo dessas ações. Conclui-se, dessa maneira, que o poder em Foucault sequer tem um “rosto”. Ele não pode ser apropriado por ninguém. Nem ao menos se identifica com esse ou aquele indivíduo. Diferente do poder soberano, seu análogo na sociedade disciplinar

não é substancialmente identificado com um indivíduo que o possuiria ou que o exerceria devido a seu nascimento; ele [o poder] torna-se uma maquinaria de que ninguém é titular (Foucault, 1979[1977b], p.219).

Dessa maneira, a ausência de uma dimensão real de autonomia individual, defendida por Foucault (1983[1975]), seria responsável pela ampliação da noção de indivíduo ao contemplar duas definições aparentemente contraditórias, constituindo-se, dessa forma, tanto no resultado de fatos históricos quanto no produto da ideologia vigente no século XVIII. A definição produzida pela ideologia abrange, assim, a representação sintética de um ideal descrito pela filosofia política dos séculos XVII e XVIII – no caso, o indivíduo autônomo, livre das amarras e dos constrangimentos sociais que as formas de poder do Antigo Regime lhe impunham - sem paralelo com a realidade social vigente. A definição baseada no processo histórico, por outro lado, se constituiria, em última instância, na “realidade fabricada por uma tecnologia específica de poder” (Foucault, 1983[1975], p.172), no caso, a disciplina.

Historicamente, o processo pelo qual a burguesia se tornou no decorrer do século XVIII a classe politicamente dominante, abrigou-se atrás da instalação de um quadro jurídico explícito, codificado, formalmente igualitário, e através da organização de um regime de tipo parlamentar e representativo. *Mas o desenvolvimento e a generalização dos dispositivos disciplinares constituíram a outra vertente, obscura, desse processo.* A forma jurídica geral que garantia um sistema de direitos em princípio igualitários era sustentada por esses mecanismos miúdos, cotidianos e físicos, por todos esses sistemas de micropoder essencialmente inigualitários e assimétricos que constituem as disciplinas. *E se, de uma maneira formal, o regime representativo permite que direta ou indiretamente, com ou sem revezamento, a vontade de todos forme a instância fundamental da soberania, as disciplinas dão, na base, garantia da submissão das forças e dos corpos.* As disciplinas reais e corporais constituíram o subsolo das liberdades formais e jurídicas. (...) As "Luzes" que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas (Foucault, 1983[1975], p.194-195; grifos nossos).

Assim, o indivíduo moderno, na condição de figura central sobre o qual recaem as estratégias de assujeitamento previstas pelo funcionamento disciplinar, constitui a síntese das injunções entre os interesses da norma - cuja função era a de homogeneizar as condutas, visando dotar da maior eficácia possível os dispositivos do poder - e o estabelecimento de especialidades com o objetivo de gerar efeitos produtivos baseados na ampla gama de diferenças individuais que co-existiam no contexto moderno (Foucault, 1983[1975]).

No *História da Sexualidade* 1988[1976]), entretanto, a relação entre os processos de individualização e a constituição de mecanismos responsáveis pelo controle das condutas à luz das disciplinas apresenta um aspecto diverso do apresentado até aqui, pelo menos no que tange à possibilidade de uma captura absoluta dessas subjetividades pelos dispositivos de poder. Referimo-nos, portanto, aos métodos e técnicas (Foucault, 1988[1976]) criados a partir do século XVII - e aperfeiçoados pelos dois séculos seguintes - visando fazer o sexo “falar”. Parecia indispensável aos objetivos definidos pelos mecanismos de ação disciplinar “falar” do sexo, tornando-o assim conhecido; conferir-lhe, por fim, uma dimensão pública, menos para demarcar as fronteiras entre o lícito e o ilícito, do que para gerir suas potencialidades produtivas essenciais (Foucault, 1988[1976]). De acordo com Foucault (1988[1976]),

cumpra falar do sexo como de uma coisa que não se deve simplesmente condenar ou tolerar mas gerir, inserir em sistemas de utilidade, regular para o bem de todos, fazer funcionar segundo um padrão ótimo (p.27).

Em tais circunstâncias, os dispositivos de poder então responsáveis pelo controle da subjetividade tinham como objetivo "complementar" fazer "falar" até mesmo sentimentos difusos que pudessem, em última instância, significar um certo tipo de desejo ou anseio sexual, independente de redundarem, *a posteriori*, em experiências sexuais concretas. Segundo Foucault (1988[1976]),

[o] sexo, segundo a nova pastoral, não deve mais ser mencionado sem prudência; mas seus aspectos, suas correlações, seus efeitos devem ser seguidos até às mais finas ramificações: uma sombra num devaneio, uma imagem expulsa com demasiada lentidão, uma cumplicidade mal afastada entre a mecânica do corpo e a complacência do espírito: tudo deve ser dito (p.23).

Parece, entretanto, que as conseqüências geradas pela ação destes dispositivos foram absolutamente inesperadas. Nossa compreensão é a de que os mecanismos responsáveis pelo controle da “sexualidade banal” não foram capazes de capturar toda a subjetividade que se pressupõe presente nesse tipo de manifestação. Assim, os dispositivos de poder, ao incitarem a produção de todo tipo de discurso acerca dos sentimentos, geraram uma “inflação” emocional que por fim escapou à “excelência” de sua ação. Em uma palavra, *as características discricionárias de captação, catalogação, registro e documentação que esse poder acionava, visando assim controlar a sexualidade e seus desvios em relação à norma perdem, mediante a manifestação dessas intensidades emocionais, parte de sua eficácia.*

Essa perda seria, dessa maneira, o resultado de um fenômeno de “transbordamento” subjetivo em conseqüência da hiperestimulação provocada pela ação dos dispositivos de controle modernos. O “excesso” que esse transbordamento subjetivo representa em tal contexto, ganha relevância ao constatarmos a importância fundamental que irá exercer na promoção do consumo em pleno século XIX. A mecânica desse processo é simples: na medida em que as instâncias de controle disciplinar falharam na “captura” deste “excesso”, permitiram que se tornasse alvo de outras formas de assédio, entre elas as utilizadas pelo mercado consumidor que já no século XIX começava a se constituir. Este excesso subjetivo, portanto, *miragem dos mecanismos de controle*, extrapola à ação do poder disciplinar, acabando por se fixar no campo das práticas de consumo. Sua condição “ociosa” parece ser, dessa forma, a principal responsável pela necessidade de formas de expressão subjetiva através das quais se pudesse proceder às ancoragens necessárias.

As conseqüências desse processo são imediatas: os indivíduos, a partir de então, passam a apresentar um comportamento que aqui chamamos de *colonização do mundo dos objetos*, comportamento esse baseado na associação entre os anseios e desejos individuais, e o tratamento dispensado aos objetos de forma a funcionarem como depositários deste potencial afetivo. Na realidade, ao procederem a essa associação, acabam ficando à disposição do campo do consumo que surgia à época, bem como de suas estratégias. Já vimos que o investimento afetivo nos objetos se caracteriza pela atribuição de aspectos psicológicos aos mesmos (Sennett, 1988[1974]). É esta a mecânica deste

processo: “materializa-se” ou “corporifica-se” um determinado sentimento, embutindo-o num objeto concreto. Marx foi um dos intelectuais que no século XIX se interessaram pelo fenômeno, a que denominou de fetiche da mercadoria. Segundo o autor haveria uma dimensão fetichista ligada a toda e qualquer coisa produzida nos limites da economia capitalista, algo como que um caráter mágico atrelado aos objetos³. Sennett (1988[1974]), ao mencionar as críticas que Marx recebeu dos utilitaristas, por defender que as mercadorias no século XIX não eram mais consumidas por conta de sua utilidade, e sim pelos anseios e fantasias que suscitavam nas pessoas, termina por alegar que “a autoconsciência de Marx [acabou] perceb[endo] que as mercadorias estavam se tornando uma ‘aparência de coisas que expressa[va] a personalidade do comprador’” (Sennett, 1988[1974], p.185). Tais tendências subjetivas representam, a nosso ver, uma espécie de inflação de uma “economia dos desejos” que transcendeu, por fim, ao plano das intenções meramente sexuais.

É importante, entretanto, poder expor a dinâmica de constituição do campo do consumo fazendo uso de outra perspectiva teórica, fundada na relação entre as instâncias do prazer e do poder no âmbito da sociedade disciplinar. Assim, com base no que se pode observar desta relação, concluímos que já na origem esse processo apresenta uma relação de reforço recíproco entre as instâncias mencionadas, a qual se intensifica à medida que a segunda (o poder) reincide no esforço de se impor à primeira (o prazer), obrigando-a a revelar-se todo o tempo em suas manifestações mais elementares (Foucault, 1988[1976]). O poder tenta, dessa maneira, revelar aquilo que não pode ser revelado, já que o prazer costuma lhe escapar (Foucault, 1988[1976]) ou, em outros termos, apresentar uma funcionalidade que transcende a qualquer tentativa de captura que vise imobilizá-lo, limitando-o em suas manifestações. Segundo Foucault (1988[1976]), a própria necessidade desse prazer de escapar à ação dos mecanismos disciplinares de controle “abrsa-o” (p.45), incitando-o, inclusive, a “travestir-se” (Foucault, 1988[1976], p.45), para de fato garantir sua manifestação.

Assim, os dispositivos de poder sonham em descobrir o que torna um ato de poder de fato penetrante, o que pode tornar possível ou que técnica dará ao

³ A explicação marxista daria conta de uma inversão de valores produzida pela lógica capitalista, responsável por proceder à sobrevalorização do valor de troca dos objetos, em detrimento do valor de uso intrínseco aos mesmos.

poder a chance de olhar por dentro e “de” dentro para uma pretensa verdade do prazer (Foucault, 1988[1976]). Poder, enfim, checar sua natureza para melhor controlá-la, melhor dominá-la, melhor enquadrá-la em sua determinação de extrair dos corpos a máxima produtividade possível.

De fato, a natureza dinâmica do prazer - e a impossibilidade do poder de capturá-lo em sua “essência” fundamental (até porque o segredo desta impossibilidade reside justamente aí: na ausência de uma essência que possa ser assim significada e colocada à disposição dos interesses produtivos) - produz, na realidade, o efeito inverso: é o prazer quem acaba por imiscuir-se às instâncias do poder (Foucault, 1988[1976]), talvez não subvertendo completamente seus objetivos, mas certamente produzindo distorções desde dentro de seus mecanismos. Assim, a ação do prazer “se difund[iria] através do poder cerceador[,] (...) [o qual] fixa[ria] o prazer que acaba de desvendar” (Foucault, 1988[1976], p.45).

Assim, apesar dos dispositivos de poder serem concebidos visando alcançar a maior penetração possível na grande trama das relações sociais, permanece sempre a suspeita de que mesmo nas estruturas onde incide de maneira mais eficaz – o campo das relações econômicas, por exemplo – subsista um risco de “contaminação” pela ação das instâncias do prazer.

O consumismo nascente do século XIX pode, nesse contexto, ser considerado um exemplo das relações entre os campos do poder e do prazer em toda a sua complexidade. Se por um lado a tendência consumista do final do século pode ser considerada um dos “braços” necessários ao funcionamento dos dispositivos de poder, por outro não deixou de estar num primeiro instante a serviço de um certo tipo de prazer.

Dessa forma, consideramos ser dotada do mesmo vigor que em outros momentos históricos a relação contemporânea entre as instâncias do poder e do prazer. A atual condição que apresenta tal relação seria, por outro lado, conseqüência direta dos desenvolvimentos ocorridos na Modernidade, desenvolvimentos estes responsáveis por sua emergência. Não é sem motivo que Foucault (Foucault, 1979[1977a]) desenvolve uma análise onde atribui um sentido de continuidade histórica a essa relação, em grande medida por considerar que tais instâncias se perpetuam graças a um processo de renovação contínua dos meios que utilizam para sua manifestação. Assim, após a polêmica gerada em torno das

práticas de masturbação no século XVIII, as instâncias do poder e do prazer reciclaram-se, assumindo, em seguida, formas contemporâneas condizentes com os tipos de embate que foram produzidos na atualidade. O interesse de Foucault (Foucault, 1979[1977a]), neste contexto, seria o de elucidar, com a ajuda de fatos históricos concretos, as idas e vindas dessa relação até o momento em que esta é capturada pelas práticas de consumo.

Para alcançar tal objetivo, o autor faz confluir o foco de sua análise para a publicidade e a pornografia, campos onde, segundo ele, se manifestam formas específicas do embate contemporâneo entre as instâncias do poder e do prazer. Seu enfoque dá relevo à representação de corpo ora hegemônica, num contexto onde prevalecem as mais diversas técnicas de intervenção sobre o corpo biológico (técnicas de bronzeamento artificial, intervenções cirúrgicas de caráter estético, manipulação de componentes químicos capazes de alterar significativamente o aspecto estético geral dos indivíduos) visando alcançar, dessa maneira, as exigências impostas pelos modelos de beleza que a mídia cotidianamente consagra. Por outro lado, a escolha da pornografia e da publicidade provavelmente se deve à maior visibilidade que estes campos detêm no campo de investigação acerca das práticas de consumo, em especial pela relação direta que subsiste entre as manifestações comerciais do belo e as promessas de prazer ilimitado sugeridas pelo pornô. Quando questionado sobre a ação de ambos os campos na Contemporaneidade, se estes poderiam ser considerados formas de “recuperações do corpo” (Foucault, 1979[1977a], p.146-147) no embate com os dispositivos de poder, Foucault (Foucault, 1979[1977a]) sugere ser exatamente o inverso: o mercado consumidor e seus apelos constituiriam, na realidade, uma espécie de reinvestida dos dispositivos de poder como resposta a uma “revolta do corpo sexual” (Foucault, 1979[1977a], p.147), iniciada no instante de emergência da polêmica já mencionada sobre a masturbação infantil a mais ou menos dois séculos atrás. Os vários momentos desse embate descrevem, dessa maneira, circunstâncias favoráveis ora aos dispositivos de poder, ora à instância do prazer. A síntese que Foucault (Foucault, 1979[1977a]) nos oferece constitui-se em excelente registro da evolução que esse embate sofreu ao longo dos séculos. De acordo com sua análise,

foi instaurado sobre o corpo das crianças - através das famílias (...) um controle, uma vigilância, uma objetivação da sexualidade com uma perseguição dos corpos. *Mas a sexualidade*, tornando-se assim um objeto de preocupação e de análise, *como alvo de vigilância e de controle, produzia ao mesmo tempo a intensificação dos desejos de cada um por seu próprio corpo* (...) Como é que o poder responde? Através de uma exploração econômica (e talvez ideológica) da erotização, desde os produtos para bronzear até os filmes pornográficos. Como resposta à revolta do corpo, encontramos um novo investimento que não tem mais a forma de controle-repressão, mas de controle-estimulação: "Fique nu... mas seja magro, bonito, bronzeado!" A cada movimento de um dos dois adversários [ou seja, os dispositivos de poder e o prazer] corresponde o movimento do outro (Foucault, 1979[1977a], p.146-147).

É provável, contudo, que às formas contemporâneas elaboradas pelo poder, visando capturar o campo do prazer, se contraponham *movimentos de resistência ou de recuperações efetivas desse mesmo corpo*, o qual funcionou reiteradas vezes como vetor privilegiado de encaminhamento das demandas que a instância do prazer produziu nos últimos séculos.

Quanto ao poder, este também tomou o *corpo* como elemento estratégico às suas pretensões de controle, hoje amplamente representadas pelas práticas que a sociedade de consumo administra. Não obstante tal fato, a instância do prazer vê, no corpo, uma via privilegiada onde poderiam se constituir, da maneira mais *contudente* possível, focos consistentes de resistência às ações orquestradas hoje pelo poder.

O mais fundamental, entretanto, é que tais resistências não se confundam com "simulacros" de resistência, ou com engodos formais que no fundo só dissimulem novas estratégias de controle. Não nos deve escapar, por outro lado, o fato de que a capacidade histórica demonstrada pela instância do prazer, em resistir às formas camufladas ou explícitas habilitadas pelos mecanismos de controle, acaba reafirmando o sentido de continuidade histórica inerente a esta relação. Mediante tal constatação, só nos resta atribuir a tais instâncias a condição de "espirais perpétuas" (Foucault, 1988[1976], p.45) continuamente retroalimentadas, cujo funcionamento as torna, no limite, mecanismos (recíprocos) de intensificação (Foucault, 1988[1976]).

Prazer e poder não se anulam; não se voltam um contra o outro; seguem-se, entrelaçam-se e se relançam. Encadeiam-se através de mecanismos complexos e positivos, de excitação e incitação (Foucault, 1988[1976], p.48).

Assim, cumpre distinguir as estratégias contemporâneas de controle colocadas em marcha pelos dispositivos de poder, particularmente as que hoje se prestam a funcionar como mecanismos a serviço dos objetivos sociais do consumo sabendo, entretanto, que novas formas de resistência aparecerão, independente da eficácia que as atuais formas de controle tenham alcançado. Considerar enfim, “o indefinido da luta” (Foucault, 1979[1977a], p.147), sem cairmos, contudo, na armadilha sedutora das teleologias de todo calibre, apressadas em afirmar que este embate nunca terá um fim.