

Barreira Danziato, Leonardo José
O DISPOSITIVO DE GOZO NA SOCIEDADE DO CONTROLE
Psicologia & Sociedade, vol. 22, núm. 3, septiembre-diciembre, 2010, pp. 430-437
Associação Brasileira de Psicologia Social
Minas Gerais, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=309326440003>

O DISPOSITIVO DE GOZO NA SOCIEDADE DO CONTROLE

THE DEVICE OF ENJOYMENT IN THE SOCIETY OF CONTROL

Leonardo José Barreira Danziato
Universidade de Fortaleza, Fortaleza, Brasil

RESUMO

A partir das proposições de Foucault sobre uma mudança de dispositivos na modernidade, saindo de um “dispositivo de aliança” para um “dispositivo da sexualidade”, e levando em conta, ainda, as considerações de Deleuze sobre a contemporânea “sociedade do controle”, o autor realiza uma leitura psicanalítica dessas transformações nos processos de subjetivação modernos e contemporâneos, propondo a regência de um novo dispositivo na atualidade, que denomina de “dispositivo de gozo”. Argumenta em favor das suas leituras a capitalização do “mais-de-gozar” sugerida por Lacan, e os imperativos de gozo próprios dos nossos tempos.

Palavras-chave: gozo; dispositivo, controle.

ABSTRACT

From the propositions of Foucault on a change of devices in modernity, leaving a “alliance device” to a “sexual device”, and also taking into account the considerations of Deleuze on the contemporary “society of control,” the author presents a psychoanalytic reading of these changes in the processes of modern and contemporary subjectivation, proposing the regency of a new device today, which he called “enjoyment device.” He argues in favor of his readings the capitalization of the plus de goce suggested by Lacan, and the imperatives of enjoyment of our own times.

Keywords: enjoyment; device; control.

Em seu livro *A História da Sexualidade – A Vontade de Saber*, Michel Foucault (1988) nos indica um importante instrumento para pesarmos alguns deslocamentos genealógicos na modernidade, seus processos de subjetivação e seus consequentes efeitos de alteração do que denominamos de uma “topologia cultural de regulamentação de gozo” no ocidente.

Ele demonstra o que denomina de uma “mudança de dispositivo”, ocorrida no século XVIII, quando as relações sociais e sexuais no ocidente passaram a ser regidas não mais por um “dispositivo de aliança”, mas por um “dispositivo da sexualidade” (Foucault, 1988, p. 101). Esse novo dispositivo teria alterado sobremaneira as relações sociais e sexuais, causando uma mudança cultural significativa no mundo ocidental relativa à sua economia ético-sexual.

Esclarece que, até então, as relações entre os性os se estabeleciam a partir de uma lógica que considerava o “sistema de matrimônio, destinação e desenvolvimento dos parentescos, de transmissão dos nomes e dos bens” (Foucault, 1988, p. 100). Quer dizer: os tipos de laços sexuais e sociais estabeleciam-se numa tradição muito própria dos tempos em que o poder se exercia de forma soberana, e onde a tradição e as “relações simbólicas

de parentesco” (Lévi-Strauss, 1982) acompanhavam uma lógica geracional dos bens. Ou seja, tratava-se de um momento cultural onde uma lógica simbólica soberana, em sua função de mestria¹, ainda organizava as relações sociais e sexuais. Sobre isso, diz Foucault (1988): “o dispositivo de aliança está ordenado para uma homeostase do corpo social, a qual é sua função manter; daí seu vínculo privilegiado com o direito; daí também, o fato de o momento decisivo, para ele, ser a reprodução” (p.101). Talvez pudéssemos pensar que temos aqui uma forma de organização sociocultural tradicional sobre a qual se deitou a modernidade, com suas características de ruptura.

A partir do século XVIII, um dispositivo de sexualidade se superpõe ao dispositivo de aliança. Mesmo que tal superposição não seja total, Foucault supõe que possa “imaginar que, talvez, um dia, o substitua” (1988, p. 102). Esse novo dispositivo se caracterizaria por não se referir a um sistema de regras – próprio do dispositivo de aliança – mas a “técnicas móveis, polimorfas, conjunturais de poder” (p.101) e a priorizar as “sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões, por tênuas ou imperceptíveis que sejam” (p. 101). Nessa direção, ao contrário do dispositivo de

aliança que se ligava à economia através da circulação da transmissão e circulação das riquezas, o dispositivo da sexualidade liga-se à economia por meio do corpo, “corpo que produz e consome” (p. 101).

Seguindo a lógica da genealogia que prioriza o corpo como lugar de escritura da história, Foucault vai demonstrar que o corpo foi investido pelo dispositivo da sexualidade, “uma intensificação do corpo, à sua valorização como objeto do saber e como elemento nas relações de poder” (Foucault, 1988, p. 102). O dispositivo da sexualidade deve ser entendido nesta lógica positiva do poder, já que busca uma produção e uma proliferação dos prazeres dos corpos, através de estratégias e exames cada vez mais detalhados e do controle das populações cada vez mais global (p.101).

A família burguesa se apresenta aí como o operador e o lugar de saturação sexual por excelência do dispositivo da sexualidade; “a família é o cristal no dispositivo da sexualidade” (Foucault, 1988, p. 105), pois refrata os efeitos de sexualidade nos antigos pactos de aliança. Não por acaso, ela viria a se tornar o lugar por excelência aonde a sexualidade e sua medicalização, assim como o local aonde o “edipianismo psicanalítico” (Deleuze & Guattari, 1976), viria a montar guarda:

Os pais, os cônjuges, tornam-se, na família, os principais agentes de um dispositivo de sexualidade que no exterior se apoia nos médicos e pedagogos, mais tarde nos psiquiatras, e que, no interior, vem duplicar e logo “psicologizar” ou “psiquiatrizar” as relações de aliança. (Foucault, 1988, p. 104)

A construção do corpo moderno e a generalização do dispositivo da sexualidade, em conjunto com todo o processo de higienização e medicalização dos corpos e dos espaços públicos (Foucault, 1979), determinaram uma transformação da política numa “biopolítica”, de forma que a biologia da vida, da espécie, do corpo e do sexo entraram no campo das técnicas políticas, nos cálculos do poder (p. 133). Produz-se, ainda mais, uma relação de imanência na experiência política e subjetiva moderna entre o poder e seus efeitos sobre as intensidades corpo.

Em linhas gerais, as ideias fundamentais de Foucault indicam que, a partir do século XVII, o poder sobre a vida se desenvolveu por duas vias: uma “anátomopolítica do corpo” (Foucault, 1988, p. 131), que ele já havia desenvolvido em *Vigiar e Punir* (Foucault, 1977), que diz respeito a um tratamento do corpo como máquina, a partir dos disciplinamentos, e a extração de suas aptidões, sua utilidade e docilidade (Foucault, 1988, p. 131); e, por outro lado, uma “biopolítica da população”, centrada na ideia de um “corpo-espécie, [um] corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos” (p. 131). Nesse mesmo sentido, Foucault localiza a importância política do sexo como o que permite uma articulação

entre esses dois eixos, ou seja, a disciplina do corpo e a regulação da população: “o sexo é acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie” (p. 137).

Essa “era do biopoder” foi um elemento fundamental e indispensável para a instalação do capitalismo, pois, além de proceder a um disciplinamento do corpo produtivo, inoculando a lógica da utilidade e da docilidade, também operou através de um “investimento sobre o corpo vivo, sua valorização e a gestão distributiva de suas forças” (Foucault, 1988, p. 133). O capitalismo produz o corpo moderno, intensifica seus prazeres, valoriza sua biologia, “privatiza seus órgãos” (Deleuze & Guattari, 1976) de maneira que a vida, a espécie e o gozo do corpo passam a fazer parte das estratégias e os cálculos do poder.

Da sociedade disciplinar à sociedade do controle

Estamos assistindo na contemporaneidade uma grande assimilação da lógica capitalista e uma “intensificação e uma generalização da disciplina” (Hardt, 2000, p. 369) e da biopolítica. Esses processos foram muito bem descritos por Deleuze (1992), quando se refere à sociedade contemporânea como uma “sociedade do controle”. Nesse texto, faz uma leitura fundamental acerca das mudanças mais atuais, sugerindo que estariam vivendo um tempo que se caracteriza por uma passagem de uma sociedade “moderno-industrial”, descrita por Foucault como uma “sociedade disciplinar”, para outro tipo de sociedade, uma “sociedade do controle”. O que parece ser sugerido por esse texto de Deleuze é um deslocamento no que poderíamos denominar de uma “lógica discursivo-diagramática na cultura”, de maneira que as formas de subjetivação, seus lugares e seus efeitos de gozo ganham uma nova roupagem e um novo campo: o mercado. Por outro lado, estariam inaugurando uma nova sociedade em que o confinamento deixa de ser sua técnica principal.

Como esclarece Hardt (2000), “os muros das instituições estão desmoronando de tal maneira que as lógicas disciplinares não se tornam ineficazes, mas se encontram, antes, generalizadas como formas fluidas através de todo o campo social” (p. 357). Ou seja, o controle disciplinar, que na descrição foucaultiana caracterizava determinadas instituições com arquitetura definida pelo “panópticon” (Foucault, 1977) – as prisões, as escolas, as fábricas, as famílias, etc. –, estende-se agora por todo o tecido social, produzindo um tipo de controle mais estratégico, mas nem por isso menos intenso. Pelo contrário, a lógica da sociedade de controle aboliu os muros das instituições, mas mantém um controle ainda mais intenso, através de uma lógica de mercado que invadiu todos os espaços, sejam insti-

tucionais ou subjetivos; característica muito própria do capitalismo recente. Para Hardt (2000), na leitura que faz do texto de Deleuze, “não se pode pensar a sociedade de controle sem se pensar o mercado mundial”. E conclui que estaríamos, enfim, indo na direção do “ponto de chegada do capitalismo” (p. 372).

Lançando mão deste termo “controle”, sugerido pela primeira vez por Burroughs, Deleuze esclarece que as sociedades de controle caracterizam-se por uma implantação de uma lógica que não é mais a industrial, mas a lógica de uma “empresa”: “numa sociedade de controle a empresa substitui a fábrica, e a empresa é uma alma, um gás” (Deleuze, 1992, p. 221). O regime da empresa se estabelece em todos os níveis sociais, mesmo nas antigas instituições disciplinares, como a escola – educação – e os hospitais. Se a prisão era o modelo da sociedade disciplinar, a empresa o é da sociedade de controle. Trata-se de uma “implantação progressiva de um novo regime de dominação” (p. 225).

Para Deleuze (1992) também essa passagem deve ser entendida como uma mutação na lógica e no modo de produção capitalista. Se o capitalismo do século XIX dirigia-se para a concentração, a produção e a propriedade, atualmente ele se transformou num capitalismo de “sobre-produção” (p. 223); ou seja, já não se dirige de maneira direta para a produção de produtos, mas de serviços. A produção ficou relegada a países do terceiro mundo. O mercado prioritário é o mercado financeiro: “A família, a escola, o exército, a fábrica não são mais espaços analógicos distintos que convergiam para um proprietário, Estado ou potência privada, mas são agora figuras cifradas, deformáveis e transformáveis, de uma mesma empresa que só tem gerentes” (p. 224). Mais do que o confinamento, é o marketing o “instrumento de controle social” (p. 224).

Estamos diante da inserção de forma imanente da lógica do biopoder e da lógica capitalista no espaço social, nos corpos e nas subjetividades. A sociedade de controle é uma instalação da lógica do capital e do mercado no plano de imanência, de forma que não há mais mediação nem resistência. Sobre isso, Hardt e Negri (2001) afirmam: “A produção imanente de subjetividade na sociedade de controle corresponde à lógica axiomática do capital, e sua semelhança indica *uma nova e mais completa compatibilidade entre soberania e capital [italílico nosso]*” (pp. 352-353). Estaríamos aqui no ápice de uma lógica política-subjetivante de resignação diante da imanência do capital e de sua lógica de recuperação, em detrimento das referências simbólicas tradicionais da soberania; num fechamento autorreferencial determinante do declínio do público e um enaltecimento do privado. Não seria esse processo de instauração imanente do capital que definha a sociedade civil (pp. 350-351)?

Fica, contudo, por se interrogar sobre o que resta como resistência dessa resignação, ou, como indaga Zizek (2008), “como formular a resistência à lógica econômica da reprodução-pelo-excesso?” (p. 422). É necessário considerar esse caráter desterritorializante do capitalismo em sua “autorrevolução” constante, e como esses efeitos de “excesso” e “excedente” estabelecem uma lógica da fuga e da recuperação, própria da sua dinâmica como uma “máquina simbólico-econômica neutra” (p. 418). Se, por um lado, encontramos uma resignação delatada pelos “sintomas sociais” muito próprios dessa biopolítica contemporânea – cujo representante mais cioso é o “adicto” –, por outro, é preciso considerar tanto o efeito de resistência do sintoma como aquilo que diz que algo não anda bem (Lacan, 1968-69/2004)². Considerar os sintomas sociais em seus aspectos de resistência, contudo, não parece ser suficiente, pois indicaria apenas uma dimensão de um “sintoma mórbido”, e não a “chance de uma nova saúde” (Zourabichvilli, 2000, p. 353). É preciso levar em conta as consequências dessa desterritorialização na produção do novo, ou de “buracos” no real (Lacan, 1974-75/2002)³. Deixemos esse ponto para uma articulação possível com os paradoxos do gozo.

É preciso considerar, contudo, que a passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle não implica o fim da disciplina, mas no seu exercício imanente, autorreferido: “o exercício imanente da disciplina – isto é, a autodisciplina dos sujeitos, os murmúrios incessantes da lógica disciplinar dentro das próprias subjetividades – é estendido ainda mais genericamente na sociedade de controle” (Hardt & Negri, 2001, p. 352).

Caberia dizer aqui, apenas como um parêntese, que os “ofícios impossíveis” de Freud (1937/1975) parecem tomar uma outra feição, afetados pela assimilação generalizada da lógica empresarial nas sociedades de controle. A política e a educação já se tornaram peças publicitárias. As grandes campanhas políticas em que o marketing é um fator decisivo, assim como as grandes escolas e universidades privadas, que – pelo menos no Brasil – concorrem arduamente pelo acesso dos estudantes, parecem comprovar a assimilação dessa lógica.

Do mesmo modo, estamos diante também de uma mercatilização e de um esvaziamento do sagrado, em que as seitas “empresariadas” usam das estratégias de marketing e de vendas para manipular e extraírem os “novos dízimos” dos seus fiéis. Isso certamente se aproxima do que Melman nomeia de um esvaziamento do Outro e que Zizek chama de uma espetacularização do real (Zizek, 2003, p. 39). Estaríamos, então, diante do fim dos impossíveis freudianos? Certamente que não, pois mesmo essa instalação do controle e da biopolítica não poderia se realizar sem seus “furos”, se considerarmos o gozo como o que escapa a qualquer apreensão discursiva

ou significante; pois não é mesmo o gozo “aquilo que não serve para nada” (Lacan, 1992).

Deixemos, contudo, uma tarefa e uma interrogação: até que ponto a psicanálise vai resistir a se deixar submeter a uma lógica empresarial? Ou, por outra, de qual maneira ela compactua com o mercado universitário do saber e seus efeitos de subjetivação, assim como com a nova lógica capitalista sustentada pelo marketing? Seria ela o último reduto onde não reina a lógica da “recuperação do mais-de-gozar” (Lacan, 1968-69/2004)? O último refúgio do sujeito⁴? Quais os efeitos dessas novas configurações topológicas para o futuro da psicanálise: encontrariamos aí uma boa referência para explicar a “crise da psicanálise”? Seria o primeiro anúncio do seu fim, não exatamente por conta do “triunfo da religião” (Lacan, 2005), como sugeriu Lacan, mas pelo “triunfo do capitalismo”? A psicanálise estaria se adequando a essa lógica imanente do capitalismo contemporâneo – o que, do nosso ponto de vista, poderia determinar, do mesmo modo, o seu fim? Ou, por outra, estaria produzindo instrumentos conceituais que possibilitam uma interrogação de sua prática e de sua função política?

O dispositivo do gozo

Essas proposições que repassamos de forma rápida possibilitam-nos uma leitura dos deslocamentos históricos e genealógicos fundamentais para a constituição dos processos de subjetivação contemporâneos. A partir daí, vamos agora acrescentar nossas contribuições sobre o tema.

Lendo Foucault, podemos ousar dizer que teria havido nessa passagem de dispositivo e nesse investimento político do corpo uma alteração na relação específica do sujeito com o corpo e com o sexo, e que isso ocasionou efeitos de várias ordens para uma “economia de gozo” do sujeito; efeitos inclusive paradoxais, do ponto de vista dos cálculos do poder: contra-efeitos do corpo ao investimento do poder.

Entendemos que essa precisa descrição de Foucault poderia ter mais um capítulo, porque os efeitos que essa mudança de dispositivo produziu para as subjetividades modernas e contemporâneas talvez só agora estejam se manifestando numa intensidade até então não observada. É possível imaginar que aquela substituição referida por Foucault, ao dizer que um dia o dispositivo da sexualidade viria substituir completamente o dispositivo de aliança, que ainda sobrevivia paralelamente, esteja ocorrendo nesse tempo que se denominou de pós-modernidade? Se no dispositivo da sexualidade ainda permanecia algum traço tradicional do dispositivo de aliança, vivemos agora um momento das intensificações dessas sensações do corpo, uma autorização global dos “gozos do corpo”, e uma maciça “capitalização do mais-de-gozar” (Lacan, 1968-69/2004).

Lembro que Lacan considerou os efeitos do capitalismo pela via do gozo, especificamente, do mais-de-gozar. Em um determinado momento de sua obra, ele tratou a questão do gozo a partir de uma equivalência entre o “mais-de-gozar” e a noção de “mais-valia” (Lacan, 1968-69/2004). Demonstra ali, a partir da topologia dos discursos (Lacan, 1992), que o “mais-de-gozar” é um resto de toda operação de linguagem, e que ele nomeou como um gozo do objeto pequeno *a*. Esse resto é o que se renuncia na relação estrutural do sujeito com a linguagem. Nessa topologia dos discursos sempre há uma impossibilidade e uma impotência – um “inegendorado” – próprias da relação do simbólico com o real, ou do saber com a verdade, ou do gozo com o saber. Não há acesso total e pleno a um lugar do real, que é o lugar da verdade. Sempre se daria uma perda, um resto, na lógica dos “discursos radicais”; o sujeito estaria submetido a uma impossibilidade de acesso direto aos objetos – e vemos aqui um retorno dos “impossíveis freudianos”.

A mais-valia, portanto, é o que sempre resta como um mais-de-gozar, aquilo que o mestre impõe ao trabalhador que ele produza. Lacan chega a afirmar que, na lógica de um capitalismo inicial, a mais-valia se apresentava como uma impossibilidade de gozo, no sentido de que ninguém gozava, nem o trabalhador, nem o capitalista, porque este último não “torrava” seu lucro, mas reinvestia em seu negócio. Dessa forma, pelo menos em um primeiro momento do capitalismo nascente, o capitalista também não gozaria da mais-valia, ao contrário do que supõe o trabalhador (Lacan, 1968-69/2004).

Ocorre que, como lembra Chemama (2002) – mas também Deleuze (1992) –, as modificações do capitalismo na contemporaneidade produziram algo diferente, ao criar um mercado financeiro que faz do lucro o próprio objeto. Dessa forma, o lucro ou a mais-valia

não é mais aquela parte do valor subtraída à produção e que deveria ser reinvestida o mais depressa possível. Ele constitui o que determina a produção e a troca, agora de uma maneira franca, sem nenhuma referência as aspirações efetivas dos homens concretos aos quais se destina supostamente o objeto produzido (Chemama, 2002, p. 260).

O capitalista, aqui, goza da mais-valia.

Vimos como Deleuze sinaliza para a prioridade das sociedades de controle do mercado financeiro em detrimento da produção; quer dizer: funda-se um mercado em que a lógica da “quantidade de uma axiomática abstrata” (Deleuze, 1992) triunfa; não há retorno “às aspirações efetivas dos homens concretos” (Chemama, 2002, p. 260). O dinheiro e a propriedade se modificam, a riqueza se torna imaterial, transforma-se em comunicação, informação e redes afetivas (Hardt & Negri,

2001, p. 179). Estabelece-se, aqui, uma “libertinagem dos fluxos improdutivos do capital financeiro” (Orlandi, 2002, p. 227), de maneira que fragiliza o processo produtivo, potencializando a “corrupção”⁵ e intensificando os dispositivos de controle.

O capitalista contemporâneo, portanto, tem acesso tanto ao objeto em sua lógica do consumo como ao gozo com a mais-valia, na forma do lucro no mercado financeiro. Como vimos, o capitalismo contemporâneo transforma o que deveria ser uma impossibilidade e uma renúncia do gozo numa possível recuperação, pelas ofertas dos objetos concretos – imaginários na descrição de Lacan. Mais do que isso, ele dissolve o reinvestimento simbólico da mais-valia no laço social, que ainda restava nas origens do capitalismo. O que se observa agora é um reinvestimento na lógica abstrata do mercado financeiro, cujo fantasma opera com a função declarada da recuperação do mais-de-gozar.

Diante disso, interrogo: não poderíamos pensar que as transformações contemporâneas caracterizariam uma nova substituição – ainda que não integral (até quando?) – do dispositivo da sexualidade por um outro, que vamos sugerir ser nomeado de um “dispositivo de gozo”? Não poderíamos pensar que talvez estejamos vivendo, enfim, uma liquidação definitiva do dispositivo de aliança que ainda sobrevivia dormente, inconsciente, no dispositivo da sexualidade,⁶ e que tal liquidação estaria produzindo efeitos inesperados nas subjetividades e numa “economia subjetiva de gozo” dos sujeitos? Não poderíamos, enfim, ver aí uma ligação desse dispositivo de gozo com a lógica subjetiva do mercado globalizado, cujas fronteiras, não só geográficas, mas também simbólicas e éticas, foram enormemente ultrapassadas?

O capitalismo triunfante das sociedades de controle estabeleceu uma estratégia de cálculo e de reinscrição curiosa e paradoxal, cujo funcionamento implica uma intensificação pela disjunção e uma capitalização pela reterritorialização dos fluxos desejantes e das intensidades corpóreas, na forma de gozos objetais. Ele torna imanente a lógica de recuperação do mais-de-gozar, própria do mercado, de maneira que o que se torna objeto do poder contemporâneo não é mais unicamente a vida e a espécie, que caracterizavam o biopoder foucaultiano, mas o gozo, como aquilo a que as operações de recuperação do capitalismo e do marketing se dirigem.

Há uma extensão do biopoder e da biopolítica para a manipulação mercadológica do mais-de-gozar. O que se controla não é mais unicamente a população, a vida, a natalidade, os traços genéticos da espécie, o funcionamento orgânico do corpo e sua saúde dietética, mas também o que se pode retirar de gozo do corpo, o que pode se intensificar até o ponto de esmorecimento do real do corpo, para daí reativá-lo com as tecnologias de restauração as mais variadas.

Como vimos através das considerações de Foucault (1988), mas também das leituras de Hardt e Negri (2001) – e poderíamos acrescentar a esses autores Agamben (2002) –, o biopoder foi e é fundamental para a sustentação da soberania dos Estados-Nação, pois através dele se constituíram suas tecnologias e políticas de gestão. No momento em que se vê dissolverem-se a soberania, os limites e fronteiras dos Estados-Nação, em função da imanentização da lógica do capital e do mercado em escala mundial e triunfante, parecem emergir um novo dispositivo, novas estratégias e rearranjos de poder que poderiam caracterizar o que estamos denominando como um dispositivo de gozo e um “mais-de-poder”.

A descrição da sociedade de controle parece esclarecer uma mudança diagramática na cultura, e busca descrever o tipo de dispositivo que a sustenta. Pois bem, buscando contribuir com esse entendimento, estamos sugerindo que é um dispositivo de gozo que sustenta o diagrama (Foucault, 1977) do controle. A sociedade de controle se sustenta por um dispositivo que não se encaixa mais completamente na lógica foucaultiana do dispositivo da sexualidade; porque não é mais unicamente o sexo que é reivindicado, mas o gozo. A sexualidade, sua intensificação e seu controle se mantêm, ainda, como formas de exercício do poder, mas não se vê mais uma reivindicação explícita pelas liberdades do sexo. O “produtor-disciplinado” (Sibilia, 2002, p. 30) reivindicava politicamente o sexo através do corpo biopolítico; atualmente, o “consumidor-controlado” (p. 30) não realiza prioritariamente sua reivindicação pelo corpo, usando-o como um palco de resistência e lutas pelas liberdades sexuais; isso ele já conseguiu. O que sustenta sua demanda não é mais unicamente o sexo, mas o gozo, ou melhor, uma exigência em lograr, no campo do Outro-Mercado, uma recuperação do mais-de-gozar. Não importa se há uma atividade sexual – no sentido do gozo fálico –, contanto que haja gozo. Se na nossa cultura em algum momento houve uma predominância do gozo fálico por sobre os gozos oriciais parciais do corpo, foi exatamente isso que a “intensificação e capitalização dos prazeres” foucaultianas vieram demonstrar: sua crescente dissolução. A sexualidade, portanto, se desloca de sua centralidade como dispositivo subjetivante da sociedade disciplinar, dando espaço para outros fluxos, outras formas de subjetivação. Esse lugar central parece ter sido assumido por um “dispositivo de gozo”.

Encontramos em um artigo de Cardoso Jr. (2002) uma importante contribuição para nossas proposições, quando afirma que:

A relação entre o corpo e o poder, numa sociedade de controle, não passa, como numa sociedade disciplinar, pela moldagem que as estratégias de poder aplicam

sobre os processos de subjetivação. Sendo assim, pode-se afirmar que a subjetivação de controle dispensa a centralidade de um dispositivo de sexualidade. Ou melhor, pode-se dizer que a sexualidade é um dado, entre outros, para o controle da subjetivação, não o seu centro... (p. 195)

Se a “réplica política” (Foucault, 1988) ao dispositivo disciplinar da sexualidade e a correspondente intensificação dos prazeres do corpo foi a revolta do corpo sexual, sua erotização excessiva e a reivindicação dos prazeres do corpo, no dispositivo de gozo a réplica política é um revolta do corpo-gozoso, um descontrole dos limites corporais e da prudência com o gozo, estabelecendo uma relação de adição, em que o objeto *a*, imaginizado na forma de um produto, é o que comanda a subjetividade do sujeito (*a* → \$).

Talvez estejamos diante do que preocupava Melman, ou seja, uma “dessexualização” do inconsciente, em função de uma “liquidação da instância fálica” (Melman, 2003, p. 26), uma eliminação do sexo e, consequentemente, da divisão subjetiva. Segundo o seu diagnóstico, o gozo sexual não é mais o gozo que organiza os outros gozos oriciais do corpo (p. 29). Estamos passando por uma destituição do gozo fálico em função da prevalência dos gozos fabricados e artificiais (p. 32). Por isso mesmo não nos parece se tratar, como formula Melman, de uma “perversão generalizada”, mas de uma homogeneização, uma “equalização dos gozos, doravante acessíveis a todos” (p. 111), como ele mesmo vem a afirmar.

Parece-nos se tratar, portanto, de um outro dispositivo que rege as relações sociais e sexuais, e que não se interessa muito mais pela instância fálica e sexual, já que essa não ocupa mais um lugar de dominância na regência cultural e simbólica dos gozos. Para esse novo dispositivo, um novo corpo, que não se encaixa completamente no corpo dócil e útil do diagrama disciplinar, mas um corpo plástico⁷, imaginário, cujo real está quase completamente encoberto, não só pelos objetos, mas também pelas tecnologias de “plastificação” do real do corpo, pelos saberes e práticas de intervenção no real em busca de uma melhoria da imagem ideal, inaugurando um “homem pós-biológico” (Sibilia, 2002, p. 13).

O real do corpo e da morte passam a ser tratados de outra forma, diferente do corpo produtivo, corpo-máquina da era industrial-disciplinar. O corpo narcísico-plástico é um corpo “céreo”, onde as impossibilidades determinadas pelos limites reais do corpo foram ultrapassadas pelas intervenções terapêuticas no real do corpo, tais como: as lipoaspirações, as cirurgias bariátricas, as próteses de silicone, as cirurgias transexuais, as alterações plásticas as mais diversas. Essas intervenções alteraram uma configuração do enodamento do real do corpo com o simbólico e o imaginário. As bordas do real do sexo e da morte foram plastificadas; as imposições

do real do corpo e do “sexo real” tornaram-se ultrapassáveis pelas cirurgias, hormônios e outras tecnologias da medicina atual. Essa ultrapassagem pode conferir ao sujeito uma impressão de potência – ou de “mania” – diante do real, que, no caso do seu fracasso, produz um efeito depressivo extremamente danoso ao sujeito⁸.

O “sujeito capitalista” não se submete mais de forma tranquila ou simbólica aos limites do real do corpo. A oferta dessas “próteses do real” anima o sujeito a delas fazer uso de maneira a expandir as fronteiras do real do corpo. Mas, como “o real sempre retorna no mesmo lugar”⁹, ou seja, no corpo – *en corps* –, o fracasso dessa expansão não pode produzir senão subjetividades deprimidas. Se o gozo, enquanto estrutural, expandiu os limites do corpo humano para além das fronteiras da biologia, ele agora se vê retesado ao ponto de uma ruptura, como efeito de uma demanda sempre crescente de gozo apresentada pelo campo mercadológico do Outro em nossa sociedade de controle.

Para um mais-de-gozar, um mais-de-poder...

Obviamente que temos que considerar que estamos diante das consequências as mais radicais de um funcionamento biopolítico do mundo contemporâneo, de maneira que as minúcias do corpo não só foram intensificadas no sentido de uma utilidade e uma docilidade, mas também capitalizadas em suas intensidades e em seus excessos.

Se há um biopoder que na modernidade politiza o corpo, a espécie, a vida, enfim, na contemporaneidade temos uma nova versão desse poder que capitaliza os excessos e controla o mais-de-gozar, e que também se configura como a produção de um excesso do poder, um “mais-de-poder” que esvazia o sujeito de sua subjetividade e do seu inconsciente. Se o mais-de-gozar é um resto, que se apresenta como um efeito de uma operação de perda, como um “efeito colateral” de uma escolha e um imperativo de submissão do sujeito à lógica da ordem da linguagem, que demonstra a inadequação radical do sujeito a qualquer ordem, ainda assim, e exatamente por isso, o capitalismo contemporâneo inventa uma variante do biopoder, que denominamos de “mais-de-poder”, que busca recuperar na forma de uma capitalização, contabilização e mercantilização do mais-de-gozar. Como confirma Zizek (2008):

O que temos hoje não é tanto uma política da *jouissance*, mas de maneira mais precisa, a regulação (administração) da *jouissance*, que é *stricto sensu* pós-política. A *jouissance* em si é ilimitada, o excesso obscuro do inominável, e a questão é regular esse excesso. (p. 409)

O funcionamento e os objetivos do mais-de-poder não se inserem na lógica estrita do biopoder, no sentido do

controle da vida, do corpo e da espécie, fundamentando e produzindo políticas públicas do Estado. O mais-de-poder é um poder do capitalismo contemporâneo do controle, numa época em que o próprio Estado se tornou empresa, e a política uma peça publicitária; ele não planeja políticas públicas, mas estratégias de marketing. Ele visa às intensidades, desterritorializando o corpo e oferecendo reterritorializações imaginárias e mercadológicas.

Trata-se, portanto, de um poder que não opera por interdições ou proibições, mas por um imperativo de gozo, sustentado pelo oferecimento do mercado; quer dizer: há um lugar onde esse gozo pode ser gozado. Por isso seus efeitos não se apresentam como um caos de gozo, ou uma libertinagem que comprometeria as normas morais da sociedade, como já se tinha previsto como uma ladinha moral diante dos efeitos do capitalismo. O caos não interessa ao capitalismo, mas um “gozo controlado”, inserido no laço social; intensificado em sua origem, no corpo, ele ganha imediatamente um poder que o controla e recupera: o mais-de-poder. Ele pode ser resumido na interrogação de Zizek (2008): “o que acontece quando o sistema não exclui mais o excesso, mas postula-o diretamente como força propulsora – como acontece com o capitalismo que só pode se reproduzir pela auto-revolução constante, pela superação constante do próprio limite?”(p. 419).

Obviamente que essas operações de intensificação, controle e recuperação não se fazem sem efeitos colaterais e sintomáticos, que se apresentam como esses fenômenos clínicos e sociais com os quais nos deparamos em nossas práticas: as novas formas clínicas, as subjetividades adictas, toxicomanas, depressivas, em que a “consistência imaginária” (Lacan, 1974-75/2002) do corpo está afetada, onde a “ex-sistência” no simbólico parece anulada, e os “buracos do real” plastificados ou obturados¹⁰.

Podemos concluir, então, que a contemporaneidade parece ter elevado o gozo à condição de operador político, capitalizando um mais-de-gozar e constituindo um mais-de-poder que o politiza, mesmo que paradoxalmente o despolitizando. Esse parece ser o grande paradoxo político da pós-modernidade: em sua aparência de despolitação liberal, ela politiza tudo, de forma imanente, mas muito especialmente a dimensão do gozo.

Se o gozo pode ser concebido como aquilo que escapa sempre a uma lógica da recuperação do poder, é preciso buscar nossos refúgios diante dessa contradição política da vida nua, do corpo, do real e do gozo. Como afirma Zizek, “o resultado último da subjetivação global não é o desaparecimento da ‘realidade objetiva’, mas o desaparecimento de nossa própria subjetividade, que se transforma num capricho fútil, enquanto a realidade social continua seu curso” (Zizek, 2003, p. 105).

Se o gozo pode ser concebido como o campo do humano, é porque ele demarca o caráter trágico

e paradoxal do sujeito, pois é pela mesma via – a do gozo – por onde o sujeito pode “escolher” se mortificar, mas também livrar-se das injunções morais e políticas, autorizando um gozo com seu desejo e produzindo sua singularidade. É preciso considerar, contudo, que o desejo não é uma questão privada, mas uma autorização à subversão, que não passa nem pela submissão, nem pela “covardia moral”, nem pela perversão, mas pela sustentação de uma diferença, que o outro, o sexo, o corpo e o gozo impõem àqueles que não temem o traumatismo d’avida e d’amorte (Lacan, 1974-75/2002).

É preciso lançar uma interrogação sobre o que pode ser feito diante da constatação desse “labirinto que acaba por capturar até mesmo a mais fugaz respiração de um eu dormente ou estagnado numa atmosfera de ar condicionado?” (Orlandi, 2002, p. 219).

Como estamos propondo, a via que nos parece mais lúcida quanto a esses riscos é a via do paradoxo, que sugerimos ser retomada como os “paradoxos do gozo”, ou seja, os efeitos inesperados de escape, de fuga, os restos, o “incontrolável” (Orlandi, 2002, p. 229), que ao mesmo tempo em que acusa os furos do poder e do saber, desmontando suas estratégias e os seus cálculos, é através dele que se reiniciam novos jogos de saber e poder e, consequentemente, novas linhas de fuga.

Esses movimentos de subjetivação engendram um paradoxo que se dirige para os efeitos de desconstrução que esses processos podem constituir. Trata-se desse movimento constante de captura e desmonte que as relações entre o poder e o gozo parecem repetir.

Notas

¹ Estamos aqui nos referindo também à ideia de uma função de mestria que acompanha a topologia lacaniana dos quatro discursos (Lacan, 1992).

² Lacan, J. (2004). *De um Outro ao outro* (Seminário, 16). Publicação interna do Centro de Estudos Freudianos do Recife (CEF - Recife). (Original publicado em 1968-69)

³ Lacan, J. (2002). RSI. Version Crítica (Seminário, 22). Publicación para Circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Mimeografada. (Original publicado em 1974-75)

⁴ Melman afirma: “Diante do progresso notável da ciência, a existência do inconsciente é um refúgio para a humanidade” (Melman, 2003, p. 131), querendo dizer com isso que, diante da “foraclusão” do sujeito em sua singularidade que o discurso científico e o capitalismo estabelecem, o inconsciente, enquanto o espaço de singularidade, constitui-se como um refúgio.

⁵ Remetemos ao importante comentário de Orlandi sobre o tema (Orlandi, 2002, pp. 228-230), assim como ao texto de Hardt (2000), onde afirma ser a corrupção o traço característico da sociedade do controle.

⁶ Não encontrariamo, neste ponto, uma via importante de consideração das críticas foucaultianas à psicanálise? Referimo-nos à crítica desenvolvida na *História da Sexualidade*

- dade (1988) – assim como com Deleuze e Guattari (1976) no *Anti-édipo* – dirigida à lógica familialista, ou de aliança com a qual Freud considerou a cultura, em textos como “Totem e Tabu”. É como se Foucault percebesse que Freud funcionava já num dispositivo da sexualidade, mas, genealogicamente inconsciente dessa substituição de dispositivos, ainda referia-se aos indivíduos “nascidos” em um dispositivo de aliança. Talvez tenhamos aí uma localização histórica da obra de Freud e seus limites genealógicos. Ou, ainda, seria preciso pensar se o inconsciente freudiano e o complexo de Édipo não se sustentavam numa nostalgia pelo dispositivo de aliança. Nesse sentido, seria importante observar as diferenças e avanços que a obra de Lacan (1988) produziu para o conceito de inconsciente.
- ⁷ Não utilizamos o termo plástico no sentido unicamente estético, mas concretamente fazendo referência ao plástico como matéria fundamental da pós-modernidade.
- ⁸ É o que se constata com a “pandemia” de depressão na atualidade, e os casos de suicídio decorrentes do fracasso dessas intervenções cirúrgicas, como, por exemplo, as cirurgias bariátricas.
- ⁹ Trata-se de uma frase “fórmula” de Lacan, que se repete em vários pontos do seu ensino. Ver Lacan, 1988, 1992, 2002, 2004, entre outros.
- ¹⁰ Lacan, no seminário RSI, trabalha com três dimensões: a “consistência” do imaginário, a “ex-sistência” no “simbólico” e o buraco do real. Usa essa terminologia para esclarecer os efeitos do endamento borromeano nas três dimensões. In Lacan, J. (2002). RSI. Versión Crítica (Seminário, 22). Publicación para Circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Mimeografada. (Original publicado em 1974-75)
- Freud, S. (1975). Análise terminável e interminável. In *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 23, pp. 239-287). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1937)
- Hardt, M. (2000). A sociedade mundial de controle. In E. Aliez (Org.), *Gilles Deleuze: uma vida filosófica* (pp. 357-372). São Paulo: Editora 34.
- Hardt, M. & Negri, A. (2001). *Império*. Rio de Janeiro: Record.
- Lacan, J. (1988). *O Seminário, Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1992). *O Seminário, Livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2005). *O triunfo da religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lévi-Strauss, C. (1982). *As estruturas elementares de parentesco*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Melma, C. (2003). *O homem sem gravidade. Gozar a qualquer preço*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Orlandi, L. B. L. (2002). Que estamos ajudando a fazer de nós mesmos? In M. Rage, L. B. L. Orlandi, & A. Veiga-Neto (Orgs.), *Imagens de Foucault e Deleuze. Ressonâncias Nietzscheanas* (pp. 217-238). Rio de Janeiro: DP&A.
- Sibilia, P. (2002). *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Zizek, S. (2003). *Bem-vindo ao deserto do real*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Zizek, S. (2008). *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Zourabichvili, F. (2000). Deleuze e o possível (Sobre o involuntarismo na política). In E. Aliez (Org.), *Gilles Deleuze: uma vida filosófica* (pp. 333-355). São Paulo: Ed. 34.

Recebido em: 15/02/2009

Revisão em: 19/09/2009

Aceite em: 26/06/2010

Referências

- Agamben, G. (2002). *Poder soberano e a vida nua*. São Paulo: Ed. 34.
- Cardoso Jr., H. R. (2002). Foucault e Deleuze em co-participação no plano conceitual. In M. Rage, L. B. L. Orlandi, & A. Veiga-Neto (Orgs.), *Imagens de Foucault e Deleuze. Ressonâncias Nietzscheanas* (pp. 185-197). Rio de Janeiro: DP&A.
- Chemama, R. (2002). *Elementos lacanianos para uma psicanálise do cotidiano*. Porto Alegre: CMC Editora.
- Deleuze, G. (1992). A sociedade de controle. In G. Deleuze, *Conversações* (pp. 219-226). São Paulo: Ed. 34.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1976). *O anti-édipo – capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Imago.
- Foucault, M. (1977). *Vigiar e punir*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Foucault, M. (1979). O nascimento da medicina social. In M. Foucault, *Microfísica do poder* (pp. 15-37). Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M. (1988). *A história da sexualidade I – a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.

Leonardo José Barreira Danziato é Graduado em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará com formação em Psicanálise; Mestre e Doutor em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará; Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade de Fortaleza (UNIFOR). Endereço: Rua Álvaro Correia, 455 ap. 801 Malta. Bairro Varjota. Fortaleza/CE, Brasil. CEP 60165-230. Email: leonardodanzianto@unifor.br

Como citar:

Danziato, L. J. B. (2010). O dispositivo de gozo na sociedade do controle. *Psicologia & Sociedade*, 22(3), 430-437.