

## 1. A ascensão do *Homo sentimentalis*

TRADICIONALMENTE, OS SOCIÓLOGOS têm concebido a modernidade em termos do advento do capitalismo, da ascensão das instituições políticas democráticas ou da força moral da ideia de individualismo, porém dão pouca atenção ao fato de que, paralelamente aos conhecidos conceitos de mais-valia, exploração, racionalização, mal-estar ou divisão do trabalho, a maioria das grandes narrativas sociológicas da modernidade conteve, em tom menor, uma outra história: as descrições ou os relatos do advento da modernidade em termos dos afetos. Para citar alguns exemplos flagrantes, mas aparentemente triviais, a ética protestante de Weber contém em seu núcleo uma tese sobre o papel dos sentimentos na ação econômica, pois é a angústia provocada por uma divindade imperscrutável que se encontra no cerne da atividade frenética do empresário capitalista.<sup>1</sup> A alienação de Marx – que foi central para explicar a relação do trabalhador com o processo e o produto do trabalho – teve fortes implicações afetivas, como quando ele, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, discutiu o trabalho alienado como uma perda da realidade: em suas palavras, uma perda do vínculo com o objeto.<sup>2</sup> Quando a “alienação” de Marx foi apropriada – e distorcida – pela cultura popular, isso se deu sobretudo por suas implicações afetivas: a modernidade e o capitalismo eram

alienantes no sentido de criarem uma forma de embotamento afetivo que separava as pessoas umas das outras, de suas comunidades e de seu próprio eu profundo. Ou podemos ainda evocar a famosa descrição da Metr pole feita por Simmel, com sua exposi o sobre a vida afetiva. Para Simmel, a vida urbana cria um fluxo interminável de estimula es nervosas e contrasta com a vida das cidades pequenas, que se apoia nas rela es afetivas. A atitude tipicamente moderna, para ele,   a do “*blas *” – uma mescla de reserva, frieza e indiferença, e que, acrescenta ele, corre sempre o risco de se transformar em ódio.<sup>3</sup> Por fim, a sociologia de Durkheim – talvez surpreendentemente, considerando-se o neokantiano que ele era – interessou-se da maneira mais  bvvia pelos sentimentos. Com efeito, a “solidariedade”, espinha dorsal da sociologia durkheimiana, não   outra coisa senão um feixe de sentimentos que ligam os atores sociais aos símbolos centrais da sociedade – o que Durkheim chamou de “efervescência” em *As formas elementares da vida religiosa*.<sup>4</sup> (Na conclusão de *Symbolic Classifications*,<sup>5</sup> Durkheim e Mauss afirmam que as classifica es simbólicas, entidades cognitivas por excelência, têm um núcleo afetivo.) A visão de modernidade de Durkheim interessou-se de maneira ainda mais direta pelos sentimentos ao tentar compreender de que modo, dado que faltava intensidade afetiva   diferença social das sociedades modernas, elas ainda conseguiam “manter-se unidas”.<sup>6</sup>

Minha coloca o   bastante clara e não necessito repis -la: sem que tenham conhecimento disso, as descri es sociológicas can nicas da modernidade cont m, se não uma teoria completa dos afetos, pelo menos numerosas referências a eles: angústia, amor, rivalidade, indiferença, culpa, há tudo isso na

maioria dos relatos históricos e sociológicos das rupturas que levaram à era moderna, se meramente nos dermos o trabalho de ir um pouco além da superfície.<sup>7</sup> Minha afirmação geral neste livro é que, quando recuperamos essa dimensão nem tão oculta da modernidade, as análises-padrão do que constitui o eu e a identidade modernos, do divisor público/privado e sua articulação com as divisões de gênero, sofrem uma alteração marcante.

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

O afeto não é uma ação em si, mas é a energia interna que nos impele a agir, que confere um “clima” ou uma “coloração” particulares a um ato. Por isso, o afeto pode ser definido como o lado da ação que é “carregado de energia”, no qual se entende que essa energia implica, simultaneamente, cognição, afeto, avaliação, motivação e o corpo.<sup>9</sup> Longe de serem pré-sociais ou pré-culturais, os afetos são significados culturais e relações sociais inseparavelmente comprimidos, e é essa compressão que lhes confere sua capacidade de energizar a ação. O que faz o afeto transportar essa “energia” é o fato de ele sempre dizer respeito ao eu e à relação do eu com outros culturalmente situados. Quando você me diz “Você se atrasou de novo”, a possibilidade de eu sentir vergonha, raiva ou culpa dependerá

quase exclusivamente da relação existente entre nós dois. Um comentário do meu chefe sobre o meu atraso tenderá a me envergonhar, e o de um colega provavelmente me deixará irritada, mas, se a pessoa for meu filho, esperando por mim na escola, é provável que essa observação me faça sentir culpa. O afeto é uma entidade psicológica, sem dúvida, mas é também, e talvez até mais, uma entidade cultural e social: através dos afetos nós pomos em prática as definições culturais da individualidade, tal como se expressam em relações concretas e imediatas, mas sempre definidas em termos culturais e sociais. Assim, como dito, os sentimentos são significados culturais e relações sociais muito compactados, e é essa compressão compacta que lhes confere sua energia e, portanto, seu caráter pré-reflexivo, amiúde semiconsciente. Os afetos são aspectos profundamente internalizados e não reflexivos da ação, não por não conterem cultura e sociedade suficientes, mas por conterem um excesso delas.

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

Os afetos têm outra importância cardinal para a sociologia: muitos dos arranjos sociais são também arranjos afetivos. É banal dizer que a divisão e a distinção mais fundamentais que organizam quase todas as sociedades do mundo – a divisão e a distinção que existem entre homens e mulheres – baseiam-se nas culturas afetivas (e se reproduzem através delas).<sup>10</sup> Ser um homem de caráter exige que o indivíduo demonstre coragem, racionalidade fria e agressividade disciplinada. A feminilidade, por outro lado, requer bondade, compaixão e otimismo. A

hierarquia social produzida pelas divisões de gênero contém divisões afetivas implícitas, sem as quais homens e mulheres não reproduziriam seus papéis e identidades. E essas divisões, por sua vez, produzem hierarquias afetivas, segundo as quais a racionalidade fria costuma ser considerada mais confiável, objetiva e profissional do que, digamos, a compaixão. Por exemplo, o ideal de objetividade que domina nossa concepção das notícias ou da justiça (cega) pressupõe essa prática e esse modelo masculinos de autocontrole afetivo. Os sentimentos, portanto, organizam-se hierarquicamente, e esse tipo de hierarquia afetiva, por sua vez, organiza implicitamente os arranjos morais e sociais.

Minha tese é que a criação do capitalismo caminhou de mãos dadas com a criação de uma cultura afetiva intensamente especializada, e que, quando nos concentramos nessa sua dimensão – em seus sentimentos, por assim dizer –, podemos descobrir-nos em condições de revelar uma outra ordem na organização social do capitalismo. Nesta primeira conferência, mostro que, quando encaramos os sentimentos como personagens centrais na história do capitalismo e da modernidade, a divisão convencional entre uma esfera pública desprovida de afetos e uma esfera privada saturada deles começa a se dissolver, à medida que se evidencia que, ao longo de todo o século XX, os homens e mulheres da classe média foram levados a se concentrar intensamente em sua vida afetiva, tanto no trabalho quanto na família, usando técnicas similares para trazer o eu e suas relações com os outros para o primeiro plano. Essa nova cultura da afetividade não significa, como temem os críticos toquevillianos, que nos recolhemos ao interior da concha da vida privada;<sup>11</sup> muito pelo contrário: o eu privado

nunca foi tão publicamente posto em ação e atrelado aos discursos e valores das esferas econômica e política. A segunda conferência examina mais plenamente os modos pelos quais a identidade moderna tornou-se, de fato, cada vez mais publicamente encenada numa variedade de locais sociais, por meio de uma narrativa que combina a aspiração à autorrealização com o direito ao sofrimento afetivo. A prevalência e a persistência dessa narrativa, que podemos chamar, abreviadamente, de “narrativa do reconhecimento”, relacionam-se com os interesses materiais e ideais de uma multiplicidade de grupos sociais que atuam no mercado, na sociedade civil e dentro dos limites institucionais do Estado. Na terceira conferência, mostrarei que o processo de fazer do eu uma matéria afetiva e pública encontra sua expressão mais potente na tecnologia da internet, uma tecnologia que pressupõe e põe em cena um eu afetivo público, e que, a rigor, chega até a fazer com que esse eu afetivo público preceda e constitua as interações privadas.

Embora cada conferência possa ser lida separadamente, há uma ligação orgânica entre elas e uma progressão cumulativa para o objetivo principal das três, que é traçar os contornos do que denomino *capitalismo afetivo*. O capitalismo afetivo é uma cultura em que os discursos e práticas afetivos e econômicos moldam uns aos outros, com isso produzindo o que vejo como um movimento largo e abrangente em que o afeto se torna um aspecto essencial do comportamento econômico, e no qual a vida afetiva – especialmente a da classe média – segue a lógica das relações econômicas e da troca. Como seria inevitável, a “racionalização” e a “mercantilização” (dos afetos) são temas recorrentes, que perpassam as três conferências. Entretanto, minha análise não é marxista

nem weberiana, na medida em que não pressuponho que a economia e os afetos possam (ou devam) ser separados uns dos outros.<sup>12</sup> Na verdade, como pretendo mostrar, repertórios culturais baseados no mercado moldam e impregnam as relações interpessoais e afetivas, e as relações interpessoais encontram-se no epicentro das relações econômicas. Mais exatamente, os repertórios do mercado se entrelaçam com a linguagem da psicologia e, combinados, os dois oferecem novas técnicas e sentidos para cunhar novas formas de sociabilidade. Na seção seguinte, examinarei como essa nova forma de sociabilidade emergiu e quais são suas significações afetivas (imaginárias) centrais.

### **Freud e as conferências na Universidade Clark**

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

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

O que é um “estilo afetivo”? Em seu conhecido livro *Filosofia em nova chave*, Susanne Langer sugere que na história da filosofia “todas as eras têm sua própria preocupação” e que “é a maneira de lidarem com os problemas” – o que Langer chama de sua “técnica” –, e não aquilo a que eles dizem respeito, “que os atribui a uma dada era”.<sup>14</sup> Utilizo a expressão “estilo afetivo terapêutico” para designar as maneiras pelas quais a cultura do século XX ficou “preocupada” com a vida afetiva, com sua etiologia e morfologia, e concebeu “técnicas” específicas – linguísticas, científicas, interativas – para apreender e gerir esses sentimentos.<sup>15</sup> O estilo afetivo moderno foi moldado, sobretudo (embora não exclusivamente), pela linguagem da terapia, que emergiu num período relativamente curto entre a Primeira e a Segunda Guerras Mundiais. Se, como diz Jürgen Habermas,



“o final do século XIX assistiu à emergência de uma disciplina [a psicanálise], primordialmente como obra de um único homem [Freud]”,<sup>16</sup> eu acrescentaria que essa disciplina logo se tornou mais que uma disciplina, isto é, um corpo especializado de conhecimentos. Tratou-se de um novo conjunto de práticas culturais que, por estarem na posição singular de se situarem no âmbito da produção científica e nos campos gêmeos das culturas de elite e popular, reorganizaram as concepções do eu, da vida afetiva e até das relações sociais. Relembrando a expressão de Robert Bellah sobre a Reforma protestante, podemos dizer que o discurso terapêutico “reformulou o nível mais profundo dos símbolos da identidade”,<sup>17</sup> e foi por meio desses símbolos identitários que se deu a reformulação de um novo estilo afetivo.

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

Primeiro, na imaginação psicanalítica, a família nuclear é o ponto exato da origem do eu – o *locus* no qual e a partir do qual podem começar a narrativa e a história do sujeito. A família,

que até então fora um modo de situar “objetivamente” o indivíduo numa longa cadeia cronológica e na ordem social, passou a ser um evento biográfico, carregado simbolicamente por toda a vida e capaz de expressar de modo singular a individualidade. Por ironia, ao mesmo tempo que os alicerces tradicionais do casamento começavam a desmoronar, a família retornou com plena força para assombrar o eu, só que, dessa vez, como uma “história” e um modo de contextualizá-lo, de situá-lo numa trama. A família passou a desempenhar um papel ainda mais crucial para a constituição de novas narrativas da identidade, por estar na própria origem do eu e por ser aquilo de que ele precisava se libertar.

Segundo, a nova imaginação psicanalítica situou o eu firmemente no âmbito da vida cotidiana, chamado por Stanley Cavell de campo do “rotineiro”.<sup>19</sup> Por exemplo, o livro *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana*,<sup>20</sup> que fora publicado em 1901 e cujas ideias permearam as conferências feitas na Universidade Clark, afirmou inaugurar uma nova ciência com base nas ocorrências mais banais e menos espetaculares, ou seja, em atos falhos e lapsos de linguagem que Freud disse serem, na verdade, repositórios de sentidos sumamente significativos a respeito do eu e de seus desejos mais profundos. A teoria freudiana do sujeito foi parte da revolução cultural burguesa, que se afastou das definições contemplativas ou heroicas da identidade e a situou no campo da vida cotidiana, principalmente no trabalho e na família.<sup>21</sup> Mas a imaginação freudiana foi um passo além: conferiu ao eu comum um novo glamour, na medida em que ele aguardava ser descoberto e moldado. O eu trivial, corriqueiro, tornou-se misterioso, difícil de alcançar. Como sugeriu Peter Gay em seu retrato biográfico e filosófico de Freud, “o

que todos estão habituados a chamar de ‘normal’ na conduta sexual é, na verdade, o ponto de chegada de uma longa peregrinação, muitas vezes interrompida, uma meta que muitos seres humanos talvez nunca atinjam. A pulsão sexual, em sua forma madura – normal – é *uma conquista*.”<sup>22</sup> O que transformou o eu corriqueiro num objeto sedutor da imaginação foi o fato de ele ter passado a sintetizar duas imagens culturais opostas: a da normalidade e a da patologia. A extraordinária realização cultural de Freud consistiu em ampliar o alcance do normal, incorporando a ele o que até então era definido como patológico (por exemplo, sua ideia de que o desenvolvimento sexual começa pela homossexualidade) e problematizando a normalidade, o que a transformou numa meta difícil, que para ser alcançada passou a exigir a mobilização de uma vasta gama de recursos culturais (por exemplo, a heterossexualidade deixou de ser um dado, tornando-se uma meta a alcançar). Assim, se o discurso psiquiátrico do século XIX, como disse Foucault, instituiu uma fronteira rígida entre o normal e o patológico,<sup>23</sup> Freud embotou sistematicamente os contornos dessa fronteira e postulou um novo tipo de normalidade, repleto de um novo elenco de personagens patológicos, um projeto em aberto para o eu, uma meta indefinida mas poderosa para o sujeito.

Por último, mas nem de longe menos importante, Freud pôs no epicentro dessa nova imaginação a relação sexual, o prazer sexual e a sexualidade. Dado o grande volume de recursos culturais mobilizados para regular a sexualidade, parece bastante razoável afirmar que um projeto em aberto para o eu, no qual o sexo e a sexualidade figuravam como as poderosas causas inconscientes das patologias, e que era também o sinal de um desenvolvimento maduro e completo, só poderia incen-

diar a imaginação censurada dos contemporâneos de Freud. O que permitiu à sexualidade ser tão fluentemente incorporada à imaginação moderna foi o fato de ela ser combinada com outro tema sumamente moderno, qual seja, a linguagem, o que levou a um distanciamento das conotações oitocentistas “primitivistas” da sexualidade. Não apenas a linguagem revelou-se saturada de uma nova e insuspeitada sexualidade (por exemplo, no tema dos lapsos da fala e da escrita), como a própria sexualidade tornou-se uma questão principalmente linguística, algo a ser alcançado após um volume considerável de esclarecimento conceitual e verbalização.

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

práticas especializadas da psicologia, neurologia, psiquiatria e medicina, por um lado, e das culturas superior e inferior, por outro, ela pôde se disseminar largamente por todas as vias da cultura norte-americana, muito visivelmente no cinema e na literatura de aconselhamento.

Na década de 1920, tal como o cinema, a literatura de aconselhamento era uma indústria cultural emergente, e viria a se revelar a plataforma mais duradoura para a difusão de ideias psicológicas e para a elaboração de normas afetivas. A literatura de aconselhamento combina diversas exigências: por definição, deve ser de caráter geral, isto é, usar uma linguagem nomológica que lhe confira autoridade e lhe faculte fazer afirmações normativas; deve variar os problemas abordados, a fim de ser um produto consumido regularmente; além disso, se quiser dirigir-se a vários segmentos do público leitor, com diferentes valores e pontos de vista, deve ser amoral, isto é, oferecer uma perspectiva neutra sobre problemas relacionados com a sexualidade e a condução das relações sociais. Por fim, deve ter credibilidade, ou seja, ser proferida por uma fonte legítima. A psicanálise e a psicologia constituíram minas de ouro para a indústria do aconselhamento, pois eram envoltas pela aura da ciência, podiam ser altamente individualizadas (adequando-se a toda e qualquer particularidade individual), podiam abordar uma ampla variedade de problemas, com isso permitindo a diversificação do produto, e pareciam oferecer o olhar desapassionado da ciência sobre temas tabus. Com a expansão do mercado de consumo, a indústria do livro e as revistas femininas apossaram-se avidamente de uma linguagem que era capaz de acolher a teoria e a história pessoal, o geral e o particular, a ausência de juízos de valor e a normati-

vidade. Embora a literatura de aconselhamento não tenha um impacto direto em seus leitores, sua importância na produção de um vocabulário para o eu e para a negociação das relações sociais não tem sido suficientemente reconhecida. Grande parte do material cultural contemporâneo nos chega sob a forma de conselhos, advertências e receitas do que fazer, e, considerando-se que em muitos *loci* sociais o eu se faz sozinho – recorrendo a diversos repertórios culturais para decidir seu curso de ação –, é provável que a literatura de aconselhamento tenha desempenhado um papel importante na configuração dos vocabulários pelos quais o eu compreende a si mesmo.