

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA**

**O imperativo da felicidade na sociedade de controle:
reflexões sobre o corpo**

DIOGO TEIXEIRA

Orientador: Prof. Dr.: Leonardo Pinto Almeida

Niterói
2013

DIOGO TEIXEIRA

**O IMPERATIVO DA FELICIDADE NA SOCIEDADE DE
CONTROLE: REFLEXÕES SOBRE O CORPO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação
em Psicologia do Departamento de
Psicologia da Universidade Federal Fluminense,
como requisito para a obtenção do título de Mestre
em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr.: Leonardo Pinto de Almeida

NITERÓI-RJ
2013

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

T266 Teixeira, Diogo.

O imperativo da felicidade na sociedade de controle: reflexões sobre o corpo / Diogo Teixeira. – 2013.

123 f.

Orientador: Leonardo Pinto de Almeida.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2013.

Bibliografia: f. 119-123.

1. Felicidade. 2. Corpo humano. 3. Mídia. 4. Subjetividade.

I. Almeida, Leonardo Pinto de. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 158.1

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Leonardo Pinto de Almeida (Orientador)
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Paulo Eduardo Viana Vidal
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. César Pessoa Pimentel
SEFLU- Faculdade de Ciências Médicas e Paramédicas Fluminense

Niterói, 14 de Agosto de 2013.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Valéria e Nilson, por terem compartilhado essa experiência e os impasses da escrita da dissertação. Por diversos momentos terem sustentado a posição de manter o mestrado como atividade integral e amparam meus esforços na vida acadêmica.

Às minhas avós, Nilza e Olga, agradeço por me darem o que é mais básico: a vida e o empenho de querer avançar, desenvolver.

Ao meu irmão, Felipe, por ter me acolhido em momentos de crises com o ato de escrever.

Aos meus avôs falecidos, Jeovah e Nilson, por terem formado os meus pais e serem as minhas referências na constituição de uma educação e de uma família baseadas na superação e na lealdade.

À minha namorada, Priscila, por conviver comigo belos anos de cumplicidade, de amor e de discussões sobre a vida.

Aos meus companheiros de mestrado UFF- Elton Ribeiro, Edson Furtado, Guilherme Augusto, Veridiana Gatto, Janaína Marins e Rogéria Bernardes - que constituíram uma relação de carinho e trocas teóricas, alegrias e discussões.

Ao meu orientador, Leonardo Pinto de Almeida, devido à paciência e ao comprometimento em realizar uma dissertação que foi se encontrando e se organizando no decorrer dos anos do Mestrado. Posso afirmar a sua influência no meu crescimento do ato de escrever e de elaborar questões teóricas.

Ao Professor Paulo Vidal, agradeço a sua intervenção pontual e de extrema importância para descobrir a amplitude e os fenômenos inerentes à experiência da felicidade na atualidade. A consequência de sua intervenção foi construção da delimitação e da solidez de meu objeto de

pesquisa.

À professora Silvana Mendes Lima, por ter me orientado durante a escrita de monografia de conclusão de curso. Além de me integrar em uma atividade de docência da graduação de psicologia UFF permitiu ensaios sobre o ato de lecionar. Obrigado pelo acolhimento e pelo carinho.

À Capes por ter me possibilitado a dedicação integral a este mestrado e futuramente a diversos alunos de pós-graduação deste Brasil.

RESUMO

Esta dissertação consiste na problematização do primado da felicidade na sociedade contemporânea, através de um processo de gerenciamento do corpo. Observamos o movimento de uma busca incessante do bem-estar e a manutenção deste estado emocional. Este conceito se refere a uma concepção científica de alegria, trazendo à tona uma nova forma de observá-la e calculá-la. Utilizamos a metodologia bibliográfica para afirmar uma multiplicidade de felicidades ao longo da história, já que ela, durante o período do Cristianismo e da Grécia Antiga, só poderia ser adquirida no *post-mortem*. O Iluminismo e a filosofia de John Locke relataram uma nova relação entre a coexistência da vida e o uso dos prazeres, suprimindo a existência de Deus e o corpo como um elemento profano. O poder pastoral, exemplificado na figura do Rei, possuía a incumbência de manter e promover a felicidade aos seus súditos. No entanto, a partir da desvinculação entre a figura do soberano e da natureza divina, as práticas mercantilistas intermediaram a relação entre o povo e as classes superiores. A liberdade dos indivíduos eram constituídas a partir de uma não-intervenção do Estado. *A priori*, todos poderiam alcançar a sua meta, diante um controle anátomo-político e biopolítico sobre a população. Contudo, o corpo não é tido, exclusivamente, como um meio de docilizar e de extrair a sua mais-valia, já que este mesmo se tornou um novo mercado de consumo. As práticas de atenção à saúde, alterações orgânicas e a eliminação de possíveis riscos se configuram em uma intercessão dos campos tecnocientíficos e dos discursos midiáticos. Através dos escritos de Michel Foucault, Gilles Deleuze, Maurizio Lazzarato, Gabriel Tarde e Henri Bergson detivemos a possibilidade de afirmar a sociedade como um monopólio da experimentação da felicidade sobre o corpo, constituindo um processo de produção de subjetivação atuante na formação de novos públicos e da modulação de elementos inorgânicos (televisão, jornal e internet) constituindo uma nova percepção de si. Além de responsabilizar o próprio sujeito como o único detentor de sua própria felicidade.

Palavras-chave: FELICIDADE; CORPO; MÍDIA; SUBJETIVIDADE

ABSTRACT

This dissertation consists in questioning the formation of happiness in contemporary society, through a process of management of the body. It can noticed the movement towards a relentless pursuit of well-being and maintenance of this emotional state. This concept refers to a scientific conception of joy, bringing out a new way to look at it and calculate it. It's being used the bibliographical method to argue the multiplicity of happiness throughout history, since she, during the period of Christianity and the Ancient Greece, could only be obtained at *post-mortem*. The Enlightenment and the philosophy of John Locke claimed a new relationship between the life and the use of pleasures, suppressing the existence of God and the body as profane. The pastoral power, exemplified in the figure of the king, had the task of maintaining and promoting the happiness of their vassals. However, when a disconnection between the figure of the king and the divine nature became a reality, mercantilist practices mediated the relationship between the people and the upper classes. The individual freedom was, then, seen from the point of view of the non-intervention of the state. *A priori*, everybody could achieve its goal, before a control anatomo-political and biopolitical on the population. However, the body is not taken solely as a way of subjecting and extracting added value, since it even became a new consumer market. Practices of health care, organic amendments and the removal of possible risks are constituted from the intersection of the fields of techno-science and media discourse. Through the writings of Michel Foucault, Gilles Deleuze, Maurizio Lazzarato, Gabriel Tarde and Henri Bergson it is possible to affirm the society as a monopoly experimentation of happiness on the body, forming a production of subjectivity that acts on developing new audiences and a modulation of inorganic elements (television, newspaper and internet). It constitutes a new perception of self. It also blames the subject as the sole owner of his own happiness.

Keywords: HAPPINESS; BODY; MEDIA; SUBJECTIVITY

Sumário

Introdução.....	9
1. A história da felicidade.....	14
1.1 Felicidade no destino.....	15
1.2 A felicidade das alturas.....	19
1.3 Alegria ou sofrimento.....	23
1.4 A felicidade interna.....	26
1.5 O prazer divino e terreno.....	29
1.6 Prazer e o Iluminismo.....	32
1.7 Governo e a felicidade.....	36
1.8 Direito e governo.....	42
1.9 A felicidade individual/coletiva.....	45
1.10 Trabalho, resgate da humanidade.....	51
1.11 Bem-estar e a felicidade.....	55
1.11.1 A propagação da felicidade.....	59
2. Corpos e processos de subjetivação.....	62
2.1 Corpo individualizado.....	62
2.2 Corpo e performance.....	69
2.3 Corpo consumido.....	77
2.4 Sexualidade.....	80
2.5 O direito a vida.....	85
2.6 Ciências sexuais.....	88
2.7 A verdade da felicidade.....	91
3. Mídias e as mônadas.....	95
3.1 Público e o acontecimento.....	97
3.2 Tecnologias midiáticas e a memória.....	106
3.3 O culpado de eu não ser feliz?.....	110
Considerações finais.....	115
Referências Bibliográficas.....	119

Introdução

Esta dissertação se propõe a abordar as conexões acerca do imperativo da felicidade na sociedade contemporânea, especificamente no cuidado ao corpo. Hardt (2010) afirma que os exercícios de poder na atualidade são executados por sistemas de comunicação, redes de informática e dentre outros elementos inorgânicos, articulados com a busca do bem-estar e das atividades de monitoramento do organismo. A sociedade ocidental é caracterizada por um aumento quantitativo dos aparelhos de normalização da sociedade disciplinar – aparelhos que produzem e regulam as práticas produtivas, morais e de costume para fazer funcionar a sociedade e garantir a obediência.

Joel Birman (2006) descreve que, a partir dos registros clínicos e dos discursos psicanalítico e psiquiátrico, podemos formular o mal-estar em três registros psíquicos: do corpo, da ação e do sentimento. Estas categorias podem aparecer de forma combinada ou individualmente. O importante é que o corpo, sua especificidade orgânica ou simbólica, é uma temática recorrente das queixas ou até de um desfuncionamento. Sempre há algo que deve ser feito para um aumento da performance corpórea.

Os nossos discursos são indissociáveis a uma atmosfera cultural, onde o corpo é envolvido em diversas estratégias publicitárias e das práticas médicas. Desta forma, este elemento se configurou como o nosso bem supremo, abarcando os ideais e o gerenciamento dos riscos. O estresse é a figura de maior exemplificação desta vigilância, marcada por diversas manifestações psicossomáticas de dores difusas a tonteiras, aceleração cardíaca e pela elevação da pressão arterial.

Existem outros sintomas, tais como a síndrome da fadiga crônica, no qual os indivíduos se referem a um cansaço absoluto, manifestado pela imobilidade corporal e pela ausência de impulso vital. O registro do corpo também é tido como um elemento primordial nos ataques de pânico, onde as queixas são oriundas de uma angústia iminente de morte, provocando taquicardia, sudorese excessiva, conjugada com o aumento da pressão arterial e dispneia.

Birman (2006) afirma que estes sintomas referidos explicitam uma forma de subjetivação onde há a incapacidade de antecipar os perigos e de regular suas relações com o mundo. Desta forma polivalente, os riscos se tornam sempre presente no imaginário social

contemporâneo. A morte e o envelhecimento são alvos de diversas tecnologias e dispositivos para alterar este fim. A longevidade está sempre à vista, sendo implantada pelas práticas saudáveis: caminhadas diárias, a medicina ortomolecular, a fobia ao alto percentual de gordura e as alterações das taxas metabólicas.

Em conjunto com estes processos, há duzentos anos a experiência humana é empreendida pelo avanço da medicalização. O discurso psiquiátrico possui a potência de manipular os metabolismos neuro-hormonais, regulando o mal-estar corporal. Os veículos midiáticos também ativam este cuidado com o corpo, em um gerenciamento dos riscos. Um exemplo desses discursos e suas práticas é o programa chamado *Bem – estar*¹ apresentado no canal da emissora de televisão Globo. O Bem Estar recebe no estúdio diariamente consultores que vão comentar questões de saúde e qualidade de vida, além de tirar dúvidas dos telespectadores ao vivo. Junto com os dois apresentadores, verifica-se a existência de um corpo clínico composto por médicos. Reiterando que o discurso apoiado sob o conhecimento científico do corpo, tornaria o caminho da obtenção da felicidade. Desta forma, o cuidado de si é gerenciado, exclusivamente, por especialistas e a ausência de patologias ou até de desvios metabólicos.

Após realizarmos a revisão de literatura sobre o bem-estar verificou-se que no âmbito do conhecimento científico, o termo “felicidade” tem sido traduzido por bem-estar subjetivo no campo acadêmico e fortemente relacionado à promoção de saúde².

Nesta breve apresentação do campo do objeto desta dissertação, descreveremos o fio condutor dos argumentos que serão levados ao longo do texto. No primeiro capítulo, problematizaremos que nem sempre a vida foi o instante possível de vivenciar a felicidade. Na Grécia Antiga, o regime de visibilidade³ -constituído pelos discursos do panteísmo grego, a formação social e a baixa produção alimentícia- era a da boa morte como um dos únicos objetos dados pelos deuses e um momento de estabilização e de certeza diante da vida. O estático da morte é a recusa da incerteza inerente ao viver. O exemplo do Rei Crespo foi utilizado por David McMahon (2006) para delimitar que é impossível ser feliz independente

¹Retirado do endereço eletrônico: <http://g1.globo.com/bemestar/noticia/2011/02/conheca-os-consultores-do-bem-estar.html>.

²Felicidade: uma revisão. Ferraz, R.B. et al. / Rev. Psiq. Clín 34(5); 234-242, 2007

³A cada época se enuncia perfeitamente tudo, até o que é mais cínico em sua política; não há profundidade, tudo está na superfície. O que afirmamos sobre o enunciado, podemos referir a visibilidade, pois por mais que se esforcem para não serem ocultadas, também não são de fácil visualização. Uma das formas desta invisibilidade se refere ao mantermo-nos nos objetos, nas formas ou nas qualidades sensíveis (DELEUZE, 2005).

do seu posto, família ou atributo de hierarquia social, já que estes não controlam o seu destino.

Na Antiguidade até o século I D.C, a felicidade era algo a ser buscando, impulsionado por um desejo e não um direito natural. A utilização dos relatos e livros, citados por McMahon (2006), nos permite observar uma diversidade de formas e meios para alcançar a felicidade. O bem-estar ou felicidade no contemporâneo se organiza em uma multiplicidade de discursos e práticas. Porém, na atualidade, observamos uma relação inusitada, uma concepção da felicidade como um dever e encarnada no corpo, divergindo da concepção cristã.

O cristianismo demarca um ponto de diferenciação da relação entre a felicidade e o divino, já que utiliza a dor como instrumento de salvação e o modo hegemônico para extinguir o pecado capital. A superação desta sensação e a troca dos prazeres transitórios do mundo (ensinamento do apóstolo Paulo) descrevem a relação com a verdade de Deus. Durante o período do Renascimento houve um enfraquecimento sobre a concepção da existência do céu e do inferno, conseqüentemente, o regime da vida do cidadão. A felicidade não se encontra, restritamente, no *post mortem* (céu) ou mediada pelos sacerdotes, mas sim afirmada pelo próprio homem. A relação ainda está embasada na divindade e no paraíso, em uma recuperação de uma essência vil do ser humano pela capacidade de escolher suas atitudes.

John Locke (1997) afirma o prazer em sua positividade, inclusive perante a Deus, não mais como um item que devemos questioná-lo ou eliminá-lo perante a essência degenerada do homem. Os seres são livres para buscá-lo, como uma lei natural criada por nosso criador, e em última instância, a felicidade. A questão da liberdade é uma condição indispensável para a trajetória natural da felicidade. Locke (1997) incluiu a opção de fazermos más ou boas escolhas, possibilidade do ser humano de errar. A capacidade de ser feliz ou triste é determinada pela escolhas que realizamos, responsabilizando o homem e não aos Deus(es).

A felicidade terrena de Locke é a consolidação da concepção de felicidade cristã na terra, no solo imperfeito do mundo, alimentada pelo cultivo humanista da dignidade da existência terrena – retirando a dívida, a marca do pecado original – e pela recomendação protestante para que se buscasse em todas coisas a felicidade. Contudo, o divino ainda se encontra como mediador nesta possibilidade de escolher inúmeras opções e até de possibilidade de usufruir os prazeres.

Esta revolução no campo da filosofia encontrou ressonâncias do funcionamento dos

governos europeus. Durante a Revolução Inglesa do século XVII, demonstraram uma transferência de uma pastoral das almas ao governo político dos homens. A posição do soberano seria a de instituir o Estado ou a cidade, tal como Deus fez com a natureza, governando a sua cidade, província ou alguma área geográfica específica. A segunda analogia com o divino é de que não há nada no mundo cujo corpo (matéria) não esteja exposto à perda, à decomposição e à dissociação. Afirma-se a necessidade de uma força diretriz que mantivesse agrupados e organizados os diversos elementos constituintes dos corpos vivos, com a finalidade de atingir um bem comum. Os seres humanos em um reinado tenderiam ao seu próprio bem e negligenciaria o bem comum, pois é um traço inerente a este ser vivo e a função do rei é de dirigir, regular e governar a multidão de súditos (FOUCAULT, 1999).

A partir do século deste momento, existe a manutenção da liberdade sob a vigilância do Estado. Visualizamos a incidência de poderes ininterruptos sobre o corpo, através do controle meticuloso das operações, implicando em uma sujeição e uma docilidade-utilidade das forças do sujeito. Logo, esta tecnologia de poder é uma arte de gerenciar a vida, articulando uma forma diferenciada entre os aumentos das habilidades e o aprofundamento da sujeição, individualizando o homem (FOUCAULT, 2010).

No segundo capítulo, evidenciamos que, na atualidade, o corpo não é tido apenas como um local da incidência dos poderes, na individualidade (disciplina) ou na população (biopolítica). Existe a excitação e a vivência de uma busca nas sociedades ocidentais baseada no bem-estar, na manutenção da saúde e nas modificações sob o corpo. Desta forma, Lipovetsky (2007) afirma que o consumismo não é mais restrito a objetos mercantis, mas em uma ampliação dos comportamentos de vivenciar novas ou intensas experiências sensoriais. A sexualidade é um exemplo que incluiu a vigilância do sujeito sobre si, a manutenção da performance e da intensidade obtida neste ato. O importante é ressaltar que neste movimento de buscar do prazer, vemos um deslocamento do bem-estar para a felicidade, onde o corpo e a manutenção ou a obtenção dos prazeres se tornavam um novo imperativo.

Ao longo da História, verificamos diversos micros movimentos sobre o *ethos* para alcançar a felicidade, em um primeiro momento só poderia ser obtida com a experiência da morte. Em um segundo momento este estado emocional era afirmada no uso dos prazeres, em vida (LOCKE, 1997). O corpo, gradativamente, saiu do papel do profano a ser o foco de incidência de diversos saber-poder até o da saúde pública do Estado.

Existe uma grande variedade de dispositivos tecnocientíficos que ratifica a posição privilegiada do corpo, mesmo como um elemento imperfeito e objetificado. As ciências produziram uma forma de vigiar o indivíduo, até para afirmar a sexualidade hetero-normativa monogâmica e eliminar os “desviantes” e degenerados (FOUCAULT, 1988). A mídia constrói verdades, até ultrapassando determinados modos de cuidado de si baseados na ciência (VAZ, 2006).

No terceiro capítulo, descrevemos que o poder da publicidade não se recai só sobre os corpos mas também produzem mundos, controlando a memória e as virtualidades (LAZZARATO, 2006). Os veículos midiáticos incidem no acontecimento, experiência tão cara para a comunicação entre as mônadas e na propagação de ações à distância pelos públicos (DELEUZE, 1974). A publicidade, simulacro do acontecimento da empresa, realiza a manutenção de múltiplos mundos e a co-existência de mundos impossíveis. A sociedade de controle age sobre esta multiplicidade em uma lógica da reprodução dos possíveis, logo os modos de ser feliz no contemporâneo são constituídos por uma aparente liberdade de construção de mundos previamente organizados pelas empresas e pelas mídias.

1. A história da felicidade

Gilles Lipovetsky (2007), no livro *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*, descreve com uma grande quantidade de detalhes as práticas e os discursos acerca do bem-estar no contemporâneo. Ao descrevermos a relação do meio de produção capitalista, podemos utilizar a argumentação de uma ênfase nas relações de consumos de produtos e de objetos. No entanto, o autor relata que estamos presenciando uma alteração no *ethos* do consumo pelo prestígio, pela relação do poder de compra com a classe social para um aumento nos cuidados com o conforto do lar e com o corpo.

A cada dia visualizamos uma maior incitação aos cuidados com a saúde, pelo meio da prevenção e das informações médicas. Observamos um grande consumo de consultas, de medicamentos, de análises e de tratamentos médicos. A competência médica se estende a todos os domínios da vida, inclusive em um número crescente de fusão com os bens de consumo, tais como: alimentos, turismo, residência e cosméticos. Estes cuidados com a vida, se organizam em técnicas que proporcionam “um maior bem-estar” (LIPOVESTKY, 2007). Esta felicidade está centrada no corpo vivido, na atenção a si próprio e nas taxas metabólicas.

Estes movimentos presentes são elementos constituintes de uma nova sociedade ocidental, onde os objetos-guias do consumo visam à melhoria das condições de vida e critérios de progresso.

Vemos uma mobilização da população em torno do projeto de constituir um cotidiano com ênfase no conforto e na ampliação do bem-estar; nomenclatura para a felicidade na sociedade contemporâneo.

As experiências emocionais, a qualidade de vida e de saúde, tal como a alteração da aparência física e as maneiras de viver são reorganizadas pelo espírito do consumo. Lipovetsky (2007) afirma que esta nova relação dos indivíduos com o consumo, não é centralizada apenas na aquisição de bens materiais, mas na reivindicação de um conforto psíquico, da harmonia interior e de um investimento sobre a saúde corporal.

A felicidade não é restritamente vinculada ao materialismo como na primeira sociedade de consumo⁴ (1880- 1939), já que assistimos a proliferação de cuidados e das

⁴ A expressão “Sociedade de consumo” surgiu pela primeira vez nos anos 1920, tornou-se popular durante os anos de 1950-60. O capitalismo de consumo tomou o lugar das economias de produção, realizando uma estimulação perpétua da demanda, da mercantilização e da multiplicação indefinida de das necessidades. A

práticas no mercado da saúde, da alma e do corpo. Com isso, as aspirações de bem-estar e da qualidade de vida são indicadas pelo aumento da expectativa de vida, a liberação dos comportamentos sexuais e o investimento nos lazeres.

Devemos fazer uma ressalva que estes movimentos não são classificados como maus ou negativos, apenas são considerados palavras de ordem dos setores do marketing e da publicidade. Estes discursos afirmam uma relação, restrita, entre o consumo e os modelos de felicidade. Existe uma produção de modos de subjetividade e de práticas inerentes ao bem-estar, em uma forma compulsiva.

Observamos a necessidade de discorrer sobre os modos de ser feliz, perante a história do mundo ocidental, para provocar fissuras neste modo hegemônico do bem-estar subjetivo. O estudo da história da felicidade não se constitui por um pensamento evolucionista, mas em uma relação de construção de mundos, de seres, de objetos e de práticas acerca da felicidade.

1.1 Felicidade no destino

Desde a bacia do Mediterrâneo até além das terras da Ásia Menor, e entre outros territórios do mundo da Antiguidade se marcava a felicidade enquanto o que ocorre na vida, os fenômenos do cotidiano são fugidios ao controle do ser humano. Neste período, o povo era forçado a aceitar o que lhe chegava, mediante o jugo do faraó ou os elementos de subsistência retirados a duras penas do solo dos reis persas. Não se atreviam a pensar que talvez fosse capaz de alterar suas circunstâncias ou de influenciar os acontecimentos de sua vida. Assim, a felicidade era responsabilidade dos deuses.

O livro que é considerado como a primeira obra de história no Ocidente, a *História* de Heródoto, datada do século V A.C., registrava a procura pela felicidade. Este marco é oriundo do relato do rei de Lídia, chamado Creso, que havia recrutado o itinerante Sólon, um sábio e legislador de Atenas. O ateniense percorria diversas regiões com a finalidade da busca de conhecimento.

era de consumo de massa começa por volta dos anos 1880, onde se vê a constituição de grandes mercados nacionais e internacionais através do aumento da regularidade, volume e a velocidade dos transportes de mercadorias. Retomando que o consumo de objetos precisa de uma alteração no modo de produzir através da reestruturação das fábricas, no desenvolvimento logístico, e a padronização de mercadorias padronizadas, em conjunto, com uma construção social e cultural atravessada pela busca de bens mercantis (LIPOVESTKY, 2007).

O rei Lídio detinha uma única necessidade, embasado pelo “desejo” de saber quem era o homem mais feliz do mundo. Cresos, acreditava que ele era a resposta de sua pergunta feita a Sólon. Na verdade, o homem mais feliz, afirma o sábio, era Telo, um ateniense pai de família que havia sido morto no auge da vida. Em segundo lugar, os ocupantes eram os jovens irmãos chamados Cléobis e Biton que também estavam mortos, após levarem a mãe a um festival e terem sido atropelados por uma carroça.

A resposta de Sólon provocou um sentimento de perplexidade e de fúria no rei Cresos. O sentimento de ser ultrajado por “um homem ignorante” desencadeou uma série de acontecimentos, que acabaram derrubando Cresos e o seu reino, envolvendo os povos da Grécia e da Pérsia em quase cem anos de guerra. A trégua entre os povos só ocorreu diante as vitórias gregas em Termópila, Salamina e Platéia em 480-470 a.C. McMahon (2006) atribuiu-se a este fato uma terrível consequência da busca pela felicidade.

O ponto central deste relato não é verificar a autenticidade do encontro entre o persa e o ateniense, mas apontar que esta crônica dos conflitos é também marcada pelas aspirações humanas. Assim, Heródoto, como salienta McMahon (2006), capta as ações praticadas pelos homens antes que se apaguem com o tempo. Logo, a procura pela felicidade aparentemente esteve conosco desde a Antiguidade mediante este relato.

Sólon, ao descrever a morte de dois irmãos e de um jovem pai de família ceifado no auge da vida como demonstrativos de pessoas felizes, não utilizava apenas uma palavra para o “desejo” de Cresos. Heródoto usa, por exemplo, o termo *olbios*, que, junto com seu parente próximo *makarios*, pode ser entendido como “bem-aventurado”. Estes termos eram utilizados nos poemas de Hesíodo, referindo-se aos heróis, aos deuses e a seus favorecidos, indicando a aprovação divina, imunidade ao sofrimento e prosperidade em geral, tanto material como moral. Logo, os *olbios* ou *makarios* contam com os mesmos benefícios. Retomando a estória de Heródoto, Sólon denominava Cresos como detentor de *eutychia*, ou “sorte” por ser favorecido pelos deuses, ser bem-aventurado.

A felicidade era algo que percorria um *daimon*, um espírito que o guiava ou um emissário dos deuses que cuidam de cada um de nós, agindo de modo invisível pelo bem dos olímpios. Logo, havia uma força oculta que conduzia os homens, sendo impossível de definir um agente para este movimento.

O saber grego antigo conduz a uma visão de mundo em que forças inescrutáveis

ameaçavam constantemente a alterar os objetivos humanos, marcando um mundo regido pelo destino ou pelos deuses, onde a incerteza e o sofrimento é inerente a experiência diária. De tal forma, um trovão ou um eclipse eram capazes de causar terror, pois poderia ser um sinal dos deuses perante a alguma vingança ou apenas um capricho. Em conjunto, com a baixa expectativa de vida das crianças, guerras sangrentas entre as regiões, as epidemias e a fome presentes descreviam a fragilidade da existência humana.

Neste mundo, a vida era algo a ser construído mediante inúmeras adversidades e apenas aqueles que conseguissem realizar este feito eram considerados como afortunados, bem-aventurados, felizes. Desta maneira, Têlo, Cléobis e Biton foram intitulados como felizes por superarem os perigos da vida enquanto viveram.

As descrições da vida dos afortunados mantém relações com uma saúde robusta, uma harmonia familiar e de uma apreciação pública. Porém, este não eram o fator principal do título de “felizes”, mas sim o encontro com a morte pois é esta que lhes dava significado, garantido e definitivo da boa sorte, a benção.

A boa morte é um dos únicos objetos dados pelos deuses, além de ser um momento de organização e de certeza perante a vida. O estático da morte é a recusa da incerteza inerente ao viver. O exemplo de Cresos indica que é impossível ser feliz independente do seu posto, família ou atributo de hierarquia social, já que estes não controlam o seu destino. Até o discurso do senso comum sobre o dinheiro trazer alegria, é apenas um meio de satisfazer alguns desejos e de proteção a determinadas dores. Contudo, a riqueza era inútil para combater a má sorte ou a ira dos deuses.

A concepção de Heródoto e seus contemporâneos, perante a felicidade, não se classifica como um sentimento, nem um estado de bem-estar subjetivo. A vida é um fenômeno efêmero, derivado do acaso. Logo, se considerar feliz no período antigo do Ocidente é provavelmente uma ilusão, pois existiam forças que controlavam a indeterminação do destino, tal como da vida.

O sofrimento é inerente a vida e a felicidade está fora do nosso controle, o mundo antigo é visto como uma “tragédia” (MCMAHON,2006). Durante o século V a. C, a *tragoidia* se constituiu como uma nova palavra e uma nova forma de arte. Ela era apresentada todos os anos em homenagem ao deus Dionísio no festival de primavera, neste período a tragédia referencia-se inicialmente apenas a um tipo genérico de apresentação teatral.

Estas “tragédias” não detinham um cunho de sofrimento inerente a uma meta, a um objetivo de “infelicidade”. Geralmente estas peças demonstravam situações em que os personagens, aparentemente inocentes, são obrigados a tomar decisões impossíveis entre alternativas irreconciliáveis e em circunstâncias que não têm como controlar. Nesta tradição, a felicidade é quase sempre um milagre, que necessita de uma intervenção direta divina.

O caráter trágico é presente também na estória de Cresos, pois o rei é envolvido por circunstâncias fora de seu controle, vítima de uma maldição familiar que recaiu sobre seu antepassado. A fúria dos deuses ocorreu mediante o assassinato de um mestre pelo seu aprendiz, realizado pelo antigo ancestral de Cresos. Além desta relação com os deuses, o rei Lídio contribuiu para a sua própria desgraça ao interpretar de forma equivocada o oráculo e ter a presunção de ser o homem mais feliz do mundo. McMahon (2006) concluiu que a destruição do seu reino e a sua morte são derivadas, não restritamente pelas falhas de Cresos, mas por causa do mundo em que se vive. Deste modo a interferência humana é inútil, a escolha humana é contraditória e o sofrimento humano, inevitável, e a felicidade com suas vicissitudes.

Simultaneamente, havia a existência de comemoração, festas e banquetes, mesmo com a felicidade sendo difícil de alcançar. Os prazeres transitórios eram consumidos e intensificados, principalmente, com a relação de pausa da ira dos deuses. Um exemplo, era a festividade primaveril denominada de Dionisíaca, uma comemoração ao Deus Dionísio (deus do vinho) que era constituída de bebedeira, de dança, do sacrifício de carneiro e de desfiles frequentes de um grande falo pela cidade.

Esta festa era marcada pelo grande consumo de vinho, um momento de “...libertinagem intoxicada...” (MCMAHON, 2006, p.42). Tanto a bebedeira, como as danças criavam um clima de alegria e uma suspensão temporária das preocupações terrenas.

McMahon (2006) descreve que em Atenas, a apresentação final do ciclo de três obras que constituía uma *tragoidia* era seguida de uma peça “satírica”, uma trama leve com um coro de sátiros (mitológicos seres metade homens e metade carneiros). A peça sátira, *O ciclope* de Eurípidés, e tantas outras peças tinha como proposta o divertimento do povo. Usualmente, eram compostas de cenas obscenas, humorísticas e amorais, além de serem movidas a álcool.

Em um movimento ambíguo, no mesmo local aonde se constituía o discurso sobre a fatalidade da vida humana, se produzia uma visão que os seres humanos poderiam influenciar

o destino por suas próprias mãos.

No mesmo relato de Heródoto sobre as guerras entre os gregos e os persas, observamos a exaltação do amor grego pela liberdade. Fora isso, nas estórias trágicas verificam-se os sinais de libertação desse mundo fatalista, de desafiar os caprichos da fortuna e de resistir ao resultado das manipulações dos deuses.

Uma relação de puro acaso é alterada pela organização política grega, a democracia. Neste governo, os homens livres das *pólis* poderiam participar em tribunais de justiça, tal como na aprovação das decisões de líderes militares (MCMAHON, 2006). Neste espaço há uma relação diferenciada perante as outras civilizações antigas, que eram governadas hierarquicamente, com grandes monarcas vinculados a extensos impérios e administrados por enormes governos, exércitos e castas poderosas.

Apesar de todas as relações de coesão perante a administração militar e dentre outras, foi Atenas a cidade que deflagrou a felicidade enquanto objetivo atingível humano. McMahon (2006) descreve o funcionamento da sociedade grega, no qual os homens são livres e possuem uma potência de questionar os atributos sociais e da vida, como meio de refutar o domínio dos deuses.

1.2 A felicidade das alturas

Na história da felicidade, Sócrates concebeu que ela está ao alcance do ser humano. Os seus pressupostos se baseavam na importância de uma conduta humana (ética) e no questionamento de como devemos viver melhor a vida. Ele delimita que a estória de Creso era um ato desconcertante devido ao caráter externo de condição em obter a felicidade.

A busca pela felicidade era algo inerente aos desejos naturais do ser humano, mas não era uma relação de prazer e sim, uma meta superior além da simples satisfação. Podemos afirmar que houve uma apropriação do ser humano com a felicidade, possível de ser realizada.

A relação socrática da felicidade com a vida era constituída por um autocontrole. As vivências originadas pelas sátiras ou pelos momentos dos festivais seriam contraditórias a uma felicidade harmoniosa e equilibrada com a sabedoria e a verdade.

A vida era constituída por um regime de conceitos prévios sobre o que significava ser feliz e do uso dos prazeres sensoriais que serviam de consolo ao mundo trágico grego. A

felicidade não era pautada, exclusivamente, nos desejos corporais. O método aristotélico eliminava o uso do corpo em detrimento a prática de uma ascese a felicidade pela filosofia.

A verdade na Grécia arcaica, como aponta Fuganti (1993), era constituída por meio de três discursos: o do rei de justiça (o sacerdote), o do poeta e o do adivinho (ou profeta). Nesta direção, a produção de verdades (incluindo a felicidade) se dá através da utilização de uma pessoa como um canal entre os deuses e a pólis, pela possessão. Logo, o poeta era possuído pela deusa Mnemósine, o futuro era descrito pelo adivinho por meio do deus Apolo. O sacerdote expressava o testemunho da verdade inacessível aos homens comuns, pelo deus Dionísio, por ser um homem santo e purificador.

Mas, Platão, no *Banquete*, instaura um quarto discurso produtor da verdade que será o delírio erótico do filósofo autêntico ou do veras amante. O discurso erótico seria a nova ponte entre os homens e os deuses, por meio do qual o filósofo e a sua conjunção com o amor à verdade elevariam a alma de modo que ela possa reencontrar a sua origem, a pátria em conjunto com as realidades inteligíveis do mundo supracelestial.

A noção de amor platônica se dá na referida natureza ou verdade do desejo (o amor) demonstrando que um verdadeiro desejo será unir a parte imortal da alma com a verdade incorpórea, já que o objeto do desejo não poderia ser outro corpo (parte corruptível da alma). O corpo e os seus desejos são elementos constituintes da realidade mundana podendo ser fugazes, enquanto que o pensamento é propriedade da parte racional da alma, de origem divina e imortal. O último, tem como objeto de seu desejo as Idéias universais.

O verdadeiro amor, ou a busca da verdade será possível a partir da obtenção de maneiras fixas de conduzir a vida e manter-se saudável. A saúde, nesta acepção platônica, entende que:

...as doenças seriam frutos dos vícios e da escravidão do homem às suas paixões inferiores. Um corpo saudável, equilibrado e harmonioso é aquele que obedece às ordens dietéticas ditadas pela alma racional, é um corpo comedido (FUGANTI, 1993, p.28).

Essa saúde, prescrita por Platão, traz o assujeitamento do corpo perante os universais ou, ainda, ao plano das idéias, logo o sujeito e seus desejos têm que passar por um ordenamento do que é ou não possível de se realizar. Além de que, o desejo constituído por uma imagem transcendente rompe com o presente.

Em Aristóteles, assistimos a uma sofisticação do pensamento platônico na medida em

que se em Platão os modelos ideais encontravam-se acima dos homens, no método aristotélico esses passam a habitar a interioridade da alma humana. Nesta direção, o sujeito não buscará mais a contemplação ou a ascensão dialética a fim de conhecer os universais. O que se instaura, na perspectiva aristotélica, é um primado da abstração da razão sobre a matéria sensível. A separação alma e corpo se mantêm e a partir de tal distanciamento a impossibilidade de uma união entre o desejo e o pensamento, o corpo ainda é excluído da alma, da razão, dos universais.

A doutrina aristotélica se baseia na tripartição da alma e dos três planos. Os planos se distinguem em: 1º) mundo físico existente, composto de substâncias ou indivíduos, 2ª) a alma incorpórea e 3ª) a linguagem que manifesta ou significa as idéias da alma. A alma é dividida em: vegetativa, sensitiva e intelectiva, podendo ser observada apenas por meio da linguagem. A parte intelectiva detém a razão e as partes inferiores (vegetativa e sensitiva) constituem as paixões, o desejo, os sentimentos e as sensações. Com relação à linguagem, Fuganti especifica que:

As palavras distanciam-se dos corpos, expressando a eminência da teoria sobre a prática, imitando o logos divino, significando as essências eternas. O discurso ganha eminência sobre os afetos e as coisas, pois expressa os significados ideais que os substituem ou os representam (FUGANTI, 1993, p.36).

O instrumento da linguagem instaura uma possibilidade de classificar e julgar os afetos e a vida através de uma moral, de uma racionalização. Pois a ascensão psicológica do indivíduo ocorre pela razão e também pela essência lógica na qual representa o real individual, logo retornamos, nesta perspectiva a novos universais. No entanto, a linguagem não dá conta de ser um instrumento que expressa a razão. Deste modo, no plano aristotélico, a linguagem deve ser purificada, selecionada e codificada, a fim de conter a sua equivocidade e instaurar o bom sentido ou, ainda, o único sentido.

Aristóteles descreve que o Bem é atingido na conquista da ciência universal e na transcendência da multiplicidade (encontrando a essência, o universal). Mas há um meio para o homem atingir esta racionalização que é por meio da virtude; da moral, pois a virtude é algo constituído pela sociedade e por um padrão moral de vida. Mas qual é a mola propulsora da busca da razão? A intenção desta busca é indicada pela boa intenção, logo outro padrão moral.

Esta boa intenção produz o homem de juízo, no qual classifica e promove identidades e permanências nos objetos e nos sujeitos, afirmando uma essência e a unidade universal da

razão. Os efeitos desse modo de pensar e, mais precisamente, nas formas de desejar é que, segundo Fuganti:

Ocorre ao desejo, pois, ligar-se ao mundo supraceleste, mundo fictício das alturas e fundamento de toda representação, cujo edifício vai ser construído e desenvolvido por Aristóteles sobre as bases platônicas da Identidade e da Semelhança. A partir daí o homem contrairá o hábito de sobrevoar e julgar o corpo, ao invés de habitá-lo e vivê-lo. A perseguição ao corpo e a vida, que no início fundava-se numa decisão apenas moral, ganhará então justificação racional e metafísica (FUGANTI, 1992, p.36).

Cria-se, na acepção platônica, uma desqualificação do corpo compreendido como de natureza imperfeita, irregular e múltipla. Assim, em consonância com a busca da felicidade, Sócrates e Platão delimitam que para se chegar ao desejo, o verdadeiro, devemos controlar ou renunciar os outros desejos. Retira-se a felicidade pelo caos do acaso, do destino e da influência do corpo. Um exemplo deste controle sobre os desejos podemos observar no livro *O banquete* de Platão. McMahon (2006) utiliza a cena de que Sócrates estava concluindo seu canto a Eros e o é interrompido pelo som de gritos, música e pancadas na porta por um grupo de baderneiros bêbados, liderados por Alcibiades. Esta pessoa já foi amigo de Sócrates, e ao adentrar na residência tenta incitar aos outros beberem em demasia, além de ingerir um grande recipiente de vinho puro.

Alcibiades, um homem de grandes talentos e carismático, estudou com Sócrates durante a juventude. No entanto, ele se afastou de seu mestre e seguiu a carreira de militar. Este homem detinha uma carreira política, posteriormente, traiu Atenas durante a Guerra de Peloponeso e foi assassinado. Este personagem é decorrente em diversas obras, organizadas por Platão, de Sócrates como a encarnação da desordem, governado pela não razão, e sim pelas paixões e é, o representante perfeito da cultura da sátira e dos antigos simpósios. A experiência do *Banquete* nega que o hedonismo ou os mais baixos prazeres são os caminhos da felicidade.

Aristóteles reconhece que o prazer não é o único componente da felicidade, sendo que os bens externos – dinheiro, amigos, filhos, boas origens e beleza física- são componentes necessários. No entanto, um bom homem possui a busca da felicidade como diferencial entre as criaturas vivas. O princípio que guia o ato é viver de acordo com a nossa virtude especial, a razão.

Apesar de dar a virtude um papel central na conquista, deter este objeto não é o

suficiente para garantir este objetivo do ser humano. Assim, a felicidade é proporcionada pelas ações virtuosas, mesmo com a influência de fatores sobre os quais temos relativamente pouco ou nenhum controle (nascimento, beleza, sorte). A realização dessas atitudes poderá ocorrer mediante algum modo de aprendizado ou de atenção, caso o ser humano não tenha esta faculdade “deformada”.

Aristóteles restringe este aprendizado aos homens livres, aos homens de recursos, tendo como candidatos à felicidade uma restrição, pois as mulheres e os classificados como “escravos naturais” são inerentemente deficientes na razão. Além de que as crianças também não são incluídas, pois sua faculdade para a virtude ainda não está totalmente desenvolvida, tal como os seres humanos despossuidores de recursos suficientes para assegurar o lazer, a educação e a independência.

Os critérios fundamentais deste “aprendizado” são constituídos por um regime de vida inteiro, da habituação à virtude. Aristóteles, entende que este processo não ocorre por uma imposição de regras ou de comportamentos, pois o estudo da virtude nunca será uma ciência exata. Ele afirma que a razão é cultivada na prática, para que ela gradativamente, se converta em uma segunda natureza, uma reação correta no decorrer da vida. Essa regra, a doutrina do meio-termo entre as posturas humanas, desenvolve as virtudes de caráter apropriadas- coragem, liberdade e respeito a si próprio- e a ajustará seu comportamento de acordo com elas.

Os filósofos do período clássico (Aristóteles, Platão e Sócrates) afirmam a possibilidade de alcançar a felicidade porém de formas específicas, controlando ou negando os prazeres corporais, e restrita ao sexo masculino. Estes modos de viver apresentam algumas semelhanças com a religião católica, sob a vigilância ao corpo.

1.3 Alegria ou sofrimento

No período da Grécia Antiga como em outras localidades e até o século I D.C, a felicidade era algo a ser buscado, não sendo um direito mas um desejo, uma inclinação ou uma possível meta. A utilização dos relatos e dos livros citados por McMahon (2006), nos permite visualizar uma diversidade de formas e de meios para alcançar a felicidade. O bem-estar ou a felicidade no contemporâneo se organiza perante uma multiplicidade de discursos e

de práticas, contudo observamos uma relação inusitada, uma concepção de dever, encarnada no cuidado com o corpo.

Na primavera do ano de 203, uma jovem africana foi detida pelos romanos na cidade de Cartago, e acusada de violar um decreto imposto no ano anterior pelo imperador romano, Sétimo Severo, que proibia a conversão ao cristianismo. O nome da jovem era Víbia Perpétua, tinha 22 anos de idade, casada e mãe de uma criança recém-nascida. Durante o período de aprisionamento, ela e o seu grupo de contraventores realizaram um ritual de purificação e abraçaram completamente o cristianismo e aguardavam a violenta morte como castigo.

Os espectadores diante da morte dos cristãos e de certa forma acostumado aos esportes sangrentos, no entanto, naquele dia havia algo de novo. Durante este “espetáculo”, como relata uma testemunha, Perpétua e seus companheiros marcharam da prisão para o anfiteatro com alegria, com semblantes calmos e comoviam-se por uma grande alegria, totalmente o oposto do medo. McMahon (2006) relata que quando foram espancados e insultados pareciam ter ganho uma parcela de sofrimento do Senhor. Ficaram até visualmente satisfeitos perante as ofensas e a perseguição. Todos os integrantes deste grupo estavam afirmando uma relação diferente com a felicidade, abraçaram o seu destino com entusiasmo e pareciam se deliciar com a dor.

Os gregos na Antiguidade estavam a mercê do acaso, dos deuses porém possuíam uma postura de indignação, questionamento perante a dor ou ao sofrimento em geral. No entanto, o cristianismo demarca a dor como um instrumento para a salvação, e através deste mesmo sofrimento a passagem para uma felicidade eterna.

“Bem-aventurados os irrepreensíveis no seu caminho, que andam na lei do Senhor” (Salmos 119,1). A relação do caminho se conjuga com a metáfora central da narrativa do Êxodo, no qual um povo se formou para uma jornada a libertação coletiva, seguindo a rota determinada por Moisés e pelo Senhor. O ponto de partida foi o cativeiro no Egito e seguiram rumo a Terra Prometida; um local de paz, descanso e abundância. Logo, a descrição bíblica continha a recompensa de uma felicidade inigualável, traria consigo a salvação total e a libertação.

Os povos antigos de Israel, tal como os gregos antigos, concebiam a felicidade, em certa medida, em termos materiais. Assim, ser feliz ou bem-aventurado significa em gozar com elementos da realidade, tais como a família, fertilidade, paz, segurança e longevidade.

Mas existia uma relação inédita em que devíamos conhecer os desejos de Deus, marcando a primeira diferença entre os gregos e os judeus. Além desta característica, havia uma ênfase judaica na libertação coletiva do povo escolhido por Deus. A liberdade dos judeus dependia, em grande porcentagem, da intervenção divina, além da manutenção no caminho da lei de Deus.

Tanto os antigos sábios, israelitas e os gregos, recomendavam a fuga de sofrimento como condição para felicidade. Contudo, os seguidores de Jesus aceitavam e toleravam o sofrimento, tal como fez Jó. A aceitação desta condição desconfortável não era uma incitação ao masoquismo, a dor pela dor, mas aqueles que a tolerassem no presente receberiam o prazer posteriormente. O paradoxo é instaurado pois o cristianismo marca que devemos procurar na tristeza a felicidade, o prazer na dor, a alegria no sofrimento e o êxtase na morte; uma inversão de sentido.

Os filhos de Abraão sempre recomendavam as coisas boas da vida, inclusive o prazer na família, no amor, no vinho, na vida em comunidade, já que seria um meio de honrar a Deus e a criação. No entanto, na tradição cristã através do trecho “Vaidade de vaidades, tudo é vaidade” (MCMAHON, 2006, p.99), aponta que nenhuma aspiração humana faz sentido e em última instância, a sabedoria maior seria a aceitação das limitações humanas e da vontade de Deus.

A figura do martírio era um convite precioso de Cristo para participar diretamente de sua Paixão, para sofrer e morrer como ele, além de ser considerado um privilégio pelo apóstolo Paulo. Esta situação era a marca máxima do amor divino, superando a punição e a condenação. A relação do sofrimento não condizia a felicidade plena em um outro mundo, mas era uma comunicação entre o divino e o humano.

É difícil compreender este modo de funcionamento cristão perante a sociedade contemporânea, no qual devemos ter um bem-estar, subjetivo e material e podemos alterar a vida por vontade própria. Não existe uma aceitação da infelicidade, ou até na sua inversão de sofrer para alcançar a felicidade, posteriormente. Como refutar os prazeres cotidianos, se são estes que usufruímos.

O apóstolo Paulo, segundo McMahon (2006), compreendia que a abstinência dos prazeres transitórios do mundo eram apenas um pequeno sacrifício a ser feito em troca da vida eterna. A relação do prazer efêmero e presente era totalmente circunscrito em uma

experiência, no agora. Enquanto, a felicidade ou o prazer celestial era de uma pura idealização, ou pura imaginação. Logo, no mínimo, a satisfação no outro mundo iria ser uma equiparação com o sofrimento mundano.

Um dos motivos para não se alcançar a felicidade no mundo terreno ocorre pela explicação de Santo Agostinho, no qual Deus havia condenado a humanidade a sofrer, pela mesma punição imposta a Adão e a Eva. Em meio ao sofrimento e a morte, o ser humano é obrigado a viver com a impossibilidade de alcançar a missão, devido aos nossos tropeços e as nossas verdades, de sermos felizes. Sendo que mesmo tendo a noção de que era impossível, nesta vida, nós possuíamos o anseio para satisfazê-la.

Para obter alguma forma de gratificação, devemos ter como guia a verdade divina, ou ser inundado pela verdade de ter Deus dentro da alma. O ser humano ainda sofre por uma dívida de seus ancestrais, por sofrer pelo acaso ou mais especificamente, pela lógica do divino. O importante não é que ao morrer, a felicidade é instaurada ou alcançada, pois na concepção cristã a felicidade era a morte.

No caso da tragédia grega, a morte completava a felicidade, marcando o fim de uma vida afortunada, e para os cristãos a morte era um fim e um começo - a conclusão da dor terrena e o início da beatitude infinita, uma felicidade sem fim. Este fenômeno se entrecruzava com a teologia do pecado de Agostinho, como uma forma de explicar a nossa incapacidade de retornar a plenitude do estado do paraíso, uma lógica de saciamento.

1.4 A felicidade interna

A felicidade cristã estava sempre à vista e fora de alcance. Mas também foi um meio de justificar alguns sofrimentos evitáveis, tais como as desigualdades desnecessárias, tanto para a opressão como para a dor. Simultaneamente, rejeita-se as coisas terrenas, e realiza um sistema de controle⁵ sobre o sexo, amaldiçoa a riqueza e o conforto, mas demonstra que a felicidade celestial será constituída de todos os prazeres, tal como demonstra McMahon (2006, p153): “uma vida de êxtase eterno”.

Até esse período, o homem é um ser inferior, marcado pelo pecado original, portador de doenças e de maus odores. “Somos uma massa fedorenta e borbulhante de pecado,

⁵ Michel Foucault, História da Sexualidade I. 2010.

sofremos neste mundo” (MCMAHON, 2006, p155). Desde o nascimento a morte, os homens e as mulheres são simplesmente “vis” e concebidos na “fedentina da luxúria”, formados a partir do “esperma mais sujo”. Verifica-se uma desqualificação total da vida, descrevendo a humanidade com o rumo a ignorância e ao desespero.

Afirma-se que neste período histórico, a Idade Média, passava a era das trevas para a luz do Renascimento. Só que o movimento subsequente foi a busca pela felicidade, tensionando os limites das teorias cristã e testando os limites do pecado original.

Neste vetor de diferenciação, Giovanni Pico della Mirandola em 1486, elaborou um curto ensaio intitulado “*Sobre a dignidade do homem*”. A humanidade, perante este texto, é denominada com uma exaltação ao homem como um ser maravilhoso, e com uma potência de encarar a si próprio e o mundo em volta. Não temos um lugar predeterminado na estrutura do universo, somos capazes de descer e agir como bestas ou de ascender, para nos unir as naturezas mais elevadas.

A dignidade, descrita por Pico, está em Deus e cuja a imagem somos feitos. Logo, a nossa potência é a escolha, o modo que exercermos a nossa liberdade de nos criar. Não há uma eliminação total do mundo celestial e predominância ao mundo infra-celestial. Ainda tem-se um campo da boa vida, enquanto elemento moral, próximo ou na aproximação a Deus.

O homem ainda precisa de um guia, um mentor para não se deixar abater pela sua própria fraqueza, ou alimentar as bestas em si mesmo. Este “erro” na substância humana é originada de Adão, sendo a influência do pecado original. Porém, existe a salvação por Jesus Cristo. Uma nova posição é dita para o homem como o centro do cosmos cristão.

Somos corpos celestes envoltos por Deus, estamos na orbita do criador. Somos atraídos e não possuímos a capacidade de distinguir o próprio caminho. Mas neste período histórico, já existe uma segunda felicidade ou uma felicidade natural. “A felicidade mundana trata-se do potencial, existente em todas as criaturas, de se realizar da maneira pretendida por Deus”(MCMAHON, 2006, p.162).

Neste espírito renascentista, o homem se encontra no alto da escada evolucionista, mas ainda abaixo de Deus. Na hierarquia, em primeiro lugar, está localizado os elementos tais como: o fogo e a felicidade. O homem a atinge quando alcança sua perfeição natural e a experiência até a eternidade. Em segundo lugar, as plantas que possuem a vida, e consecutivamente, os animais que detêm mais perfeição por terem recebido a consciência. No

topo, o homem é majestoso por superar a todos, exceção dos anjos, e pelo seu potencial de felicidade.

A felicidade natural é só uma sombra da felicidade verdadeira, e quem não coloca a sua fé em Cristo é privado das duas beatitudes. Esta escolha de se desconectar com o divino, representa uma natureza corrupta e arruinada pois não deseja mais a graça.

Através desta análise, visualizamos um novo caminho para os questionamentos e as possibilidades sobre a felicidade natural, em terra e em vida. Sendo assim, os humanistas do Renascimento abriram mais espaços para os prazeres imperfeitos da vida, contemplando a difícil missão de fazer os seres humanos felizes em vida.

Martin Lutero, no século XVI, questionou profundamente como podemos ser feitos justos e virtuosos perante Deus. A possibilidade, no discurso teológico dominante da época, era que realizando uma boa obra e vivendo vidas de virtude poderíamos nos salvar a si mesmos.

A forma cristã de alcançar a salvação era descrita pelo ser humano ascender ao céu, através da liberdade humana. No entanto, Lutero relata a condição humana sob o cristianismo católico como uma forma de subjugação, pois a própria criatura divina sofre as delegações celestiais e nunca conquistará o amor severo de Deus. A reforma do cristianismo era de um renascimento, um ser recriado para ser libertado do peso da culpa e do pecado original.

Outra característica marcante da Reforma protestante se deu perante a não hierarquização eclesiástica da instituição Igreja, pois as revelações e a intercessão do divino com o humano se dava na consciência do próprio ser. As funções dos padres, da relação com as imagens de Santos e dentre outras foram internalizadas, já que os próprios protestantes se organizariam como sacerdotes, responsáveis por receber e disseminar a palavra de Deus, além de tomar conta da sua alma e a dos outros.

A felicidade perante este tempo não se encontra, restritamente, no pós-morte (céu) ou mediada pelos sacerdotes, mas sim pelo próprio homem. A relação ainda se encontra com a meta no divino e no céu, na recuperação de uma essência vil, porém o ser humano já possui a responsabilidade sob os seus ombros para ser feliz.

O sofrimento na tradição cristã foi questionada por Lutero, através de que a dor era intrínseca à experiência humana e não mais tratada com um fim em si mesma. Assim, as práticas de jejum, penitências e dentre outras com êxtases dolorosos foram abandonadas

mediante a erosão das distinções entre o sagrado e o profano. Como não havia hierarquia na ascensão a Deus, apenas a divisão entre os malditos e os salvos, não poderia ter uma distinção ou um privilégio sobre os seres humanos na busca da salvação.

A vida cotidiana, o trabalho, o casamento e a família tornaram-se locais aptos ao cultivo da glória celestial, especificamente pela queda dos antigos locais de concentração como acesso ao divino. Todos os seres humanos são iguais perante a Deus e devem buscar em todas as coisas o divino, ao lidar com os objetos ou nas situações mundanas teriam a capacidade de acessar a si mesmo.

A alegria e o bem-estar não eram algo falso ou pecaminoso, mas um indicativo do favorecimento divino. Existe uma relação de que Deus favorece ou marca a sua relação com o humano, incentivando buscar a graça em todas as coisas.

No entanto, a felicidade era ainda algo referenciado como um modo de viver perante a intenção de Deus. A religião era a base única da felicidade terrena, e que a felicidade perfeita só existiria após a morte, junto a Deus. Podemos argumentar que a relação do divino com o humano constituiu os saberes e os modos acerca da felicidade, contudo as práticas dos governos estiveram ligadas à produção de verdades e de saberes sobre a busca do bem-estar.

1.5 O prazer divino e terreno

A Guerra Civil Inglesa de 1642 se caracteriza por uma disputa entre os defensores do monarca regente, Carlos I, contra os exércitos do Parlamento e do estadista puritano, Oliver Cromwell. Após seu término, sucedeu-se a execução de Carlos I em 1649, originando um período de governo experimental, sendo inicialmente uma república e depois um protetorado.

O ato de Cromwell se originou no questionamento de algumas verdades antigas, tal como a obediência perante o soberano. Assim, o ato de matar e desapropriar o poder de Carlos I implicava em uma eliminação de um representante divino, pois o Rei era uma figura representativa do poder de Deus e da ligação de um poder feudal com a Igreja Católica. Assim, Cromwell estava questionando em última instância o discurso e as verdades cristãs.

Durante este período histórico, houve uma enorme quantidade de movimentos políticos, seitas protestantes que estavam contemplando e difundindo ideias alarmantes. McMahon (2006) relata a posição do grupo dos niveladores que se atreveram a proclamar a

liberdade inata e a igualdade entre todos os homens - a divisão do *socius* perante a sua família ou do poder era questionada – utilizando os direitos naturais e uma Lei da Natureza para garanti-los. Enquanto, os escavadores reivindicavam o direito à propriedade para os mais pobres, além da participação política. Estes exemplos demonstram que havia uma incompatibilidade entre o discurso e a prática jurídica e a religiosa, pois não poderia mais reivindicar o uso do pecado original como meio de justificar as ações entre as classes.

A felicidade celestial, ou *post mortem*, foi um item revisado pelos estudiosos da época, ratificado por Gerrard Winstanley, através da dúvida sobre a existência do inferno. Com isso, Winstanley disse a todos que o mundo estava de cabeça para baixo, relatando que o céu não era acima da terra. No ato do homem ao olhar para cima, ao céu, imaginando as graças e a felicidade, ou para baixo temendo a sua ida ao inferno, afirmava um esquecimento dos direitos naturais e os seus exercícios. Existiram diversos teóricos afirmando a possibilidade da felicidade terrena ser um direito e não um presente divino.

O campo da filosofia esteve afinado com o campo social, no qual John Locke foi um pensador que incorporou o questionamento dos dogmas universais do catolicismo sobre o ser humano. Tendo a proposta de revelar as leis que governavam a operação do pensamento humano.

John Locke apresentava o mundo com uma grande variedade de hábitos, costumes e crenças, no qual entulhava o mundo e atrapalhava o ato de conhecer o funcionamento da mente humana. Este entulhamento faz referência ao processo de limpeza para alcançar o caminho do conhecimento, além de que se pode afirmar estas ideias mundanas fixas e morais, não são inatas, já que qualquer ser humano saberia o que devia fazer ou ser da sua vida. Logo, o que importava é a forma de conceber a mente, as atitudes do homem perante as informações “gravadas” em sua mente. A tábula rasa de Locke, tal como afirma McMahon (2006) dissolveu da nossa mente o pecado original.

O caminho para a felicidade não possuía mais o céu como o *locus* único e nem o modo cristão de sofrer para assegurar a graça divina. Mas qual caminho seguir, então? Locke (1997) descreve, no *Ensaio sobre o entendimento humano*, que a inquietação opera na vontade e a determina em sua escolha. A inquietação é invariavelmente acompanhada pelo desejo. Assim quando sofremos a inquietação da dor, desejamos ser aliviados dela. Quando sofremos pela ausência de algum bem, reiteramos o prazer em sua obtenção. Logo, a vontade se apresenta

como uma energia cinética que se envolve para uma modificação do estado, uma mudança.

Em último caso, tal como afirma McMahon (2006), a felicidade e a dor são as duas forças motoras da ação humana, os grandes motores do desejo humano. Porém, Locke (1997) não elimina a existência divina, já que o criador está localizado em um dos extremos da escala de felicidade, determinando a distância dela em relação à desgraça da perdição eterna. O filósofo afirma que qualitativamente, a felicidade mundana é constituída do mesmo tipo dos prazeres do paraíso.

No universo equacionado pela teoria de John Locke, o prazer é providencial e imprescindível. Contudo, não existe uma forma de obter-se o prazer de uma forma compulsiva ou acumulativa, permitindo qualquer indulgência. Mas se Deus havia feito o prazer e a dor como molas propulsoras da nossa vontade, pretenderá que utilizemos estes itens mediante a nossa liberdade e a nossa razão para discriminar o que é a dor verdadeira e o que é prazer verdadeiro. Assim, a busca pela felicidade é descrita por um cálculo dos prazeres e das dores, tendo a prudência de observar as ilusões efêmeras mediante os desvios dos costumes, da moda, de maus hábitos ou do julgamento equivocado.

A felicidade real possuía apenas um caminho, uma estrada para a vida eterna. Logo, McMahon (2006) concluiu que Locke ainda sustenta a existência do paraíso e apoia o *ethos* do homem piedoso diante uma comparação com a miséria infinita. A metáfora da balança serve como figura de pensamento para afirmar que a “virtude era visivelmente a aquisição mais enriquecedora e de melhor barganha” (MCMAHON, 2006, p.196). A religião cristã se constitui como um bom indicativo sobre a orientação geral da fé, só sendo aceita ante a compatibilidade com a razão.

Os prazeres são integrados a felicidade, tal como a felicidade terrena é válida na presença de Deus e da religião cristã, modificando a relação da vida com a felicidade. Esta alteração da vivência do ser humano, poderia concluir com o que Locke delimitou como um novo caminho para atingir esta graça. No entanto, a fé ainda constitui-se como uma única jornada, em uma “economia” dos prazeres.

O indivíduo possui uma potência de ser feliz na vida terrena, contudo é raro estarmos confortáveis e livres o suficiente das exigências dos nossos desejos naturais e adotados. Concluimos que um estado de conforto ou de plenitude mediante a um equilíbrio dos prazeres e da dor, uma saciedade da inquietação não existe. Há uma busca incessante e permanente, em

uma busca sem fim pela característica do estado falho do ser humano no mundo, em que a busca da felicidade só é alcançada na morte.

A felicidade terrena de Locke é a consolidação da concepção de felicidade cristã na terra, no solo imperfeito do mundo, alimentada pelo cultivo humanista da dignidade da existência terrena – retirando a dívida, a marca do pecado original – e pela recomendação protestante para que se buscasse em todas coisas a felicidade. Mesmo que a última fronteira do prazer será experimentado no paraíso, tal como afirmou Locke, os prazeres mundanos são constituídos em um *continuum* com os prazeres celestiais (apud McMahan, 2006). A felicidade perfeita e a felicidade imperfeita se aproximam, eliminando um possível abismo entre tais itens, confirmando uma progressão natural dos prazeres deste mundo para os celestiais.

O prazer é afirmado pela sua positividade, inclusive diante a Deus, não mais como um item que devemos questioná-lo ou eliminá-lo perante a sua essência vil do homem. Além de sermos livres para buscá-lo, como uma lei natural criada pelo divino, e em última instância, a felicidade. Não devemos ser desviados ou interrompidos na busca da felicidade por uma força exterior. E nem devemos responsabilizar nenhuma pessoa ou governante pelo caminho a ser trilhado em direção à felicidade, já que a liberdade é uma condição indispensável para a trajetória natural da felicidade. Neste quesito da liberdade, Locke incluiu a opção de fazermos más ou boas escolhas, assinalando que existe a possibilidade de erro nas escolhas humanas. Desta forma, a capacidade de ser acometido pela felicidade ou pela tristeza é determinada pelas escolhas que realizamos, responsabilizando o homem e não ao(s) Deus(es).

O governo e os governantes não detinham o dever de proporcionar a felicidade aos governados, mas não poderia impedir a obtenção da busca da felicidade, já que este era um direito natural e divino. Um governo não poderia agir contra o bem comum dos cidadãos.

1.6 Prazer e o Iluminismo

McMahan (2006), observa que durante o século XVIII, o discurso do senso comum apontava o direito de ser feliz, porém se questionavam sobre qual o caminho a seguir. Assim, a dúvida era decidir qual é a melhor forma de alcançar a felicidade terrena. Na segunda metade deste século, integrantes unidos por princípios ortodoxos da Igreja escreviam

tratados populares, tais como: *Quero ser feliz*, *A escola da felicidade* e *A teoria da felicidade*. Nestas obras, continuavam a insistir que a religião era a base da felicidade terrena, além de que a felicidade perfeita só aconteceria após a morte, junto ao criador. Mesmo com este discurso, havia uma lenta transferência da sacralidade do Deus sobrenatural antigo para o deus do bem-estar, o da felicidade, tendo o seu domínio na terra.

McMahon(2006) relata que a modificação do caminho para se alcançar a felicidade foi influenciada por fatores materiais:

... a ascensão das nações-Estados equipadas com exércitos e administrações civis, com maior capacidade de garantir a segurança e o jugo da lei; os avanços na produtividade agrícola e a maior disponibilidade de terras aráveis; a expansão do comércio e o nascimento de culturas de consumo que ampliaram o acesso a bens de luxo, ao mesmo tempo que forneciam uma renda excedente que podia ser gasta em moda, em divertimentos ou em uma viagem até um jardim dos prazeres (MCMAHON, 2006, p.218).

Assim, qualquer que seja a definição de felicidade, ela é incompatível com os períodos de fome, sob ameaça de exércitos ou de epidemias. O Iluminismo sustentou a busca pela felicidade terrena.

McMahon (2006) denomina que o Iluminismo é um movimento plural, não podendo ser reduzido a um conjunto de proposições básicas, já que tem diversos campos de abrangência. Qual é o propósito dessa ou daquela crença, qual é a legitimidade de determinada lei? O que estamos fazendo na terra? Entre diversos questionamentos, as vozes do Iluminismo frequentemente eram fortes na defesa da liberdade e de expressão, exigindo tolerância no direito de questionar todas as coisas. Inspirado fortemente pela ciência newtoniana e pela filosofia de John Locke, os iluministas apresentaram o panorama de um universo harmonioso, governado por leis identificáveis. Os seres humanos são o centro desse universo, programado para a busca do prazer e dispostos a melhorar alguns aspectos na vida, retirando o pecado original de sua constituição.

Caso exista alguma preocupação central nas perguntas do Iluminismo, foi a de como tornar a vida melhor mediante o entendimento humano e os seus esforços. Os filósofos da Antiguidade clássica também realizaram perguntas com a mesma finalidade, de conhecer a si mesmo, além de incidir sobre a felicidade humana, tendo os meios humanos como força de sua obtenção. Porém, uma das características de diferenciação é a ênfase bem maior dada ao

prazer e ao bem-estar comparado aos seus equivalentes clássicos. Por exemplo, para Platão, Aristóteles e os estoicos, o prazer tinha relativamente pouca importância no cultivo de uma boa vida, compatível com uma dose significativa de sofrimento e de sacrifício.

A felicidade do século XVIII não era a *eudaimonia clássica*, já que para alguns filósofos gregos o objetivo de vida terrena era sedutor, mas era para os poucos que se aproximavam de ser deuses. Sócrates, Platão e Aristóteles apresentaram uma enorme contribuição para a identificação da felicidade como o melhor estado da saúde humana, enquanto a tarefa de seus sucessores foi a de ajudar a diagnosticar e controlar nossos males, exemplificados por Epicuro e Zenão ao tratarem sobre o desejo. Os dois “sucessores” mantiveram a ênfase platônica e aristotélica na responsabilidade dos seres humanos pela felicidade.

Uma frase que demonstra a cisão entre as concepções da Antiguidade clássica e do Iluminismo é descrito por Madame de Châtelet: “não há mais nada a fazer nesta vida que não seja buscar para nós mesmos sentimentos e sensações agradáveis” (MCMAHON, 2006, p.223). Reiterando o prazer como um dos motores para a aquisição de uma boa vida, além de que o destino ou fim dos seres humanos eram inerentes a vida, não retomando a uma exterioridade tanto por leis divinas ou humanas.

Este trecho pode ainda conter uma influência dos pensadores clássicos, tal como Epicuro. Mesmo com uma relação de maximizar o prazer e minimizar a dor, havia um objetivo maior de se obter a paz (*ataraxia*), um estado autossuficiente livre de ansiedade e de inquietação. Nesse estado, o homem não seria mais torturado ou contagiado pelo sofrimento de outro. Esta conclusão é dissonante com o perfil da felicidade no Iluminismo, um sentimento positivo até um bem básico obtido através de uma compreensão social, ativa e engajada no século XVIII.

Poderíamos argumentar que a felicidade está sob os domínios do homem e sob a sua força de vontade ou de potência de agir, no entanto, tanto os filósofos clássicos, quanto os do século XVIII, não conseguiram eliminar o papel do acaso no resultado final. Um evento marcado pelo acosto foi a reconstrução de Lisboa por Marquês de Pombal após o terremoto de 1755. Dando grande atenção aos princípios modernos de arquitetura e de planejamento central para reduzir os efeitos mediante um novo desastre natural.

Assim, houve a tentativa de se obter um controle maior sobre a natureza e os fatos

aleatórios do universo, tendo como precursor a física de Isaac Newton. Não se pretendia apenas conhecer as leis do universo físico, como também as leis morais e humanas. Inclusive, neste século houve o surgimento das ciências humanas e sociais, incluindo o estudo da felicidade sobre preceitos científicistas.

Os visionários do Iluminismo sonhavam em levar a felicidade a sociedades inteiras, eliminando uma postura de cultivar uma elite ética, tal como era proposta pelos sábios clássicos. O exemplo desse impulso é o princípio do utilitarismo, expressão associada ao teórico Jeremy Bentham. McMahon (2006) define que o discurso do advogado inglês através do “princípio que aprova e desaprova qualquer ação de acordo com a tendência que ela parece ter em aumentar ou diminuir a felicidade da parte interessada em questão” (MCMAHON, 2006, p.225). Em outras palavras, a maior felicidade para o maior número de pessoas é o indicativo do bom ou mau.

Havia diversas personalidades que produziam e amplificavam o discurso sobre a busca da maior felicidade para a humanidade. Em uma fusão da busca de leis universais via a ciência natural, Glasgow Francis Hutcheson anuncia em 1725, no texto *Investigação sobre a origem de nossas ideias sobre a beleza e a virtude*, uma tentativa de introduzir um cálculo matemático em questões da moralidade; se restringindo a benevolência, sendo definida como o desejo de espalhar a felicidade para os outros.

Considerando B = benevolência, C = capacidade, A = amor-próprio, I = interesse e M = momento do bem, Hutcheson (1725) fatorou o seguinte:

$$M = (B + A) \times C = BC + AC; \text{ e portanto } BC = M - AC = M - I, \text{ e } B = (M - I) / C.$$

Neste último caso, $M = (B - A) \times C = BC - AC;$
portanto, $BC = M + AC = M + I, \text{ e } B = (M + I) / C$

Esse autor tenta exemplificar que o “método matemático” seria uma forma de acabar com as divergências através de definições, de postulados e axiomas sobre a felicidade. McMahon (2006) retrata que a tentativa de mensurar este fenômeno foi originada de uma crença no progresso social. Inclusive, Cesare Beccaria continuou os estudos na esperança de obter “uma aritmética política” para orientar os administradores na tentativa de garantir o máximo de felicidade compartilhada pelo maior número de pessoas.

O historiador Marquês de Chastellux organizou e estudou a evolução do fenômeno, ao longo do tempo, se propondo a escrever a primeira história da felicidade do mundo no livro *De la félicite publique, ou Considérations sur le sort des hommes dans les différences époques de l'histoire*. Tendo como base os índices *du bonheur* em uma escala menos refinada, em comparação a falta de conhecimento das variáveis complexas para observar a felicidade pública, tratando a escravidão e a guerra como os maiores empecilhos a tais conquistas, seguida da superstição religiosa, da autorrenúncia ascética, o medo desnecessário e o uso indevido de recursos. Ele indica a correlação direta da produtividade agrícola, os níveis populacionais e a felicidade pública.

A teoria de Chastellux ratificava a prática iluminista de que os seres humanos eram determinados pela natureza de se obter a felicidade. Inclusive esta busca sofria perturbações pelas guerras, por costumes bárbaros, por preconceitos e por falsas crenças. Estes itens e a falta de conhecimento e a ignorância, impediam que a maioria dos seres humanos alcançasse o seu fim natural, a felicidade. Em conjunto com esta teoria se temia a ameaça de uma superpopulação e os índices agrícolas, podendo gerar uma falta de abastecimento de alimentos.

A relação de fome e a produção de alimentos estão inteiramente ligados, já que em um equilíbrio o ser humano não sofrerá, conseqüentemente será abastado e obterá prazer. Esta conclusão pode parecer tola, no entanto, a civilização pôde realizar estes estudos sobre o aumento populacional pautado em suas necessidades de sobrevivência. Logo, as nações civilizadas detinham os primeiros indicadores de um aumento do bem-estar da sua população.

A relação do Estado com a felicidade, como viam os iluministas mais radicais acerca do princípio da utilidade, deveria ser proclamada enquanto dever da civilização e direito do ser humano. Logo, os governos teriam como base observar a relação dos seus atos, leis e entre outros como meio de ampliar os “níveis de felicidade”, com a finalidade de minimizar a dor.

1.7 Governo e a felicidade

O papel do Estado, perante a sociedade, de manter alguns direitos inclusive o da felicidade, está ligado ao movimento do Iluminismo e à alteração das práticas de governo.

Michel Foucault (1978), em *Nascimento da Biopolítica*, relata que durante o período do século XVIII vemos surgir uma modificação em relação aos direitos naturais e à da liberdade.

A relação do Estado e dos cidadãos é constituída por uma nova arte de governar formulada em meados do século XVIII, instaurando-se inúmeros e complexos mecanismos internos para limitar o exercício do poder de governar. A arte de governar, para Foucault (1978), remete a uma negação do significado desta expressão enquanto a maneira efetiva dos governantes governarem. No entanto, se aloca na maneira pensada de governar o melhor possível e suas reflexões, especificamente na e sobre a prática de governo.

Foucault (1977) delimita o conceito de razão de Estado através do texto de Giovanni Antonio Palazzo no século XVII, no tratado *Discurso do governo e da verdadeira razão de Estado*. A palavra “razão” se apresenta em dois sentidos: 1º) é a essência inteira de uma coisa, o que constitui a união, a reunião de todas as partes, 2º) é o certo poder da alma de conhecer a verdade das coisas, tal como um meio de conhecimento se pautando na vontade, na própria essência das coisas.

A palavra Estado apresenta quatro sentidos: 1º) um domínio, 2º) refere-se a uma jurisdição, a um conjunto de leis, de regras ou de costumes, 3º) é articulado com uma condição de vida, de um estatuto individual ou até de uma profissão, 4º) se relaciona a qualidade de um objeto, contrária ao movimento. Desta forma, reitera-se a noção de que a República é um domínio, um território geográfico denominado por meio de uma jurisdição e um conjunto de regras, de leis e de costumes.

A razão de Estado configura um modo para organizar e conservar a integridade da República nos seus quatro sentidos, em um “...certo cuidado político que se deve ter em todos os negócios públicos, em todos os conselhos e em todos os desígnios, e que deve tender unicamente à conservação, à ampliação e à felicidade do Estado, para o que há que empregar os meios mais fáceis e mais prontos” (FOUCAULT, 1977, p.343). Neste trecho, vemos que o Estado só se refere a si mesmo, não afirma a sua existência diante a um direito natural, nem a uma ordem divina e nem das leis da natureza. Sua consistência é garantida, essencialmente, pela relação essência-saber já que a sua própria razão de estado é a sua essência. O conhecimento é utilizado para identificar o que é necessário e suficiente para que o Estado exista e mantenha-se com a sua integridade preservada. Mesmo que necessite de uma reformulação para manter a sua durabilidade e até uma ação coercitiva sobre a felicidade dos

cidadãos.

A tentativa dos pensadores iluministas sobre a constituição de um modo ou de um caminho para alcançar a felicidade terrena, via cálculos matemáticos, não é uma questão de fórum íntimo ou de até uma relação individual, pois após as revoltas pastorais do século XVI, tal como a Revolução Inglesa do século XVII demonstraram uma transferência de uma pastoral das almas ao governo político dos homens.

No pensamento eclesiástico, Foucault (1977), em uma retomada ao pensamento de São Tomás de Aquino sobre o poder real, afirma que a ação da realeza não se restringe apenas ao reinar, mas também na função de governar. A posição de reinar e de governar não detém funcionamento diferentes, já que existe uma reprodução da analogia do soberano, como um governo de Deus na terra. Logo, o rei deverá imitar a natureza, no tocante que Deus rege diariamente a natureza por ser seu criador.

A posição do soberano será a de instituir o Estado ou a cidade, tal como Deus fez com a natureza, e governa a sua cidade, província ou alguma área geográfica específica. A segunda analogia com o divino é de que não há nada no mundo cujo corpo (matéria) não esteja exposto à perda, à decomposição e à dissociação. Necessita de uma força diretriz que mantenha agrupados os diversos elementos constituintes dos corpos vivos e que os organizem mediante um bem comum. Os seres humanos em um reinado tenderia ao seu próprio bem e negligenciaria a coletividade, pois é um traço inerente a este ser vivo e a função do rei é de dirigir, regular e governar a multidão de súditos.

A terceira analogia demarca um contínuo com as funções do pastor, do pai de família e do rei ante as suas decisões, de tal modo que a salvação eterna dos indivíduos não seja prejudicada e tenha possibilidade de vir acontecer. O ato do pastor com as suas ovelhas, os pais com os seus filhos, é em sua última função, a de contribuir para a felicidade eterna. Logo, a inexistência de diferenças e de divergências entre as funções teológicas, familiar e “política” permitirá o ato de governar do soberano. O rei terá estes modelos teológico-cosmológico para se autorizar na presença de tal figura, além de modelos a seguir.

No fim do século XVI, após uma ruptura deste *continuum* o que é próprio do soberano, no exercício da soberania, uma função específica. Esta ação que consiste buscar um modelo, pois não é mais governar nem do lado de Deus e nem da natureza. Foucault (1977) aponta este fator como a especificidade do nível e da forma governo, durante o período da problematização

da coisa pública. Afirmando um governo que aceite o reinado sobre a razão, algo comum aos homens e a Deus.

A astronomia de Copérnico e de Kepler, a física de Galileu, a história natural de John Ray, a gramática de Port-Royal provocaram grandes efeitos. Foucault (1977) demarcou que os conhecimentos científicos apresentaram que Deus rege o mundo somente por leis gerais, leis imutáveis, leis simples e universais. Isso quer dizer que o criador não governa no modo pastoral mas ele reina soberanamente sobre o mundo, através dos princípios.

O modo de governar, pastoralmente o mundo, se dá em uma economia específica voltada para a salvação, para a obediência e para a verdade. Caso Deus agisse desta forma, isso queria dizer que o mundo estava submetida a uma economia da salvação. Ou seja, as coisas mundanas eram feitas para o homem e ele não era feito para viver, definitivamente, neste mundo. Assim, seria um mundo de causas finais que resultariam em o homem construir a sua própria salvação.

Em segundo lugar, havia uma economia da obediência baseada em uma configuração de cada vez que Deus, por uma relação particular e individual, praticaria uma intervenção qualquer, tal como em uma perda ou salvação de alguém e até numa circunstância ou conjuntura particular. Essa organização expressa a obrigação dos seres em visualizar a manifestação da vontade divina por sinais, prodígios, maravilhas e monstruosidades. Demonstrando ameaças por castigo, promessas de salvação e sinais de eleição.

Em terceiro lugar, o governo pastoral delimita uma verdade ensinada e uma segunda oculta e extraída. O mundo era um livro aberto em que se poderia descobrir as verdades, sendo ensinadas por si mesmas pela forma de remissão recíproca de uma à outra, em uma relação de semelhança e de analogia. Simultaneamente, havia um mundo em que era necessário decifrar as verdades ocultas, tendo o ímpeto de buscá-las em seus pontos obscuros ou por ser um “segredo”.

A cosmovisão do mundo antropocêntrico é alterada por sinais divinos, por verdades ocultas que contêm metas e finalidades em si mesmas. A função do poder de soberania não se restringe mais a repetição da relação pais- filhos ou padre-fieis, mas questionando o que é de singular, de único na função do soberano (Rei, por exemplo). Detendo uma potência diferente a de manter a salvação dos súditos, de uma população (no paraíso), mas sim um suplemento em relação a soberania e uma alteridade com o pastoreamento.

Neste momento, a figura do Estado se traduz em uma forte dominação sobre os povos tendo meios específicos para fundar, conservar e ampliar esta situação. A finalidade própria deste item é intrínseca a sua existência, já que não se pode propor nada além do Estado para os homens. Foucault (1977) relata que se existir uma finalidade deve ser à do Estado se manter, sua existência é garantida pelas suas próprias atitudes e de seus mecanismos. Mas este cuidado é inaugurado pela relação contínua e ininterrupta da razão de Estado, inclusive necessita-se uma ação específica para que atinja cada região, cada ponto, sendo eternamente duradora e provocando uma criação contínua da república. O governo é autoprodutor de si mesmo, realizando até modificações necessárias para a sua subsistência.

O tempo do Estado é eterno, contínuo e delimitado perante um certo registro cronológico, além de que a sua justificativa de ação não é explicada pela herança, por usurpação ou por conquista. O problema da origem não se levanta mais, pois tudo está no Estado, no governo, na razão de Estado, na arte de governar. Tal como o início, o governo não apresenta um fim, uma meta *a priori*, tal como era a salvação dos indivíduos perante o reinado. O tempo é indefinido, aberto sempre mesmo que se tenha um questionamento, uma revolta ou uma tentativa de extinção do governo.

Foucault (1977) indica que a população é meramente esboçada diante de uma tentativa de expansão, crescimento e prosperidade do Estado. Mais especificamente, a população só é citada ou lembrada perante a obediência, pois o que importa é a felicidade do Estado e não dos homens, representada por sua riqueza.

Havia uma relação de preocupação de atenção ante a obediência e a população, tal como Foucault (1977) observa no livro *Essai sur les séditions et les troubles* de Bacon. Neste texto, há uma descrição relativa análise da sedição e das preocupações inerentes do povo com o Estado. Os ataques ao governo é um elemento da essência da coisa pública, produzido nos momentos em que menos se espera. Tanto em períodos de equilíbrio ou de equinócio podem ser os momentos de elaboração ou criação de um ataque. As situações podem ser observadas e geradas através de rumores, panfletos, discursos com o Estado e dentre outros. Ou em uma inversão de valores, em que o Estado realiza algo positivo para a população e detém como retorno um descontentamento da população.

A política mercantilista do século XVII exemplifica a situação da expansão financeira do Estado se restringindo, numa relação consigo mesmo, por mais que seja expressado a

população. Bacon nunca descreveu a população enquanto constituída por sujeitos econômicos capazes de ter um comportamento autônomo. A função da população é de organizar, modificar, inserir comportamentos que ratifiquem a existência do Estado; uma arte de governar que despontencializa ou pacifica os súditos.

Nesta forma de governo, o Estado possui uma produção comercial e de circuitos comerciais de acordo com a acumulação monetária, visando o fortalecimento e o crescimento da população. Simultaneamente, se mantêm um estado de concorrência permanente com as potências estrangeiras. A gestão interna possui uma regulamentação indefinida do país de acordo com o modelo de uma organização urbana.

A política interna possui uma variedade de objetivos ilimitados, vigilante a todos os indivíduos, até em sua parte mais ínfima, independente da sua posição na hierarquia governamental. Ela possui um Estado de polícia no seu aparato com a população, um aparelho intervencionista do campo das práticas dos *socius*. Este modo de funcionar permite a concorrência de um governo com o outro diante um certo estado de equilíbrio desequilibrado. Para manter-se neste meta-estado, o “governante” tem que regulamentar a vida dos súditos, sua atividade econômica, sua produção, o preço de venda e de compra das mercadorias.

O ser humano que vive sob uma determinada jurisdição, tem um novo valor ante o Estado, já que é o elemento central da constituição e da existência do Estado. Desta forma, o governo não pode ignorar os súditos e seus anseios. Podemos perceber o surgimento de um novo posicionamento do Estado mediante a sua vitalidade, já que sua existência está embasada nos cidadãos.

Por mais que exista uma infinidade de objetivos no Estado de polícia, na política interna, durante o século XVII e no início do século XVIII se torna presente um certo número de mecanismos de compensação, ou até um certo limite de práticas que demarcarão uma fronteira do possível. Foucault (1978) descreveu inúmeras formas de buscar limites para a razão de Estado, inclusive no campo da teologia e no direito.

A teoria do direito, neste momento histórico, subtrai o poder real e elimina a função de amplificar do poder do soberano. Durante estas batalhas políticas questionaram as leis fundamentais do reino, pois não há nada que justifique as práticas governamentais e nem uma razão do Estado. Suas leis e sua argumentação com “base” na soberania são constituídas em uma relação externa, fora da razão do Estado, em detrimento do questionamento e da

limitação da origem e da expansão do governo.

A limitação do Estado se organizou perante a teoria do direito natural que faz exercer um grupo de direitos imprescritíveis, incapacitando a possibilidade de nenhum soberano transgredi-la. Outro exercício do direito é a teoria do contrato, celebrado entre os indivíduos para constituir um soberano, no qual comporta um certo número de cláusulas em que o limita e o legitima.

Mesmo com esta força de reivindicação, o direito de certa forma é puramente limitativo, dramático já que se objeta o direito no tocante de uma infração, ultrapassagem da razão do Estado aos limites de direito. E é só neste momento que o direito pode definir o governo como ilegítimo, e em último caso, liberando os súditos do seu dever de obediência. A garantia da felicidade não é um direito natural, um item inerente ao contrato social, em que o Estado detém uma obrigação de indicar o “meios” para o alcance da felicidade.

As organizações do direito público descrevem a relação dos direitos naturais ou da relação entre governante e governado, e em último caso uma exemplificação da “liberdade” do cidadão ante as suas ações. Com isso, a utilização do prazer como meios de alcance a felicidade possui uma organização, tal como afirmava John Locke (1997), constituída previamente pela razão do Estado.

1.8 Direito e governo

A partir do século XVIII, surge uma forma de racionalidade que permite uma autolimitação da razão governamental, a economia política. Foucault (1977) a descreve como uma forma mais ampla e mais prática de todo um método de governo capaz de assegurar a prosperidade de uma nação. Mais especificamente, é uma espécie de reflexão geral sobre a organização, a distribuição e a limitação dos poderes em uma sociedade. Em linhas gerais é nomeado de “liberalismo”, um cálculo que consiste o governo relatar”... aceito, quero, projeto, calculo que não se deve mexer em nada disso?” (FOUCAULT, 1978, p.28).

Esta nova razão governamental moderna consiste na instauração de um princípio de limitação da arte de governar que já não lhe é extrínseca, tal como era no direito do século XVII, e sim age no seu interior. Esta regulação não tem um efeito direto, constituindo regras para efetuar uma normalização ou uma limitação para evitar uma transgressão. Com isso,

Foucault (1978) retoma a peculiaridade do Estado perante a sua origem ou a sua legitimação, já que a nova razão não descreve a situação ou ato como ilegal ou ilegítimo, perdendo os seus direitos fundamentais. Mas que caso o governo ultrapasse os limites ou ultrapasse de fato o limite, ele será qualificado como inadequado, não fazendo o que convém. A limitação externa caracteriza o Estado perante as suas transgressões, enquanto ilegítimo, usurpador.

A limitação intrínseca não organiza um conjunto de conselhos de prudência, exemplificando o que seria melhor não fazer em determinadas situações. Nesta prática de regulação interna existe uma organização, um limite relativamente uniforme diante os princípios válidos em todas as circunstâncias. Esta atitude recai sobre o próprio Estado, e ele mesmo sendo o executor deste ato.

O princípio da razão governamental é organizada no interior dos objetivos do governo, inerente as suas práticas e não uma busca sobre o que é exterior. Sendo assim, é através da função de restrição que o governo pode alcançar os seus objetivos e dos limites aplicado de si por si.

Uma das questões centrais nesta limitação é o que em função da prática governamental, o que deve fazer e o que não convém. Este *modus operandis* incide diretamente em sua própria esfera, elaborando a possibilidade de quais ações podem ser realizadas e quais os meios necessários para efetuá-las. Do outro lado, as coisas a não fazer, visualizando uma multiplicidade de práticas dentro do governo.

As ferramentas utilizadas neste governo podem ser visualizadas no contexto brasileiro, especificamente na redução do IPI. A isenção do Imposto sobre produtos industrializados (IPI) possui um caráter de uma estimulação a compra, dando ao cidadão a potência de poder comprar qualquer elemento. Neste ato, o governo organizou uma incitação ao gasto mercantil dos indivíduos e uma forma do aumento da economia, logo a eficácia do Governo. A ampliação do consumo dos cidadãos é articulado com o bem-estar material, mecanismo econômico inerente ao funcionamento da sociedade de consumo durante o período do modelo industrial fordista (LIPOVETSKY, 2007). A capacidade de aquisição de objetos está interligado a uma sociedade que visa o lazer, o conforto e a felicidade.

Nesta divisão inerente à nova razão governamental, observamos que no governo dos homens não há uma prática de fixação sobre a definição e a posição respectiva dos governantes e dos governados. A regulação interna não é imposta diretamente por nenhum dos

lados, e sim uma transação, uma relação entre os integrantes de discussões, de concessões recíprocas. Tendo como a sua base, uma crítica interna que a gira em torno de como não governar, tendo um afastamento com a questão da usurpação e da legitimidade do soberano. A sua relação é a do excesso do governo e não mais da conservação do direito público.

A economia política se formou no próprio âmbito dos objetivos que a razão do Estado havia estabelecido para a arte de governar, sua função é de estar entre os governantes e os governados, tal como ocorre entre os Estados para manter uma concorrência. Ou seja, ela se propõe na manutenção de certo equilíbrio.

Uma das primeiras reflexões e consequências da economia política é o chamado despotismo. Os fisiocratas a partir da sua análise econômica concluíram que o poder político devia ser um poder sem limitação externa, sem contrapeso e não sofrer qualquer interferência, sem ser vinda dele mesmo. O estado déspota é um governo econômico que não é encerrado, nem desenhado em suas fronteiras para nada além de uma economia que ele próprio controla e define.

Em segundo lugar, a economia política, reflete sobre as práticas governamentais e não as interroga perante os termos de direito, classificando se são legítimas ou não. É sempre no interior do campo da prática e de seus efeitos que a questão econômica vai ser colocada, fundamentando uma ação do Estado diante os seus cidadãos, caso o seu objetivo for alcançado ou não.

Através desta razão de Estado, houve a descoberta de uma certa naturalidade própria da prática do governo. Existe uma natureza própria dos objetos da ação governamental, pois ela não é uma região reservada e originária sobre a qual o exercício do poder não tem influência, e nem a deslegitima. Em um movimento simultâneo ou inerente a esta prática, existe a governamentalidade e a potência de afirmação, de concretude do Estado.

Os novos parâmetros ante a economia política estão associados à relação de sucesso ou de fracasso, necessitando para tal objetivo levar em conta as leis estabelecidas por sua naturalidade própria dos objetos que utiliza. Mas qual é o fundamento para saber o que fazer ou deixar fazer? Qual é o conhecimento que possibilita esta prática? Foucault (1978) descreve que um governo nunca sabe o bastante para governar apenas o suficiente, correndo o risco de sempre governar demais ou de menos. O princípio de mínimo e de máximo se articula e cria delineamentos importantes ante o reino da verdade na política, marcado pela articulação em

uma série de práticas. Este discurso, o constitui como um conjunto ligado por vínculos que permitem legislar sob os termos de verdadeiro ou falso.

Durante este momento há uma criação de verdades acerca do funcionamento da população e de outros objetos vitais ao Governo. Logo, o Estado detém o movimento inicial para a prática de constituir conhecimentos sobre os cidadãos, tal como práticas sanitárias, saberes médicos e formação e normatização de condutas para atingir o bem-estar da população.

1.9 A felicidade individual/coletiva

Os movimentos sociais, a Revolução Francesa e o Iluminismo, suscitaram novas questões sobre a forma de adquirir e de experimentar a felicidade, pois agora ela estaria em nossas mãos, no presente. Por séculos, a experiência humana teve o sofrimento como condição natural, mas durante este período houve uma alteração no cotidiano, ao ponto de se pensar que talvez a felicidade seja um direito natural. A população nem era atrelada ao pagamento de uma dívida pelo pecado original, nem ao mistério divino, nem sob os caprichos dos deuses. Logo, a felicidade se torna livre para ser buscada e utilizada pelos homens, tendo sido liberada dos discursos de verdade das teologias e da soberania.

Na queda dos métodos ou caminhos para alcançar a felicidade, surgiu uma pergunta: como ser feliz? Pois se não houver um modo, a impossibilidade de atingi-la é por culpa do indivíduo, e não de uma causa externa. Tal como afirma McMahon (2006) o que se deve fazer no momento em que a própria busca pela própria felicidade é a causa de sofrimento? Assim, emerge uma nova forma de infelicidade diante a culpa e a dor que sentimos por não sermos felizes em uma cultura que exige que sejamos.

Jean Jacques Rousseau perguntou: “O que era então essa felicidade?” (MCMAHON, 2006, p.246). Ele afirmou que o homem deste tempo jamais adivinharia a resposta, pois ela não envolvia nem grandes prazeres, nem novas verdades iluminadas. Pois era mais um estado de completude perfeita, de plenitude do ser em que a alma poderia encontrar repouso, sem necessidade alguma de pensar e lembrar sobre o passado ou futuro. Aonde o presente existiria indefinitivamente, pois o tempo não importaria e a sua duração não seria notada. O nosso sentimento presente seria a simples sensação da existência e nenhuma relação com a dor ou

prazer, privação ou desfrute e etc. O autor cultiva estes pensamentos na construção de um mundo particular só para si.

Rousseau indica que o prazer era o suficiente para levarmos ao nosso fim, a felicidade. Assim, como poderíamos afirmar que um estado transitório, o prazer, que deixa uma sensação de vazio e ansiedade, seria a felicidade (MCMAHON,2006)? Para Rosseau, se ela existia devia ser mais que o movimento perpétuo de satisfazer uma inquietude, tal como afirmava Locke (1997).

Se a felicidade fosse um dom natural, como afirma o Iluminismo e os utilitaristas, na civilização moderna não seria natural colocar a humanidade à deriva com luxos materiais que multiplicavam falsas necessidades e o relatado progresso que “derrubou” a hegemonia do fé religiosa. Rousseau em um tom conservador, estava nitidamente percebendo a alteração da razão de Estado (FOUCAULT, 1977) e conseqüentemente da descontinuidade dos discurso, das práticas e dos métodos do soberano, pastor e padre.

A humanidade “civilizada”, segundo Rousseau, conquistou a natureza, aperfeiçoou a razão crítica e a compreensão científica, tendo um aumento dos recursos da produtividade e conseqüentemente da prosperidade material – elementos constituintes que tornavam a felicidade possível- constituindo um paradoxo pois separava o homem de outros homens, do mundo e de si mesmo. O indivíduo moderno era como uma sobra do seu eu verdadeiro.

A tentativa de buscar-se a si mesmo, encontrar e restaurar a pureza perdida e a ordem natural das coisas foi a preocupação e o ponto de partida de Rosseau. O autor colocou suas esperanças de felicidade em nossa capacidade de obter acesso ao santuário interior e libertar o que estava dentro dele. O homem era mais feliz ao seguir o caminho que a natureza lhe mostrava e tendo suas necessidades em harmonia com seus desejos.

A modernidade era constituída de uma tragédia do desenvolvimento social e individual, pois a infelicidade surge da desproporção entre os nossos desejos e as nossas possibilidades. Nas culturas comerciais do Ocidente da época, o desejo detinha uma força inédita e incitava a satisfazer as novas necessidades. No entanto, a sociedade não possuía o recurso de atingir uma ilha de inocência ou um santuário, de um retorno a Idade de Ouro dos povos primitivos. O caminho natural para a inocência estava fechado e a única opção para o homem civilizado seria a associação política.

Através da vontade geral, o contrato social visa proporcionar uma liberdade civil e

moral para substituir a liberdade perdida do homem natural e assegurar que todos tenhamos o que precisamos mas não o excesso, o extremo da riqueza, e manter uma equidade física. O resultado destes atos será a disposição de servir aos outros e de se sacrificar em nome da justiça e do bem comum; atos que funcionariam como um antídoto para o egoísmo e o amor-próprio desvirtuado. Logo, McMahon (2006) intitula estes preceitos de uma teologia política em que buscamos algo perdido na forma da existência do ser humano e do mundo.

O modelo judiciário e do exercício de lei pela via rousseauiana (Foucault, 1978) afirmava os direitos humanos e naturais para depois organizar a governamentalidade do Estado. Em conjunto com a relação de que os homens devem buscar a felicidade ante o exercício da associação política. Joseph-Marie Lequinio era um revolucionário durante o período da Revolução Francesa que atacava as conexões do passado com a Igreja católica e o despotismo do rei Luís XIV da França. Afirmava que todos, independente de quem somos, todos nós sonhamos com a felicidade, só queremos ser felizes, só pensamos em nos tornar felizes e os meios que nos permitiam a alcançar este objetivo só era alcançado em sociedade.

Herdeiros do liberalismo de Locke, proponentes da busca da felicidade, observaram homens que consideravam o capitalismo como uma força para atingir o bem. Ainda eram veementes os advogados do governo representativo, particularmente conforme o formato organizado na Inglaterra e nos Estados Unidos da América. Eles tendiam a desconfiar das influências das massas e a suspeitar do poder do Estado. Defendiam as liberdades individuais acima de tudo, afirmando a santidade da sociedade civil e o vigor da lei.

Uma localidade se vinculou tão intimamente à razão de Estado do liberalismo, tendo o sonho de buscar a felicidade e a fortuna. Estes objetivos estão escritos na Declaração da Independência dos Estados Unidos: “Entendemos que estas verdades são evidentes por si: que todos os homens foram criados iguais; que foram dotados por seu criador de direitos inalienáveis; que entre estes estão a vida, a liberdade e a busca da felicidade.” (MCMAHON, 2006, p.327) Estas palavras foram escritas por Thomas Jefferson, em junho de 1776, e adotadas pelo Congresso Continental na Filadélfia em 4 de Julho. Esta expressão “busca da felicidade” nos apresenta uma influência dos conceitos iluministas, em uma escrita que representa a sociedade civil. Alguns historiadores argumentam que esta escrita representa o bom senso coletivo do século XVIII, uma expressão das ideias americanas e principalmente o modo de vida americano (*American way of life*) e não uma relação individual do escritor, já

que cada frase e fragmento do texto era revisado pelos delegados do Congresso Continental.

A Declaração reafirma que o povo está organizando o poder de forma que mais lhe parece provável de assegurar a sua felicidade e segurança. Mas existe uma seguinte interpretação sobre a dita “busca da felicidade”: o nome de John Locke é associado com a sua frase “Vida, liberdade e propriedade”, permitindo uma inferência de que Jefferson alterou o terceiro termo para ludibriar os interesses de acumular riquezas e o mascaramento do capitalismo. A questão não é a fidelidade ou a autenticidade da interpretação, mas sim que Locke utilizou inúmeras expressões: “vidas, liberdades e fortunas” e “vida, liberdade e propriedades” no *Segundo tratado sobre o governo* em que considerava a propriedade, como um item a ser acumulado pelo esforço do trabalho e protegida pelos governos.

Locke (1997) apresentava a felicidade como uma parte essencial e natural de um mundo divinamente organizado, com os seres humanos sendo guiados pelas sensações prazerosas e terminariam em Deus, caso tivessem se portado dignamente. A noção de prazer é marcado a cada homem de forma variada, mesmo que alguns gostassem de luxo e devassidão ou sobriedade e as riquezas, e etc. A propriedade seria uma dessas formas pertencentes ao caminho até a Deus e muitos americanos concordavam com este vínculo.

McMahon (2006) utiliza o exemplo da Declaração dos Direitos de Virgínia, 12 de Junho de 1776, que todos os homens são igualmente livres, independentes e são possuidores de alguns direitos naturais- dos quais não podem, por qualquer espécie de acordo, privar ou desqualificar seus descendentes- que são os de usufruir da vida e da liberdade, fora os de possuir meios para adquirir e possuir propriedades, além de deter a felicidade e a segurança. James Madison, o quarto presidente dos Estados Unidos da América, propôs uma série de emendas na forma de uma Declaração dos Direitos para serem anexadas na Constituição dos Estados Unidos, no qual o “governo é instituído e deve ser exercido em benefício do povo, e consiste no gozo da vida e da liberdade, com o direito de adquirir e usar a propriedade e de, em geral, possuir e obter felicidade e segurança.”(MCMAHON, 2006, p.331)

Durante este período histórico para diversos americanos, políticos, filósofos e dentre outros, associavam a propriedade como a busca da felicidade, e ocupando o lugar ao lado da vida, da liberdade e da segurança enquanto direitos básicos e merecidos de serem protegidos pelo governo. McMahon (2006) demarca que esta é uma das inúmeras traduções e interpretações ante a temática da felicidade em Thomas Jefferson, ressaltando que a busca se

apresenta enquanto uma das formas da inquietação; fator da interminável luta da humanidade para assegurar o prazer e evitar as dores, tendo um caráter interminável. Assim, perseguir a felicidade seria uma atividade frustrante, em que o desejo jamais alcançaria uma satisfação permanente.

As proposições lockianas se aproximam de séculos da tradição cristã que o desejo da felicidade era simultaneamente um lembrete constante da distância entre os seres humanos e Deus, além da marca da transgressão original. A razão era o nosso caminho até o divino, uma forma de salvação cristã razoável, no qual não incentivava as pessoas a tracejar os seus desejos em busca do fútil, dos prazeres fugazes.

Com a potência ilimitada e a insatisfação dos desejos humanos, houve um conservadorismo em que o caminho mais certo para alcançar a felicidade e a prosperidade das pessoas era trilhar o caminho de Jesus, pois somente os religiosos e os justos poderiam ser felizes e prósperos. Este método foi exposto durante um sermão na Nova Inglaterra na década de 1720 pelo ministro presbiteriano Robert Breck. O que há de comum nos discursos religiosos e dos Iluministas é que só a felicidade pública era o projeto original e o grande fim do governo civil.

A religião cristã servia como uma delimitadora da liberdade dos prazeres na teoria de John Locke, pois a virtude pública era uma forma da expressão dos seres humanos possuírem um “senso moral” e que os prazeres privados seriam melhor encaminhados diante a sua ação em coisas públicas e úteis.

Foucault (1978) relata que esta nova arte de governar se caracteriza por ser mais um naturalismo do que um liberalismo, pois é muito mais um acolhimento a espontaneidade, a mecânica interna e intrínseca dos processos econômicos do que uma liberdade individual. Os fisiocratas deduzem que o governo tem de reconhecer os mecanismos econômicos em sua natureza íntima, pois caso não o respeitem, induzirá efeitos opostos aos objetivos primários. O dito respeito não recaia sobre as liberdades e os direitos fundamentais dos indivíduos. Sendo que as práticas que aconteceram perante a sociedade serão embasadas por uma política de conhecimento precioso do mercado e da população, evidências econômicas. Por mais que seja intitulado de liberalismo, a liberdade individual é subordinada à “liberdade” da economia. A nomenclatura de liberalismo não é referente a um aumento de liberdade entre os séculos XVIII e o século XIX, e nem que estamos num período mais tolerante após um governo autoritário.

A palavra liberdade não é um universal que se particulariza em um determinado tempo e espaço geográfico, e nem um objeto mensurável quantitativamente.

A palavra liberalismo é utilizada por uma prática governamental que é consumidora de liberdade, isto quer dizer, ela só pode funcionar caso exista de fato certo número de liberdade, tais como: liberdade de mercado, liberdade do vendedor e do comprador, livre exercício do direito de propriedade, liberdade de discussão e etc. Ao mesmo tempo que a consome é obrigada a produzi-la e organizá-la. Em outras palavras, o liberalismo produz o necessário para tornar o indivíduo livre. A liberdade de buscar a felicidade ou ser feliz não é atravessada por uma ausência de “controle” de meios para alcançá-las ou até de possibilidades para satisfazer os prazeres. A gestão ou o controle sobre a sexualidade, as populações e a loucura são exemplos de uma liberdade no liberalismo, em que o governo articula prática e teoria para determinada finalidade, tal como ocorre sobre o prazer e a felicidade.

A fabricação da liberdade obedece ao princípio do cálculo da segurança, pois o liberalismo se vê obrigado a determinar a medida e até em que ponto os interesses individuais não constituem um perigo para o de todos. Contudo, a utilidade coletiva pode se revelar como um abuso perante os individuais. Assim, todos os acidentes individuais ou qualquer acontecimento na vida de alguém não pode se tornar um perigo para a produção ou para a empresa.

A economia do poder é ativada pela relação entre a liberdade e a segurança, um cuidado de manter a mecânica dos interesses em um equilíbrio instável, modificado por cada situação entre os integrantes desta fórmula de governar. O liberalismo manipula fundamentalmente os interesses, criando e gerenciando a cada instante a liberdade e a segurança dos indivíduos pela noção de perigo. A sua função delimita os interesses, ao mesmo tempo, sendo gestor dos perigos e dos mecanismos de segurança e de liberdade que asseguram o mínimo de exposição dos indivíduos ou da coletividade.

A segunda consequência desse liberalismo é a extensão dos procedimentos de controle, de pressão, de coerção que o constituem a pedra angular das liberdades. As técnicas disciplinares atingem os comportamentos dos indivíduos no seu cotidiano e nos seus ínfimos detalhes. Durante o século XVIII, houve o surgimento da saúde e do bem-estar físico da população como um dos objetivos essenciais do poder político, não interligado apenas à função de proteção de inimigos ou para assegurá-los castigos, mas para ajudá-los a garantir

sua saúde.

1.10 Trabalho, resgaste da humanidade

Após a consolidação do capitalismo liberal, houve a explanação e afirmação da felicidade enquanto um direito dos homens, porém esse deveria ser buscado e adquirido por si mesmo. O liberalismo e o utilitarismo foram movimentos que detinham estes objetivos ante uma crítica ao Estado totalitário na economia e uma recusa aos preceitos católicos, inclusive na concepção da felicidade celestial e da recusa do prazer.

O “Princípio da Maior Felicidade Possível”, afirmado pelos utilitaristas, especificamente Jeremy Bentham, descrevia os princípios a serem seguidos pelo Estado. Contudo, houve um movimento contrário a estas práticas vigentes sobre a felicidade, tal como afirma Thomas Carlyle. Durante o século XIX, na Inglaterra, ocorreu uma ocupação das ruas desta cidade por centenas de milhares de trabalhadores com o intuito de protestar contra a diminuição dos salários, as condições abomináveis de trabalho, a perda de direitos políticos e o aumento no preço do pão (MCMAHON, 2006). Esse é um exemplo das incertezas deste novo mundo, de organização política e econômica industrial.

Carlyle mantinha críticas à noção de que a felicidade poderia resultar e ser proporcionado pelo prazer, afirmando uma condição de animalidade do ser humano. Para este autor, ao compararmos o passado e o presente, seria possível discernir e afirmar o que seria necessário para a felicidade humana. Os pontos de semelhança entre estes recortes temporais descrevia “...uma comunidade unida e próxima, um trabalho significativo, uma ideia de Deus: esses eram os requisitos necessários, tão evidentes na Inglaterra da Idade Média, mas tão evidentemente ausentes no mundo presente.” (MCMAHON, 2006, p.379). Logo, a ação da indústria diante a sociedade fomentou alguns pensamentos sobre uma felicidade ilusória e uma ruptura dos laços de ligação entre o ser humano e a comunidade.

Até o funcionamento do mercado, nas denominações de “competição justa” são práticas indicativas de uma hostilidade recíproca entre os cidadãos. Assim, os mecanismos de negociação do mercado sustentem o isolamento e a separação entre os indivíduos dentro de uma comunidade ou de uma população. Uma “possível” solução para este problema, Carlyle relata que um simples retorno a preceitos e vivências do passado seria difícil de ser

implementada. Estes relatos serviram de mola propulsora para a aposta teórica do trabalho de Friederich Engels.

Engels descreve o trabalho como uma beatitude moderna e uma potência de que o caminho do ser humano pode ser encontrado apenas na comunidade. Ele retira a posição privilegiada da religião na composição da felicidade terrena, afirmando uma relação de plenitude da substância humana, na recusa ao divino.

Houve a necessidade de tentar explicar o por que os seres humanos sofreram ao longo de tantas eras e viveram em contradição na relação entre as suas ambições e os seus empecilhos. Mesmo com os conhecimentos científicos e as tecnologias avançadas, o ser humano não conseguia prever aonde estava indo e nem no que poderia se tornar. Desta forma, Karl Marx e Friederich Engels revelam que não existe outra salvação, sem ter um retorno ao próprio homem e não a Deus.

A conceitualização de felicidade, durante o saber comunista, se constituiu como: “FELICIDADE- consciência que o espírito humano tem de um estado que corresponde à maior satisfação interior possível com as condições da própria existência, com uma vida plena e significativa e com a realização do seu propósito existencial” (MCMAHON, 2006, p.404). Este trecho foi extraído inicialmente no livro *A grande enciclopédia soviética*.

Contudo, a felicidade é um conceito normativo e valorativo de base histórica e cultural, com isso existe uma relação da produção industrial e a luta de classes. Ressaltando que a concepção apresentada neste livro diverge de uma interpretação burguesa individualista da felicidade, em que se baseia na busca do prazer dos ricos pela dor dos pobres. Na história da consciência moral, este conceito se constitui como um direito humano inato, tendo na prática uma sociedade de antagonismos de classe, em que a busca da felicidade tem sido um argumento para subjugar e sacrificar a luta das classes oprimidas em prol das classes dominantes.

A felicidade burguesa é divorciada de objetivos sociais e degenerada em egoísmo, atropelando os interesses dos outros e deformando moralmente a personalidade humana. Os verdadeiros comunistas (MCMAHON, 2006) se apropriam da vida com um sentido maior e conhece a satisfação profunda que percebe como felicidade. Esta ação é oriunda de um serviço consciencioso prestado as pessoas e na luta revolucionária para transformar a sociedade, realizar os ideais do comunismo e alcançar um futuro melhor para toda a humanidade.

McMahon (2006) relata que Karl Marx desmerecia a “felicidade doméstica” - constituída pelo casamento e a família nuclear – por causa de uma rejeição das instituições burguesas de prazeres ilusórios e uma afirmação da satisfação originada pelo trabalho. Inclusive, este ato era marcado como fator determinante do bem-estar, tal como foi descrito “*Reflexões de um rapaz sobre a escolha de uma profissão*” de Karl Marx em 1835. Neste escrito, o trabalho é uma esfera de atividade, em que a liberdade humana sobre a escolha da profissão permite uma relação paradoxal, um meio de grande felicidade ou de um ato que pode destruir a vida inteira do ser humano, tornando-o infeliz. Houve uma promessa de proporcionar uma felicidade “real” no espaço da religião, em que os seres humanos viveriam como deuses entre os homens e deixariam a infelicidade para trás.

McMahon (2006) afirma que uma saída para um possível retorno a religião ou a afirmação de um ateísmo por Marx, se originou no final da década de 1840 através de dois escritos “Manuscritos econômico-filosóficos de 1844” e a “Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel”. Nestes textos, Marx apresentou como uma metapolítica ao que Hegel havia proposto como o funcionamento natural do espírito pela superação da alienação e a cura da consciência infeliz.

Retomando a filosofia de Hegel, no livro *Fenomenologia do espírito*, McMahon (2006) relata que o conceito de a “consciência infeliz” foi a expressão utilizada para descrever uma forma de olhar o mundo sob uma formatação histórica do cristianismo pré-Reforma. Durante este período, houve uma divisão profunda entre o sagrado e o profano, tanto por uma localização de Deus num “além” como uma busca incessante dos seres humanos ante este ser divino imutável. Este caminhar desenfreado de homens e de mulheres se constituiu por um aparente conflito, nos desejos humanos e nas variadas limitações e necessidades do mundo material. Esta consciência era um campo de batalha em que se enfrentavam inimigos inconciliáveis, e conseqüentemente, a sua relação com a vida era somente dor e padecimento.

Em primeira instância, temos a impressão de uma aproximação entre os discursos cristãos e de Hegel, na presença de uma condição humana de sofrimento marcada pelos seus movimentos serem guiados pelos pecados e estruturando um viver em pleno conflito consigo mesmo e com os outros. McMahon (2006) afirma que Hegel introduziu uma via revolucionária no conceito de “consciência infeliz”, por ser um estágio transitório na evolução da história mundial.

O termo “alienação” se apresenta como uma sensação profunda de deslocamento e de remoção do próprio ambiente, distante dos seus semelhantes, e conseqüentemente num estranhamento de si mesmo.

Karl Marx retoma estes conceitos para descrever a alienação humana contemporânea e o seu isolamento. Uma das características deste movimento sócio-histórico é o afastamento da natureza dos homens que se consideram diferentes dos outros, e mantém uma visão de conquista, exploração ou dominação dos mesmos de sua espécie. Neste afastamento de si mesmo e da espécie, Marx relata que o ser humano deve manter o seu senso natural de identidade comunitária e de pertencimento a espécie humana.

Mas a preocupação principal acerca da alienação era com o distanciamento da atividade existencial, o trabalho. O homem é uma criatura que se define pelo o que faz e constrói. A atividade de produção moderna é um dos elementos mais visível na realidade dos pobres nas sociedades capitalistas contemporânea, em que os seres humanos são forçados a produzir objetos dos quais não detinha nenhum vínculo no ato de controlar e produzir os objetos mercantis. Como todas as ideias de moralidade, lei, religião e filosofia foram tratadas como simples reflexos dos “processos reais da vida” da produção, McMahon (2006) relata que Karl Marx o descreveu como um meio de alcançar a felicidade humana.

O trabalho foi considerado um meio de se alcançar a felicidade, em um retorno a coletividade. Este modo reafirma a possibilidade de se alcançar um estado de bem-estar durante a vida, já que durante o período da Grécia Antiga e no cristianismo afirmaram-se uma impossibilidade de se afirmar esta experiência. As incertezas da subsistência da vida e as manipulações de Deus(es) sob o cotidiano afirma que apenas durante a morte se poderia alcançar um estado de prazer eterno. Com a morte de Deus (NIETZSCHE, 2001) e com condições básicas da manutenção da população, pode-se querer implementar a felicidade durante a existência dos homens.

Nas sociedades ocidentais foi utilizado um discurso de que o bem-estar estaria atrelado a determinados itens materiais, assim visualizamos uma aproximação entre a felicidade e o consumo de objetos. Posteriormente, as atividades de lazer, de cuidados com a saúde e com o corpo são novos parâmetros a obtenção de um bem-estar subjetivo.

1.11 Bem-estar e a felicidade

No contexto brasileiro contemporâneo, a relação da felicidade se constitui em uma finalidade de se obter bem-estar. O conceito de bem-estar utilizada pelo senso comum se aproxima do conceito de bem-estar subjetivo. Os pesquisadores Iolanda Galinha e J.L. Pais Ribeiro no artigo “História e Evolução do conceito de bem-estar estar subjectivo”, delimitaram que o conceito de bem-estar teve sua utilização no campo subjetivo ou biológico, médico e econômico.

Assim, o termo bem-estar esteve, inicialmente, associado aos estudos da economia tinha outro significado, o de bem-estar material (*Welfare*). Tradicionalmente, os economistas o identificavam com o rendimento. Era necessário proceder-se a uma distinção operacional entre o bem-estar material e o bem-estar. O bem-estar material é a avaliação feita pelo indivíduo ao seu rendimento ou à contribuição dos bens e serviços que o dinheiro pode comprar para o seu Bem-Estar. Para além dos recursos materiais, outros aspectos determinam o nosso Bem Estar ou a nossa Qualidade de Vida – a nossa saúde, as relações, a satisfação com o trabalho, a liberdade política, entre outros (GALINHA E RIBEIRO, 2005).

O bem-estar material é um dos instrumentos de mensurar o bem-estar subjetivo via a aquisição de produtos. Logo, a possibilidade de um indivíduo ter acesso a um determinado objeto permitia uma avaliação de seu estado mental, o seu estado de felicidade e de satisfação. Na década de 1950, ocorreu um interesse ativo na mensuração dos níveis de vida de várias comunidades mundiais, o que hoje se designa por expressões correlatas, tais como bem-estar, condições de vida ou qualidade de vida pela Organização das Nações Unidas (PEREIRA, 1997).

Durante a década de 60 do século passado, houve o primeiro estudo sobre o bem-estar subjetivo por Warner Wilson (1967). Esse estudo relata a investigação de duas hipóteses acerca do Bem-Estar, em relação aos parâmetros: satisfação e felicidade. O primeiro se baseava em uma forma Base-Topo (*Bottom Up*) – a Satisfação imediata de necessidades produz Felicidade, enquanto a persistência de necessidades por satisfazer causa Infelicidade. A segunda, na forma de Topo-Base (*Top Down*) – o grau de Satisfação necessário para produzir Felicidade depende da adaptação ou nível de aspiração, que é influenciado pelas experiências do passado, pelas comparações com outros, pelos valores pessoais e por outros fatores.

A intencionalidade de estudar o bem-estar subjetivo (BES) é a possibilidade de mensurar os estados emocionais positivos. Uma possibilidade de conceitualizar foi indicada por André van Hoorn (2007) no seu artigo *A short Introduction to subjective well-being: it's measurement, correlates and policy uses* que o BES é "uma categoria ampla de fenômenos que inclui respostas emocionais pessoais, satisfações de domínio e julgamentos globais de satisfação com a vida" (HOORN, 2007, p.2). Contudo, necessitou delimitar alguns marcadores importantes nestes estudos do bem-estar subjetivo (BES), tais como: uma parte afetiva, que se refere tanto à presença do afeto positivo (AP) e a ausência do afeto negativo (AN) e uma parte cognitiva. A parte afetiva é uma avaliação hedonística, guiada por emoções e sentimentos, enquanto a seção cognitiva é baseada em informações em que a própria pessoa possa julgar a vida, a partir de expectativas, delimitando se alcançou ou não a sua vida "ideal".

Diante uma revisão de literatura sobre o bem-estar subjetivo, verificou-se que no âmbito do conhecimento científico, o termo "felicidade" tem sido traduzido por bem-estar subjetivo. E, conseqüentemente, no campo acadêmico é vinculado como o estudo científico da felicidade, estando fortemente relacionado à promoção de saúde⁶.

Neste período, surgiu o interesse em observar a vida não apenas pelos critérios de doenças ou de estados emocionais negativos, sendo que estes estudos foram desenvolvidos pela Psicologia Positiva. Esta teoria detém três pilares:

O primeiro é o estudo da emoção positiva; o segundo é o estudo dos traços positivos, principalmente as forças e as virtudes, mas também as "habilidades", como a inteligência e a capacidade atlética; o terceiro é o estudo das instituições positivas, como a democracia, a família e a liberdade, que dão suporte às virtudes que, por sua vez, apoiam as emoções positivas (SELIGMAN, 2004, p.13).

O autor Martin E. P. Seligman (2004) no livro *Felicidade Autêntica* relata que a psicologia obteve um grande êxito na conceitualização, tratamento e diagnóstico sobre o campo da saúde mental. No entanto, o alívio dos transtornos produziu um enfraquecimento sobre as questões que afirmava o ato de viver. Seligman (2004) relata que as pessoas querem não apenas corrigir suas fraquezas, mas visam obter vidas cheias de significado, e não somente viver até o dia da sua morte.

Este discurso sobre a necessidade de encontrar um meio ou uma função para a vida é

⁶ Felicidade: uma revisão. Ferraz, R.B. et al. / Rev. Psiq. Clín 34(5); 234-242, 2007

intimamente ligado ao bem-estar no contemporâneo. Verifica-se uma exacerbação de práticas, discursos, técnicas e produtos que visam aumentar o seu bem-estar. A vida, no contemporâneo, detém uma nova norma que é ser feliz, no qual devemos alcançá-la a qualquer custo. Logo, o caráter trágico e a imprevisibilidade da vida, além da tristeza se tornaram uma nova peste que devemos afugentá-las ao máximo.

No contemporâneo, a busca da felicidade tem um aparato científico e se baseia na emoção positiva, além de desenvolver força e virtude para alcançar uma vida boa (SELIGMAN, 2004). Inclusive, novas pesquisas demonstram que a felicidade pode ser ampliada e não apenas uma relação de propriedade. Assim, podemos exercitá-la e descobrir métodos e formas que mudariam o estado emocional dos infelizes. Consequentemente, os melhores terapeutas não curam apenas os sintomas, mas ajudariam aos seus pacientes a construir forças e virtudes, elementos que funcionam como anteparo a infelicidade e a desordens psicológicas.

A relação de autenticidade com a felicidade se origina do exercício de forças e virtudes pessoais, e em crenças que existem maneiras rápidas de alcançar a alegria, entusiasmo, conforto e encantamento. A emoção positiva desligada do exercício do caráter leva ao vazio e à possibilidade de um transtorno mental.

A psicologia positiva afirmou forças integrantes ao comportamento do bem-estar, com a finalidade de estudar a felicidade no parâmetro mundial. O conceito de forças e de virtudes se diferenciam ao conceito de traços. Os traços são características negativas ou positivas que se repetem em ocasiões e situações diferentes, enquanto forças e virtudes são as características positivas que levam aos bons sentimentos e à gratificação. Além de que os traços são disposições permanentes cujo exercício torna mais prováveis os sentimentos passageiros.

Em relação às boas e às más qualidades, a Psicologia Positiva define que as boas qualidades são as características humanas que favorecem as emoções positivas e o comportamento de interação, de forma que as más qualidades seriam o oposto, ou seja, as características humanas que favorecem as emoções negativas, bem como o comportamento que prejudica a interação.

A Psicologia Positiva pretende se debruçar sobre as experiências positivas (como emoções positivas, felicidade, esperança e alegria), características positivas individuais (como caráter, forças e virtudes), e instituições positivas (como organizações baseadas no sucesso e

potencial humano, sejam locais de trabalho, escolas, famílias, hospitais, comunidades ou sociedades).

Após esta diferenciação conceitual, os três critérios para a escolha das forças são: valorizadas em quase todas as culturas; valorizadas pelo que são, e não como meios para atingir outros fins; maleáveis. Especificou-se seis virtudes principais: sabedoria e conhecimento, coragem, amor e humanidade, justiça, moderação, espiritualidade e transcendência.

Uma das possibilidades de estudar a felicidade é constituir um modo de prevenção, já que a maioria dos psicólogos trabalhavam com o modelo de doença e só estavam focados em ajudar pessoas que procuravam tratamento apenas quando seus problemas se tornavam insuportáveis. Assim, Seligman (2004) acredita que a terapia chega tarde demais pois a cura é incerta, mas a prevenção é maciçamente eficaz. Inclusive, suas pesquisas durante a última década provou uma redução pela metade da quantidade de adolescentes com o diagnóstico de depressão. Esta porcentagem foi alterada através do ensinamento de pensar e agir com otimismo ao público-alvo de crianças de dez anos. A descrição deste procedimento pode ser observado no livro *The Optimistic Child* de Martin E. P. Seligman (2004).

Outra forma de utilização da Psicologia Positiva se dá em uma série de trabalhos que destacam escalas e instrumentos utilizados para mensurar a felicidade das pessoas – ou, em outras palavras, as noções de bem-estar subjetivo, afetos positivos e satisfação com a vida, por exemplo. Esses instrumentos, em sua franca maioria, foram desenvolvidos e validados no âmbito internacional.

Os dados obtidos podem ser utilizados, citados por Van Hoorn (2007), como contribuição para formação e para avaliação de políticas públicas. De forma mais concreta, existem diversas ideias para a construção de um índice nacional de bem-estar subjetivo e até indicador para políticas diversas. Isso permite uma relação de investigar a performance econômica com indicadores sociais e ambientais.

O Gabinete de Planejamento Federal Belga em 2005, através do plano *TransGovern*, verificou o acesso aos recursos humanos, ambientais e econômicos mediante a evolução dos índices do estado do bem-estar subjetivo. Além deste uso, utilizaram o bem-estar subjetivo nas interseções com o:

1. Capital humano (compreendendo o padrão de vida (bem-estar material), saúde (tanto

mentais e físicos) e conhecimento / capacidades (o que as pessoas sabem e são capazes fazer);

2. Capital ambiental: incluindo tanto os recursos naturais (água, terra, ar e recursos minerais) e da biosfera, com toda a sua diversidade biológica;

3. Capital econômico: subdividido em capital físico e tecnológico (equipamentos, edifícios, infra-estrutura e ativos intangíveis, incluindo software e tecnologia patentes) e dos ativos financeiros líquidos.

Inclusive os economistas se apoderaram deste conceito como um modo de investigar e obter novos conhecimentos sobre a “felicidade”, produzindo um grande aumento nas pesquisas científicas deste campo⁷. Este desenvolvimento científico no Brasil se configura num padrão em que:

Não existem pesquisas científicas sobre felicidade na população brasileira, exceto os dados de pesquisas internacionais já mencionados. Ainda dispomos de estudos mercadológicos, realizados com intenções voltadas para o jornalismo ou o marketing, porém tais pesquisas não foram incluídas nessa revisão por estarem fora dos nossos objetivos (FERRAZ, 2007).

Logo, as pesquisas do bem-estar subjetivo não se restringe ao campo clínico, porém também a relação mercadológica. Inclusive, em uma nova relação que o capitalismo se ateve com a venda e propaganda de objetos e serviços. Ferraz (2007) demonstra que a pesquisa sobre a felicidade pode possuir diversas intenções e metas no contemporâneo.

1.11.1 A propagação da felicidade

A partir de pesquisas estatísticas, Seligman (2004) elaborou uma equação que descreve os elementos integrantes da felicidade para os leigos. A formula é a seguinte:

$$H = S + C + V$$

em que H (*happiness*) é o seu nível de constante de felicidade, S (*set range*) são seus limites estabelecidos, C (*circumstances*) são as circunstâncias da vida e V (*voluntary*) representa os fatores que obedecem ao seu controle voluntário.

A constante de felicidade é diferente das experiências momentâneas que pode ser

⁷ Conceicao, Pedro and Romina Bandura. 2008. Measuring Subjective Well Being: A Summary Review of the Literature. New York: Office of Development Studies, UNDP.

facilmente aumentada por uma série de artifícios, como chocolate, uma comédia de cinema, um cumprimento, flores ou uma roupa nova. Graziano (2005) relata que existem duas maneiras de experimentarmos a felicidade: através do prazer e da gratificação. Seligman (2004) define os prazeres como sendo satisfações com claros componentes sensoriais e fortemente emocionais, apresentando uma curta temporalidade e que exigem um pequeno ou nenhum emprego do raciocínio. Alguns exemplos de prazer são o êxtase, o gozo, o conforto, a exuberância e o deleite.

A gratificação não se restringe a ser acompanhada de qualquer sensação natural e é originada das atividades que gostamos muito de praticar, e que nos envolvem ao ponto que perdemos a noção da realidade. Durante estas atividades, sentimos que nossas habilidades atendem aos desafios propostos e entramos em contato com nossas forças pessoais (SELIGMAN, 2004).

O S (limites estabelecidos) é o indicador que demonstra o “timoneiro” que nos impulsiona em direção a um nível específico de felicidade ou tristeza. Este dado demonstra a condição da felicidade de seus pais biológicos e sua predisposição “genética”, relacionando que as pessoas infelizes devem realizar uma força contrária a este item.

Podemos pensar que existe um termostato da felicidade e da tristeza, pois independente da situação feliz/triste vivida pela pessoa existe um “padrão” de funcionamento. Assim, se a pessoa foi sorteada na loteria haverá um pico da sensação momentânea de felicidade, após um período, voltará a seu nível usual. O inverso ocorrerá com a depressão, mesmo ocorrendo um episódio depressivo haverá uma reorganização para o nível usual de felicidade.

O C (circunstâncias) é construído perante as circunstâncias externas inerentes ao processo da felicidade. Em 1967, Warner Wilson realizou uma pesquisa sobre a felicidade, no qual denominava o que seriam pessoas felizes, tais como: bem remuneradas, casadas, jovens, saudáveis, bom nível de instrução, de qualquer sexo, de qualquer nível de inteligência e religiosas. Logo, estes parâmetros mudam a felicidade, no entanto não costuma ser fácil alterar estes indícios.

As variáveis voluntárias (V) da felicidade se constituem com emoções positivas ligadas ao futuro (otimismo, esperança, fé e confiança), ao presente (alegria, êxtase, calma, entusiasmo, animação e prazer) e ao passado (satisfação, contentamento, realização, orgulho e

serenidade).

Após este levantamento histórico, verificamos uma modificação de discursos e práticas sobre a temática da felicidade, culminando no período contemporâneo uma grande ênfase nos conhecimentos da medicina e da psicologia.

O homem da felicidade não é localizado como uma instância transcendental ou metafísica, mas como um elemento de carne e osso. Esta é a especificidade do homem, o corpo biológico e individual, tanto com fim de ajustar a conduta sob rígidas normas ou até o controle sobre a população. Para tal, devemos explicitar estas relações no próximo capítulo.

2. Corpos e processos de subjetivação

No capítulo anterior, realizamos uma pesquisa histórica sobre o tema da felicidade, remetendo desde elementos oriundos da causalidade do destino ou do panteísmo grego, até o seu valor de busca terrena enquanto um direito. Nesta nova constituição, a busca do bem-estar subjetivo (sinônimo para a nova corrida pela felicidade) se relaciona em um cuidado com o corpo, tal como realça Gilles Lipovetsky (2007).

O corpo é afirmado nos novos discursos tecnocientíficos e mercadológico como um *locus da felicidade*, consonante com o discurso do uso dos prazeres de Locke (1997).

Observamos que inicialmente a incidência do poder não era organizada por mecanismos atrelados ao corpo, em seu substrato físico individual e coletivo (espécie), mas como objeto final de atenção, visando o comportamento humano (FOUCAULT, 2010). Conseqüentemente, a felicidade no campo social está relacionada ao aumento da riqueza e do controle social.

2.1 Corpo individualizado

Este recorte delimitou o surgimento do controle sobre os corpos que se concentra nos detalhes, através de uma coerção, de uma modulação dos gestos e dos movimentos. O poder da técnica disciplinar, originada nos séculos XVII e XVIII, age com a fragmentação de um movimento ou de uma ação. Inclusive, o novo objeto de controle é organizado por sua eficácia, tendo em vista sempre a força utilizada em um movimento e não o resultado de um comportamento ou gesto.

O método da ação deste poder é ininterrupto sobre o corpo. Através do controle meticuloso das operações, alcança-se uma sujeição e uma docilidade-utilidade das forças do sujeito. Existem outras formas do exercício de poder sobre o corpo, contudo o ponto marcante desta nova técnica é de ser uma arte de gerenciar a vida, articulando uma forma diferenciada entre os aumentos das habilidades e o aprofundamento da sujeição. Em um mesmo mecanismo há uma proporcionalidade direta entre a utilidade e a obediência do ser humano.

A anátomo-política é uma forma de poder sobre o domínio dos corpos, definindo

técnicas (fôrmas) para atingir com o máximo de eficácia e de rapidez o corpo docilizado. Visualizamos uma relação diretamente proporcional entre as forças dos corpos e a sua sujeição, pois ao mesmo tempo em que se investe em técnicas do aumento das energias, se produz novos dispositivos para garantir a eficácia sob a égide da obediência. Temos exemplo desta dissociação, a relação entre a força de trabalho e o produto originado desta ação.

Foucault (2010) descreve este uso da disciplina, da anátomo-política, não operando como um movimento único e universal, mas se configurando em redes, nos encontros e na convergência de diversos fenômenos singulares que atuam sobre diferentes planos e espaços. A conjuntura singular deste funcionamento foi gerida na utilização dos armamentos (como o fuzil) na Prússia e pelo esquadramento dos espaços escolares e hospitalares (FOUCAULT, 2010).

Estas novas técnicas se espalharam em diversas instituições e no corpo social, em detrimento de que os arranjos do poder são sempre sutis e leves, tentando abarcar todos os detalhes de seu campo de visibilidade.

A era clássica foi um período de grande incitação aos detalhes tanto pela criação de diversos instrumentos precisos, como pela descrição mais minuciosa sobre os seres naturais. Este detalhe era um objeto marcante sob os regimes discursivos da teologia e do ascetismo, pois por menor que fosse um objeto ou uma ação, aos olhos de Deus nada é imperceptível. "Não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constituía ao mesmo tempo relações de poder" (FOUCAULT, 2010, p.32).

Foucault (1979), no texto *Genealogia e poder*, pensou o poder como um fenômeno que circula e se exerce em rede, assim este não é localizado meramente diante uma classe social ou soberana, contudo existe a possibilidade de algumas figuras o exercerem. A sua relação com o corpo social é de pura positividade, como uma estimulação a criação de novos elementos e até de seres, de forma restrita e serializada. Assim, elimina-se a premissa que o poder é negativo e proibitivo.

No momento em que o poder está tentando se infiltrar em todos os espaços, com a meta de não permitir nenhuma fuga dos detalhes, há uma correlação entre a produção de uma verdade que gera um saber. Logo, o direito criminal do século XVIII é um conhecimento que produz uma verdade e em última instância uma criação de realidade.

Nesta organização e na co-criação da realidade, a disciplina produziu uma distribuição

dos indivíduos no espaço. A separação do espaço ocorre entre as superfícies heterogêneas com a monotonia da disciplina, tendo como exemplo a primazia das fronteiras. O colégio, as fábricas e os quartéis eram locais de grande concentração de corpos, porém como evitar a excitação e as influências neste contato dos corpos? Para isso, toda instituição implementava uma ordenação, uma delimitação que se iniciava pelo esquadramento do espaço, formando um espaço homogêneo. O ingresso neste espaço limpo e organizado era marcado pela existência de um guardião, um elemento de limitação sobre os corpos. Nestas localidades, o cuidado com o tempo e o próprio espaço é orientado para um maior uso e da expropriação da mão de obra.

A restrição do espaço é um dos elementos centrais do funcionamento da anátomo-política, tendo como característica a divisão, o efeito da repartição do número de elementos ou dos corpos. Esta atitude visa evitar um descontrole, uma circulação difusa ou um agrupamento inutilizável e perigoso. O procedimento tem como função organizar e estabelecer a presença e a ausência, mantendo uma comunicação e uma visibilidade (vigilância) a cada instante sobre os comportamentos, os gestos e os movimentos. Este esquadramento do espaço analítico pode ser observado em um procedimento arquitetural e religioso, com as celas dos conventos.

A arquitetura dos espaços disciplinares os codifica para ser um local determinado para vigiar, evitando comunicações perigosas e também criando um espaço útil (FOUCAULT, 2010). Tanto no hospital como nos portos houve uma modificação do espaço ante o roubo de cargas, doenças, contágios, problemas administrativos e etc. Em ambos os espaços, houve a necessidade de distribuir e dividir o espaço com rigor, recaindo essa ação sobre os objetos e os homens. Nessa ação, visualizada na vigilância fiscal e econômica precedeu as técnicas de observação médica nos portos (FOUCAULT, 2010). Nas instituições hospitalares, foi criado um sistema de contagem para ter o número real dos doentes, sua identidade e a unidade de origem de tratamento. O procedimento ocorria registrando as idas e as vindas dos pacientes, o leito possui um nome, os pacientes são obrigados a ficar nas salas demarcadas e o médico deve verificar estas informações durante a visita ao enfermo (FOUCAULT, 2010).

Este procedimento se deu nas fábricas via os postos de trabalhos, visando um isolamento fixo e localizável, além de manter certa comunicação entre os trabalhadores e a produção como um todo.

O mais importante não é o espaço da dominação ou da sujeição, mas a relação que os

elementos ocupam numa série e a distância que os separam. A fila é o lugar de uma classificação, um encontro entre uma linha e uma coluna, com a função de individualizar os corpos, realizar a circulação e distribuição destes elementos em uma rede de relações.

Esta técnica da fila foi empregada nos regimes das classes nos colégios jesuítas. Tendo uma grande força durante o século XVIII, começando na ordenação das filas dos alunos na sala, nos pátios, a sucessão de assuntos a serem ensinados e o alinhamento das classes por idade. A posição do aluno sob uma fila demonstrava a seu desenvolvimento, sua capacidade e seu comportamento sendo examinado constantemente para manter ou alterar a sua posição neste ranking. O corpo, tal como o saber dentro dos espaços escolares, foi organizado do mais simples ao mais complexo.

O ensino foi alterado para que o aluno não possuísse mais um tempo ocioso, não vigiado, além de um controle individual realizado pelo professor. Nestes espaços há uma garantia da melhoria da obediência dos indivíduos, da economia do tempo e dos gestos. Uma mudança de uma multidão confusa, inútil ou perigosa sendo transformada em multiplicidades organizadas.

Uma outra parte da anátomo-política foi oriunda de uma velha herança das comunidades monásticas, o controle do tempo. São três grandes processos que englobam o tempo: estabelecer as cesuras, ocupações pré-determinadas e regulamentar os ciclos de repetição.

Tanto na escola como no exército há um controle esmiuçante do tempo através dos cronômetros, mantendo o máximo da obtenção da utilidade ou da resposta sobre as ordens. A tentativa de obter um tempo integralmente útil, sendo pago pelo patrão sobre as horas de trabalho ou o comportamento serializado do aluno sob os toques do sinal escolar.

O controle sobre o tempo visa não apenas uma economia da relação custo-benefício (tempo útil/ dinheiro gasto) entre o patrão e o proletariado, mas também há um aperfeiçoamento dos comportamentos via uma relação temporal. Cada espaço temporal é sincronizado e demarca um movimento simples de um gesto complexo. O ato é decomposto em ações dos membros e das articulações em relação a uma direção, uma amplitude e uma duração; perante uma ordem de sucessão.

A disciplina visa à máxima penetração e à captura da força do corpo, já que um homem sem estar sujeitado ou acometido por uma técnica de poder, constitui a perda das

forças humanas laborais. Até a relação entre corpo e objeto é meticulosamente organizada, esquadrihada. A cada simples gesto de uma articulação com um objeto, o poder está presente. O poder, ao intensificar o uso mínimo do instante com o máximo de organização e do detalhe, tem a possibilidade de organizar e de regular o máximo da força útil do sujeito (FOUCAULT, 2010).

Este controle adentra o corpo, o tempo e as forças e é organizado com uma intencionalidade do aumento de utilidade do corpo e de outros itens. A diminuição da duração, em uma relação infinitesimal do tempo, incide sobre o corpo e o comportamento gerando lucro e o aumento da capacidade produtiva. (FOUCAULT, 2010)

A relação de medir, controlar e maximar o tempo foi apenas possível com a relação de aferir em segundos, minutos e horas tal como fazemos com o espaço por uma unidade de grandeza (BERGSON, 2006). Dividir a duração de um tempo em segmentos, sucessivos ou paralelos e estarem em um mesmo termo específico, têm-se como exemplos: separar o tempo da prática e da teoria de uma formação em uma instituição militar; segregar e reunir os indivíduos em um estado ou em um grau, mantendo uma organização (FOUCAULT, 2010).

Estas sequências temporais se configuram, paralelamente, a um esquema gradativo do elemento mais simples possível para a combinação de elementos mais complexos (FOUCAULT, 2010). No final desse processo, ocorre a aquisição dos comportamentos ou de conhecimentos de maior complexidade e a realização de uma prova. No marco da conclusão deste processo têm-se uma tríplice função: indicativo de alcance do nível pretendido, de garantir a regularidade da aprendizagem em uma amostra ou em uma classe e classificar as diferenças das capacidades de cada sujeito.

Em cada sequência de tempo existe uma ação de prescrever, a cada sujeito, exercícios específicos. Nesta programação, em série, de atividades sucessivas – ocorrendo de forma semelhante nas práticas pedagógicas - há um controle minucioso e que permite intervenções pontuais. Os sujeitos, o tempo e os atos estão em uma escala, de forma ascendente.

A grande eficácia do poder disciplinar é oriunda do uso dos instrumentos: o olhar hierárquico, a sanção normalizadora e o exame.

O exercício da disciplina supõe um dispositivo que exige uma visibilidade, um jogo de olhares. O ato de olhar induz um efeito de poder que simultaneamente produz uma clareza e uma exacerbação dos meios de coerção aplicados aos sujeitos. Nestes locais, o jogo de

vigilância seria exata e cada olhar de um indivíduo imprescindível. Inclusive, a arquitetura destes novos espaços são constituída para um controle interno, tornar mais visível os sujeitos que nela se encontram.

Em oficinas e fábricas, a organização diante a vigilância estava se sofisticando como no processo de produção. O olhar disciplinar não recai, como antigamente, pelos inspetores ao afirmar os regulamentos, mas a sua ação é dirigida ao processo inteiro da fábrica. O controle é contínuo e intenso, recaindo sobre a produção e sobre as atividades dos homens.

O controle é uma peça interna ao aparelho de produção e uma engrenagem específica do poder disciplinar, interligados, múltiplo, automático e anônimo. As características, citadas anteriormente, são embasadas porque o poder recai sobre os indivíduos, como uma rede de relações de alto a baixo, mas também ocorre o inverso. Neste movimento, ascendente e descendente, existe uma rede estruturante do conjunto, logo os efeitos de poder se apoiam uns aos outros.

Por apresentar uma configuração piramidal, há uma centralização do poder, mesmo que o aparelho inteiro produza o poder. No entanto, o poder disciplinar não é um objeto, nem se transfere como uma propriedade, no entanto funciona como uma máquina.

Outro instrumento do poder disciplinar é a “...sanção normalizadora..” (FOUCAULT, 2010, p.171). Ele funciona como um mecanismo penal nos sistemas disciplinares. Nestas instituições existe uma espécie de justiça, detendo leis próprias, delitos específicos, instâncias de julgamentos próprias e delimitações de penas sobre a infração de alguma lei. As penalidades locais são estabelecidas como furos criados pelo esquadramento das leis dos grandes sistemas.

A título de punição, toda uma série de castigos físicos levam a privações ligeiras e pequenas humilhações. Estas penalidades locais funcionam como repressora de micropenalidades do tempo (atrasos, faltas, interrupções da falta), do modo de ser (vulgar e desobediência), da sexualidade e do corpo (gestos não conformes e sujeira) (FOUCAULT, 2010).

A penalidade disciplinar é mista, respeitando de maneira explícita a lei e constituída por processos naturalizados e observáveis, tais como: a duração de um aprendizado, o nível de aptidão e etc. Os castigos são definidos por um regulamento, contudo exige do criminoso uma capacidade da apreensão da lição. Além de que a sua função, propriamente dita, é a redução

dos desvios, uma tentativa de corrigir. No sistema disciplinar, as penas privilegiadas são as punições que são da ordem do exercício: realizar alguma atividade, diversas vezes, tal como o aprendizado intensificado, multiplicado e repetido. Neste ponto, geralmente punir é exercitar e não castigar.

A norma recai sobre o nosso cuidado com o corpo, inclusive o que fazemos com ele. Os exames médicos contínuos e a prevenção dos riscos genéticos são delimitados em uma ação contínua e como benéfica (SIBILIA, 2002). Desta forma, os nossos comportamentos são classificados como normais, derivados de uma norma vigente, e meios para se constituir um saber sobre a felicidade humana atrelado ao conhecimento científico.

O outro instrumento disciplinar é um controle normalizante, uma vigilância que permite classificar, qualificar e punir. No exame, reunimos a cerimônia do poder e a forma da experiência, explanação da força e a construção da verdade. Nesta justaposição de relações, o investimento político não se fez apenas ao nível da consciência e das representações, mas ao que torna possível a criação do saber.

O poder disciplinar necessita, obrigatoriamente, de uma visibilidade sobre os corpos, no qual incide sua força. A luz que repousa sobre os proletários, os estudantes, os doentes e entre outros, garante o exercício do poder. O ato de ser vigiado ininterruptamente é a potência de gerar um indivíduo disciplinado.

Na escola, o exame permite a uma dupla ação pois, ao mesmo tempo, que o mestre transmite seu saber ele levanta um conhecimento sobre seus alunos. Por mais que a palavra exame remeta a prova; uma qualificação num fim de período delimitando o aprendizado do aluno, um saber sobre os alunos é criado.

O exame, dentro da instituição hospitalar, alterou a hierarquia interna, criando uma nova função para o médico, substituindo o contingente religioso (FOUCAULT, 2010, p.178). De uma massa de trabalhadores religiosos, a medicina foi tomando espaço como um saber científico, uma disciplinarização do espaço médico. O hospital, lugar de assistência, produzia aperfeiçoamento e formação aos outros profissionais deste saber médico-científico. A produção de saber estava implementada pelo novo regime de visibilidade do poder disciplinar: o exame.

Os relatórios escolares, os prontuários médicos, os arquivos militares são provas de que os indivíduos estão em um campo de vigilância via um “poder de escrita” que capta e

fixa. Nestas páginas dos “arquivos” há uma relação com os métodos de identificação, de assimilação ou de descrição. Esses sistemas permitem uma formação de uma série de códigos individualizantes e disciplinares que permite transcrever, homogeneizar e classificar as singularidades.

Ao realizar estas técnicas documentárias sobre o exame, a descrição sobre o homem permite o estudo de caso. Desta forma, o indivíduo pode ser descrito, medido, mensurado, comparado aos outros, podendo ser melhorado, aperfeiçoado, excluído e normalizado.

As novas técnicas da sociedade disciplinar inauguram uma possibilidade restrita e organizada para uma forma certa de ser indivíduo. Logo, a constituição dos modos de subjetividade é vinculada à instituição, às normas e aos padrões. Nestes acontecimentos, o corpo detém uma grande importância econômica para a sociedade, enquanto produtor de bens e de riqueza.

A produção de saberes, a disposição dos corpos e a vigilância sobre os comportamentos dos homens no período disciplinar tentou evitar o contágio e a mistura dos indivíduos. Estes atos demonstraram a importância da mão-de-obra humana para a afirmação e manutenção do sistema capitalista, tanto como a engrenagem, como de consumidor de produtos fabris. Logo, a explanação do corpo como sede da felicidade precisou da existência de um poder individualizante e centralizado. No contemporâneo, visualizamos uma consequência deste poder ao sujeito sob a responsabilização de si por si mesmo, eliminando os fatores externos do organismo e da alma.

Os veículos midiáticos afirmam a existência de inúmeras normas sobre o corpo, tanto nos seus comportamentos, como no uso dos prazeres. Dessa forma, o indivíduo é o encontro dos discursos políticos e tecnocientíficos, visando a um monopólio do modo de produção de subjetividade.

A performance (EHRENBERG, 2010) é uma característica de uma empresa pós-disciplinar, focando todos os problemas sociais e pessoais ao nível individual. Afirmamos a existência de uma responsabilização e até de uma cobrança da felicidade sob si mesmo.

2.2 Corpo e performance

A nova forma de obtenção de bem-estar e do sucesso profissional e da vida são

descritas pelos sistemas de representações acerca do esporte. A partir dos anos 80, a política da cidadania se concentrou na vida privada e com isso verificamos uma alteração do uso da vida pública como um espaço de realização pessoal. Tanto as performances individuais como as empresariais são atravessadas pelo esporte. Nestas políticas, a aventura é o método de formação permanente dos funcionários ou do cenário para o *marketing* de seus produtos.

O esporte é utilizado como um símbolo de competitividade da empresa, configurado como método de gestão de pessoal. A prática esportiva e a linguagem deste campo se tornou um meio obrigatório da ação dos empreendedores e dos funcionários. Este modo também é utilizado de maneira inversa, sendo um modo de ação empresarial sob a administração de sua imagem.

Alain Ehrenberg (2010) demarca que entramos em uma nova era da empresa, onde há uma mudança no modelo de autorrealização do indivíduo. Anteriormente, o homem de massa (das classes médias e das classes populares) tinha como objetivo ser semelhante aos seus heróis e as estrelas midiáticas (televisão e rádio, por exemplo). Dessa forma visualizávamos uma ação de contemplação da capacidade ou de algum mérito, pessoal ou da sua potência de consumo nessas pessoas destacadas. Contudo, no contemporâneo, o sujeito é convidado a não mais ocupar a posição de espectador, mas a exigência de acessar e ascender a sua individualidade pela função de protagonista.

A constituição do homem comum não é mais concentrada no consumo da vida privada, mas organizada na vida pública mediante a performance. Neste novo palco, a autorrealização é formatada para que cada pessoa deva aprender a governar a si mesmo e a encontrar as suas próprias orientações de sua vida.

Esta nova forma de particularização recai sobre um estilo de vida, um estado de espírito que aparentemente é demonstrada por uma pedagogia do corpo. O esporte foi ancorado na manifestação de uma relação generalizada com a existência, ampliando a sua integração de uma forma de lazer ou de uma atividade corporal. Assim, ele abandonou o contexto restrito das práticas e dos espetáculos esportivos, recaindo em uma implicação do indivíduo, especificamente na formação de autonomia e de sua responsabilidade.

Ehrenberg (2010) realiza um comentário, de forma jocosa, de que o peso corporal do indivíduo é inversamente o lugar a vir ocupar na hierarquia de uma empresa. No entanto, este relato é afirmado por uma agência especializada em recrutamento de quadros superiores:

uma pessoa que não pratica nenhum tipo de esporte nos deixa muito preocupados. Há quinze anos, não teríamos hesitado em orientar uma pessoa que exibisse um excesso de quinze quilos para um cargo de importância. Hoje, com tal físico, é quase impossível encontrar um cargo nesse nível (EHRENBERG, 2010, p.18).

Cada vez mais se observa a instalação destas normas sob os discursos e os modos de ação estereotipados nas mídias, afirmando a maneira de incorporar o esporte não mais como apenas uma atividade física. Logo, um determinado cuidado corporal é deflagrado por um empresariamento e gerenciamento do indivíduo, digo da sua existência.

O corpo esculpido e o formato sob a marca das atividades físicas são configuradas em um plano de encontro de diversas forças e discursos, tais como foi citado sobre a sexualidade, o bem-estar e o invólucro da existência. Consequentemente, a forma física e a aparência corporal não são apenas partes integrantes ao registro privado, já que a prática de esportes refere a uma competência profissional e de autonomia do sujeito. No entanto, esta organicidade não é caracterizada apenas pela incidência de práticas tecnocientíficas, mas por uma afirmação de um vetor de singularização pela marca do herói.

Esta mitologia heroica é constituída por uma aventura em um mundo, sem Deus ou de alguma forma de moral disciplinar. Nesta experiência, os indivíduos, raramente, buscam uma substituição de uma força superior, mas ratificam um ponto de vista banal ou comum sobre a condição humana de existência. O destino pré-definido pelo acaso ou por alguma influência divina é eliminado, sendo a aventura o meio de exaltação da vida cotidiana e ao alcance de todos.

A aventura é posta para todos, de formas diversificadas a elite e a massa popular. Ao primeiro grupo temos uma definição através de um desafio a si e a todos, o foco é o ato inusitado e inédito. Esta ação é realizada e proposta pelo próprio sujeito, tendo a característica de ser um desafio exclusivo. Não importa o resultado obtido através desta experiência, valorizando apenas a ação de realizar o “diferente”. Continuamente afirma-se que o importante é a participação, obtendo uma vitória em nome de si mesmo sobre si mesmo (EHRENBERG, 2010).

Em outro grupo há duas categorias sob a aventura de massa: a expedição e o esporte de aventura. A primeira é uma modalidade de lazer e de férias sob os temas do risco, exemplificados pelas experiências de sobrevivência, *trekking*, explorações a regiões hostis e dentre outras. Estas viagens são descritas, organizadas e dirigidas a todos através de uma

pedagogia do indivíduo para alcançar o objetivo da conquista de si, purificado e autêntico.

Existe uma tentativa de criticar e esvaziar a vivência de uma sociedade marcada pelo bem-estar e do conforto. Afirmam que a aventura se opõe ao estilo de vida banal e artificial das cidades, como uma forma de expurgar tudo o que não é referente ao indivíduo. Logo, o luxo ou a abundância não é organizada unicamente sob os objetos, mas sim nas inúmeras vias para conquistar a individualidade. Neste mercado de experiências extremas, mesmo em sua expressão puramente individual, existe um prolongamento a um consumo de massa descrita pelo acesso à autonomia e à visibilidade pessoal.

Os esportes de aventura detêm finalidades de que o importante é chegar até o fim, independente do *ranking* classificatório. Podemos utilizar como exemplo *Trophée Camel* em que se baseia em doze comitivas, com dez pessoas (funcionários de quadros superiores) reunidos para percorrer 2.000km em um lugar inóspito, tal como ocorreu durante o ano de 1988 na selva indonesiana.

O campo semântico e a prática do esporte é considerado como um ato de liberdade sobre si mesmo, de sua saúde, de seu estresse e de sua aparência física. Estas práticas são realizadas na união da performance e da autonomia, já que para isso é necessário ser empreendedor de si mesmo. Não observamos apenas a existência de uma ação do indivíduo que cuida de sua forma e de sua aparência, mas a formação de um ser heróico responsável por todos os riscos, agindo sobre si mesmo, por conta própria e rejeitando os suportes por instituições do Estado-providência ou de outros coletivos. Assim, a forma ideal desta produção de subjetividade é o indivíduo puro, sem passado ou sem raízes, apenas um ser que não se refere a nada, além de si mesmo.

A esfera privada engloba as diversidades de fenômenos da esfera pública na crise do Estado, da implementação das concepções liberais da política e da descentralização das ações públicas de saúde e dentre outras. Logo, o atleta é um dos símbolos da autonomia sob a individualização e responsabilização da sua inserção ou reinserção profissional e social.

Neste deslocamento da igualdade e dos direitos básicos providos por um Estado, há uma diminuição das políticas de proteção aos riscos sociais fazendo com que os próprios indivíduos administrem as desigualdades entre si. O esporte dá referências a um sistema performático e de significações sobre o ato de legitimar as vivências das dimensões da concorrência e da justiça social.

Esta relação entre o Estado e os cidadãos foi profundamente alterada ante a instauração do modelo empresarial da gestão pública. Este funcionamento é marcado pela expressão de um código marcado pela incerteza. O empreendedorismo é um fenômeno de massa, um exemplo de heroísmo.

O espírito da empresa progride de forma rápida de 1981 a 1986 na França, sob a alteração do número de 150.00 para 210.000⁸. Os jovens chefes relatam que sua modificação de cargo foi demarcado pelo gosto de se lançar em batalhas e uma aversão a trabalhar para terceiros. Esta nova relação profissional possui um novo aspecto institucional, contudo não devemos restringi-la em sua função de acumulação financeira, mas sim a um novo modo de ação, de conduta. Ela se proliferou como uma criação pessoal ou de uma aventura possível para todos. Assim, em todas as situações podem ocorrer, inclusive nos domínios das atividades diversificadas, a vontade de ganhar.

O funcionamento heróico, de si mesmo, constitui como valor e princípio as ações privadas, tal como na vida profissional, implicando um novo sistema de normas endereçado a todos. Os próprios sujeitos devem governar a si de forma exemplar, gerenciando os riscos da vida e de seu corpo. A saúde física, o corpo musculoso, a performance sexual são elementos de que devemos ser responsáveis para manter um certo padrão, com a impossibilidade de ter fadiga ou qualquer elemento que prejudique a ação ou o desempenho.

O atleta de alto rendimento ou o empresário bem-sucedido não é considerado como um ícone a ser admirado para *outrem*. A ação empresarial ou esportiva da existência é descrita por um automatismo e uma exterioridade ao próprio sujeito, reiterando um aparente desfuncionamento da autoconsciência dos atos. Dessa forma, os comportamentos dos indivíduos não possuem valor e nem meta a terceiros. Esta é a forma similar ao consumo de bens materiais para afirmar uma posição social ou uma ascensão social (LIPOVETSKY, 2007)

O governo de si têm uma co-relação sobre a intenção de ser bem-sucedido, criando para si o seu próprio modelo, afirmar a sua unicidade (EHRENBERG, 2010). Nesta relação de ser em si mesmo, se conjuga uma relação inaugural sobre a esfera privada, a construção da identidade pessoal com uma certa visibilidade. Esta é a dinâmica dupla de exteriorização do íntimo e de uma incorporação do social.

O sujeito-empendedor é considerado como um herói popular já que se dirige para o

⁸ J.Bertherat e D. Thierry, L'Essaimage, rapport pour le ministère du Travail, de L'Emploi et de la Formation professionnelle, março de 1989.

futuro, engajado nas incertezas e que subverte as hierarquias instituídas. Ele produz e promove novos produtos, atingindo novos mercados. Ehrenberg (2010) descreve a interpenetração dos modos de ação do atleta e do empresário, na medida que o homem de negócios possui como elemento central um vedetismo do recurso utilizado para popularidade do esporte. A credibilidade do empreendedor é construída na resolução entre a vitória, a notoriedade e a proeza. Estes discursos são exemplificados na publicidade, como na vida, através de sucessos.

O conteúdo exemplificado, anteriormente, nos possibilita discorrer sobre a ideia de uma exaltação ao sucesso do sujeito, inclusive no campo do trabalho. Contudo, este governo de si se constituiu como um amplo processo de subjetivação, incluindo o seu próprio corpo. Nessa forma, a maleabilidade de si e a plasticidade do corpo se tornaram lugares comuns de nossas sociedades. O organismo, no contemporâneo, é um acessório, um material a ser modelado pelo design do momento. Neste ato de configurar o corpo como um terminal e as sucessíveis construções, visualizamos uma dualidade ao próprio sujeito, não retomando a uma clivagem entre o corpo e o espírito, mas sim uma marca da identidade e uma construção de si mesmo.

Como afirma Breton (2003), o corpo é a prótese de um eu eternamente em busca de um objeto ou de um vestígio de si. O empreendedor, governa a si mesmo, inclusive ao seu corpo afirmando uma existência de um sucesso e confirmando uma alegria. A felicidade é engendrada em todas as práticas sob a manipulação de atos de si e sobre o seu corpo, visando uma afirmação de sua identidade e de ter êxito em seus investimentos, até em sua saúde.

O homem é convidado a realizar diversas ações sobre o organismo: a construir um corpo, conservar a sua forma, modular a sua aparência, ocultar o envelhecimento e de manter a sua saúde potencial (BRETON, 2003). Este organismo é apresentado como realidade em si, um simulacro do homem, sendo o meio de classificar a sua presença e a imagem que pretende dar aos outros. Neste período existe uma grande quantidade de discursos e de práticas biopolíticas e disciplinares; afirmando uma coexistência de técnicas de poder (LAZZARATO, 2006).

Anteriormente, o símbolo do corpo era fundamentado por práticas culturais e por instituições diversas. No entanto, esta estrutura é posta como um item de deliberação puramente individual, tendo uma liberdade em suas ações, inclusive a do gerenciamento da

sua felicidade e dos riscos. Breton (2003) afirma que a sociedade atual é composta por indivíduos, em uma coletividade que só fornece os modelos e os valores de ação destes seres. Com a modificação das instituições sociais e dos valores, o indivíduo é cobrado a ser o seu próprio pilar, marcando a sua existência por conta própria.

Um modo de afirmar a existência do sujeito e de mantê-la é centralizá-la no corpo, como na prática do *Body buidilng*. Este esporte recai na superfície do corpo, em um caráter exacerbado, a identidade é modelada nos músculos, por uma produção pessoal. O controle do corpo do *body builder* substitui os limites incertos do mundo pelos limites tangíveis e poderosos dos músculos. Esta vigilância de si é realizada através de exercícios por um domínio radical imposto na alimentação, no controle e na poupança de si.

A dieta deste atleta-empendedor é meticulosamente calculada, tendo a finalidade de desenvolver seu volume físico e converter o alimento em músculo. Esta ingestão é baseada em um cálculo científico da soma de proteínas a serem absorvidas, além de complementos nutricionais. Nesta ação se esboça uma disciplina rígida, ao longo de várias horas do dia, tornando o treinamento uma forma ascética da existência dedica a aparência e aos músculos.

O *body buidilng* é uma forma de trazer uma visibilidade ao avesso do corpo, os músculos sob a pele, deixando à tona a aparência subcutânea. Nesta prática, observamos uma fragmentação dos músculos em partes condicionadas a serem melhores trabalhadas. O próprio corpo deve ser visto como um alter ego, um elemento duplo a nós mesmos e simultaneamente um objeto.

A função da musculatura é de ser uma fortaleza, já que não se trata de exercer uma atividade física sob o primado do trabalho, tal como pode ocorrer em um canteiro de obra e dentre outras aonde a força é necessária. Breton (2003) afirma que este tipo de corpo é uma forma de buscar a identidade, afirmada por exercícios repetitivos.

Só é possível conceber o corpo como um alter ego diante o exercício do discurso científico contemporâneo, no ato de considerá-lo como uma matéria indiferente, um simples suporte do sujeito (BRETON, 2003). Ele é configurado como um invólucro de uma presença, arquitetônica de materiais e de funções, destituindo a carne humana de ser um elemento irreduzível de sentido e de valor. Ele é demarcado como uma estrutura modular em que suas peças podem ser substituídas, por motivos terapêuticos ou por uma conveniência pessoal. O corpo possui um cuidado redobrado, ao mesmo tempo que é considerado como um rascunho a

ser corrigido através de uma utopia técnica de purificação do homem.

A reconstrução do humano ou até a sua eliminação, por tecnologias médicas e pela informática, instituem um processo do corpo como meio da constatação da precaridade da carne, baixa durabilidade e suas imperfeições dos seus sentidos sensoriais, da vulnerabilidade a dor e a doença. Os inúmeros domínios da tecnociência apresentam formas para transformar o incômodo fardo da morte e da influência do tempo no estrato biológico.

Nestes movimentos de exaltar ou de aperfeiçoar o organismo é descrito como o governo do sujeito. As ciências e o empresariamento da vida possuem como estratégia: regular o imprevisível e gerir o ingerenciável. Na falta de contrapesos, a aventura empresarial e os recuos das políticas assistenciais têm-se como efeito o estilo da existência que sustenta os pesos de suas responsabilidades, inclusive o de ser feliz.

Com estas adesões, o desenvolvimento pessoal e a singularização de cada sujeito nesta sociedade de concorrências acirradas é atravessada por um efeito da depressão nervosa generalizada, em qualquer erro cometido. Este conceito é a expressão de diversos sintomas e patologias, tais como a depressão, insônia, estresse, angústia, nervosismo, dor nas costas e outras doenças individuais. Em resposta a estes comportamentos, Ehrenberg (2010) afirma que há um aumento massivo do uso de medicamentos psicotrópicos relatado pela mídia através do alto consumo do remédio rivotril (ansiolítico e anticonvulsivante). Segundo estatísticas ele aparece no segundo lugar do ranking dos remédios mais vendidos do Brasil (Instituto IMS Health, 2008).

A mídia afirma que este aumento poderia constituir uma relação de toxicomania de medicamentos, através do uso constante destes e também pelas práticas de modificação do estado de consciência, associadas a indeterminação democrática. Estas substâncias são elementos dopantes para os indivíduos desta sociedade concorrencial, tal como o esportista deve superar os seus limites em uma competição. Isto permite a construção de uma boa imagem ao expressar um aparente autocontrole face aos riscos, ao adversário ou até ao parceiro. Havendo um reforço para a maneira de ser si mesmo, exercendo um contorno ou o reforço sobre o trabalho exercido sobre si.

Todas as esferas do cotidiano, além dos ambientes empresarial e esportivo, são confrontados com o imperativo do desempenho, numa superação de si. Porém, estamos nos atendo a uma relação do uso do corpo, não querendo totalizar ou restringir a experiência deste

organismo com outras experiências. Essas análises comportam uma grande parcela da descrição do corpo e da felicidade nos dias de hoje, inclusive através de uma ampliação ou instauração de salas de manutenção da forma, a musculação em casa e as práticas de corrida, de regimes e de cirurgia estética. É preciso indicar que o espírito do desempenho não é limitado ao esporte de alto nível e nem a certas atividades de lazer.

Simultaneamente à grande difusão desta norma, existem práticas sob esportes de prancha que demonstram um recuo dos valores competitivos, acentuado por gostos de atividades mais livres e menos coercitivas, centradas no lazer e na evasão. Na atualidade, triunfa uma outra sensibilidade esportiva marcada pelos prazeres sensitivos, numa estética de sensações. Assim, o novo esportista, ou qualquer indivíduo, não se concentra apenas no vencer ou em superar a si mesmo, mas na união do esporte com forças da individualização e da mercantilização, transformando-o em um estilo de vida-lazer (LIPOVESTKY, 2007).

2.3 Corpo consumido

Ao descrevermos sobre o consumo, momentaneamente atribui-se o sentido de que relatamos sobre a aquisição de objetos ou produtos de forma constante ou até desenfreada. Lipovetsky (2007) afirma que diante o enriquecimento de nossas sociedades, surgem novas e incessantes formas de consumir. Em uma época de abundância, mesmo que seja possível apenas para uma determinada parte da população, há um alargamento das esferas de satisfações desejadas e uma incapacidade de eliminar os apetites de consumo. Durante o período de 1960 e 1970, presenciamos teóricos explicando o consumo por uma lógica de diferenciação social, eliminando o caráter de uma possível ideologia das necessidades (LIPOVETSKY, 2007). Assim, este campo é marcado pelas exigências de prestígio, de reconhecimento, de status e de integração social. Na lógica da posição e das competições por status, o objeto não é nada atrativo por si mesmo, sendo apenas uma corrida de bens materiais em uma luta simbólica pela obtenção de signos diferenciais e tentativa de ascensão entre classes sociais.

No contemporâneo, a dinâmica consumidora se mantém no valor de uso dos objetos e simultaneamente a um crescimento dos referenciais de conforto, de prazer e de lazer como objetivos integrantes ao comportamento da população. A compra de uma televisão, de um cruzeiro ou até uma ida a praia não é explicado pelo modelo da distinção social. Desde o

período dos anos 1950 e 1960 já haviam práticas e discursos exaltando os ideais da felicidade privada e os lazeres pelos meios midiáticos e pela publicidade, favorecendo um consumo menos sujeitado ao primado do julgamento do outro (LIPOVETSKY, 2007).

Cada vez mais a prática do consumo é afirmado e confirmado pelas finalidades em si, em que o culto do bem-estar é marcado por um decréscimo da lógica de compra excessiva de objetos e a promoção de um modelo de consumo de tipo individualista. No entanto, verifica-se uma combinação de duas lógicas heterogêneas – a corrida à ascensão social e aos prazeres-revelando uma difusão de bens duráveis industriais com um grande regime de dispêndios para um hedonismo.

Deste modo é necessário afirmar que vivemos em uma nova fase histórica do consumo com uma extrema diversificação da oferta, da democratização do conforto e dos lazeres. Além destes termos, observamos um panorama econômico e político sob uma desagregação das regulações de classes, com acesso a novidades mercantis e um maior investimento na qualidade de vida, de comunicação e de saúde pautado nas diferentes propostas de ofertas aos indivíduos. Estes produtos e serviços apresentam critérios por suas finalidades, por gostos e por gostos individuais, eliminando um certo particularismo de um agrupamento social.

Nesta dinâmica, percebemos como dominante as motivações privadas ante as finalidades distintivas, aonde nos não queremos mais objetos para exibir, “para viver” ou informar a posição social, diante a satisfações corporais e emocionais. Desta forma, a aquisição de serviços ou produtos têm correlação direta com o corpo, tanto no seu aspecto sensoriais e estético, quanto nos vínculos afetivos como meio e fim a ser atingindo ou margeado.

O apogeu da mercadoria não é o primordial, mas apenas o valor experiencial ou seu funcionamento está atrelado a um conjunto de serviços para o indivíduo. Refuta-se a ideia de que o consumo é para ser filiado a um grupo ou para criar um distanciamento social. Atualmente, existe uma busca das felicidades privadas, a otimização dos recursos corporais e relacionais, a saúde ilimitada e a conquista de espaços-tempos personalizados. Dessa forma, o movimento ruma ao infinito, em uma tentativa de saciar uma falta constitutiva, reafirmando um ciclo de querer “sempre mais” e com a possibilidade de migrar para diversos campos ou serviços.

Lipovetsky (2007) nomeia este modo de funcionamento como consumo emocional,

método entre os teóricos e os atores do marketing ao organizar e ao incitarem os processos com que os consumidores vivenciam experiências afetivas, imaginárias e sensoriais. Esse marketing sensorial ou experiencial foge dos parâmetros da publicidade tradicional que valoriza os argumentos racionais e a dimensão funcional dos produtos, enquanto a “nova” publicidade utiliza a sensorialidade e a afetividade, além das raízes ou da nostalgia (retrô-marketing) (LIPOVETSKY, 2007). As lojas estimulam os sentidos a partir da ambiência sonora, de cenografias e da difusão de odores.

Em consonância com esta mercantilização dos sentidos, vemos uma exemplificação do declínio do consumo pelo prestígio através da evolução das demandas e dos comportamentos em relação à saúde. Os bens de consumo integram cada vez mais a dimensão da saúde por alimentos, turismos, moradia e cosméticos. Vemos uma vigilância higienista de si, com modos hipocondríacos, o combate médico às doenças e aos fatores de risco, reafirmando uma busca de otimização da saúde pela autovigilância e pelas práticas tecnocientíficas.

Lipovetsky (2007) afirma que vivenciamos um modo dogmático sobre uma angústia crescente de cuidados a saúde através da obtenção de informação por consultas médicas, fiscalização de produtos, gerenciamento de riscos, correção de hábitos de nossa vida, retardamento de efeitos da idade e eficiência, verificada por re-visão. Mesmo com este foco sobre o organismo e as suas implicações, o consumo não elimina a insegurança ou a ansiedade constante sobre uma possível fatalidade ou até a redução da vida.

O consumo tende a funcionar como um antidestino e quem detém este aparente poder sobre a vida é o paciente de procedimentos médicos. Este mesmo indivíduo decide se consultar e cuidar de si mesmo, através de hábitos preventivos. Essas ações são organizadas por um consentimento esclarecido ou até por novas vontades de promover o paciente como ativo em sua própria saúde. Mesmo com toda esta responsabilização e “liberdade” do cliente, as máquinas tecnocientíficas criaram um movimento duplo, tal como a retirada da posição ativa do consumidor, no ato de esclarecer e promover os riscos presentes no corpo objetificado.

Afirma-se a potência da soberania pessoal sobre o corpo pelas cirurgias estéticas, métodos conceptivos e o consumo de psicotrópicos. Até as vicissitudes emocionais são controladas pelos usos de medicamentos alterando e gerenciando a experiência cotidiana. O pleno poder sobre o corpo e o humor é realizado por instrumentos externos, renunciando os

meios internos para organizá-los.

Este modo de consumo é descrito por um modo de abarcar a experiência de gerenciar os riscos, uma ratificação da existência individual, além de propagar uma vivência heróica. Mesmo com a concentração dos cuidados sobre si mesmo, há um consumo de técnicas e de produtos para uma melhoria do bem-estar e para alcançar a felicidade. Assim, o corpo é tido como um local a ser vigiado pelas suas falhas e por ser o meio principal das intervenções tecnocientíficas.

2.4 Sexualidade

9 ANOS

Sexo é vida
Melhore sua vida sexual

Para os homens, uma atividade sexual satisfatória é o 2º fator mais importante quando se pensa em qualidade de vida.⁽¹⁾ E uma atividade sexual satisfatória no cotidiano dos homens, significa capacidade de não perder a ereção.

Menos de 10%⁽²⁾ dos homens com Disfunção Erétil procuram um médico.

O Boston Medical Group pode ajudá-lo a recuperar sua saúde sexual, com isso, sua autoestima.

Problemas de Ereção? Ejaculação Precoce?

Visite os médicos do Boston Medical Group e viva com mais bem-estar e prazer.

- DIAGNÓSTICO ESPECIALIZADO
- TRATAMENTOS PERSONALIZADOS
- SALAS DE ESPERA INDIVIDUAIS

Marque sua consulta ainda hoje.
0800 709 99 99
www.bostonmedicalgroup.com.br

BOSTON MEDICAL GROUP
LÍDER EM SAÚDE SEXUAL MASCULINA

(1) AAOB-CHM, Masculo Brasil, Po de Janeiro Projeto Sexualidade (ProjSex) | Faculdade de Medicina da USP (2) Sociedade Brasileira de Urologia (SBU) Grupo de Pesquisa | CIBER 13/04

Michel Foucault, no livro *A vontade de saber*, descreve um discurso no final do século XX onde o sexo, a revelação da verdade, uma nova constituição da lei do mundo, as práticas econômicas e a promessa de uma certa felicidade estão interligados entre si. Um exemplo deste discurso se apresenta no comercial de um jornal impresso: a afirmação de que uma vida sexual satisfatória é o segundo fator mais importante na qualidade de vida do ser humano. Este *slogan* publicitário nos apresenta uma relação que a sexualidade humana se apresenta como um elemento constitutivo do bem-estar, logo da felicidade. Devemos fazer a ressalva sobre esta pesquisa científica para organizar e delimitar os itens constitutivos da felicidade humana no contemporâneo. A área da medicina produziu um conhecimento a respeito da sexualidade saudável, logo sobre o discurso da felicidade.

O ponto de maior importância neste discurso é o corpo como não sendo um lugar só da

incidência do poder disciplinar, um meio de normatizar e vigiar o ser humano na presença do seu atributo físico, mas na própria relação do corpo com a sua organicidade. Foucault (1988) utiliza o discurso sobre a sexualidade como um campo de enunciados que descrevem as práticas econômicas, a produção de saberes e o dispositivo sobre o corpo do indivíduo e da população.

A partir do século XVII, visualizamos uma proliferação discursiva em torno e a propósito do sexo, tendo uma depuração do vocabulário autorizado. Não estamos nos referindo aqui a uma multiplicação dos discursos “ilícitos”, discursos de infração, tal como uma relação de afrontamento ou uma zombaria aos novos pudores. No próprio campo do exercício de poder, manteve uma incitação institucional a falar do sexo, a falar dele sob a forma explícita e com uma grande riqueza de detalhes.

Um exemplo desta estimulação é a confissão na Idade Média, o qual acreditava que para este ato ser completo necessitava a descrição da posição respectiva dos parceiros, as atitudes tomadas, os gestos, os toques e o momento exato do prazer; retomando um exame minucioso do ato sexual em sua execução. Mesmo com a discrição do relato, existe uma expansão da confissão da carne, especificamente sobre o momento da Contra-Reforma nos países católicos. Mesmo com diversos pecados, atribuiu-se um valor maior sobre as penitências derivado do corpo e da alma, mas especificamente sobre o sexo.

Neste momento, existe um deslocamento da origem de todos os pecados para o corpo, pois é um mal que atinge a todos os homens. Neste ponto, Foucault (1998) afirma que pela primeira vez no Ocidente moderno vê-se uma tarefa infinita de dizer tudo o que se possa se relacionar com o jogo dos prazeres, das sensações e dos pensamentos, em uma afinidade com o sexo. Durante o século XVII, houve uma colocação do sexo em discurso e tornou-se uma regra para todos, um ponto ideal para todo bom cristão.

A pastoral cristã procurava produzir efeitos específicos sobre o desejo, colocando-o no discurso. Tendo como efeitos o domínio, o desinteresse, uma reconversão espiritual e uma repressão das tentações e do amor sobre o corpo. Esta majoração do discurso sobre o sexo e a sua extensão não se constituiu em uma simples relação de interdição com a lei, mas também na constituição de mecanismos de “interesse público”.

Nesta publicização dos prazeres, durante o século XVIII, podemos observar um nascimento de uma incitação política, econômica e técnica sobre esta área, formulando um

discurso que não seja unicamente o da moral, mas também o da racionalidade (FOUCAULT, 1988). Instaurou a necessidade de falar do sexo, de forma pública, mesmo que os filósofos encarem este objeto entre a repugnância e o ridículo, além de evitar a hipocrisia e o escândalo. Cumpra-se a tarefa de enunciá-lo como uma coisa que não se deve simplesmente tolerar ou condenar, mas gerir e inserir em sistemas de utilidade, além de regular o bem de todos segundo um padrão.

A administração do sexo é assumida por discursos analíticos, inclusive se tornando uma questão de ordenamento das forças coletivas e individuais. Visualizamos a capacidade de fortalecer e aumentar os regulamentos da potência do interior do Estado e em cada um membro desta sociedade, com a finalidade de servir a felicidade pública. A regulação do sexo é um dos modos de alcançar uma felicidade coletiva, evitando uma desorganização das forças e dos indivíduos.

O processo anterior é uma normatização do sexo, relacionada com uma sociedade que afirma o seu futuro e a sua prosperidade financeira, não somente pelo número e pela virtude dos cidadãos, mas também pela forma que cada um usa o sexo. A conduta sexual da população é tomada como objeto de análise e alvo de interesse, nos limites entre o biológico e econômico (FOUCAULT, 1988).

Um dos saberes que entrou em atividade para suscitar os discursos sobre o sexo foi a medicina, por intermédio das “doenças dos nervos” e em seguida a psiquiatria ao procurar a “extravagância” em seguida: o onanismo, a etiologia das doenças mentais e as perversões sexuais. A justiça penal também ocupou-se da sexualidade sob as formas de crimes “crapulosos” e antinaturais, no qual na metade do século XIX se inaugurou uma jurisdição sobre os pequenos atentados, das perversões sem importância. Em todos estes controles sociais filtraram a sexualidade dos casais, dos pais e dos filhos, dos adolescentes perigosos e em perigo, tentando marcar uma proteção, uma separação e da prevenção de diversos “problemas”. Aplicou-se diagnósticos e relatórios, produzindo métodos terapêuticos em torno do sexo. Além de promover a intensificação da consciência de um perigo incessante.

Nesta ampliação dos saberes sobre o sexo, não podemos observar um simples fenômeno quantitativo, já que através destes diversos discursos possibilitou uma multiplicação das condenações judiciais das perversões menores, articulando a irregularidade sexual à doença mental. Organizaram uma norma do desenvolvimento sexual, uma rede de

controles pedagógicos e tratamentos médicos sob os “desviantes”.

Durante esta época, Foucault (1988) observava uma iniciação das heterogeneidades sexuais, diante uma dispersão de sexualidades e uma implantação múltipla das perversões. Neste novo código, visualizamos uma nítida diferenciação entre os desvios em relação à genitalidade e às regras do patrimônio. No final do século XVIII, existiam três códigos vigentes que regiam as práticas sexuais, denominados como o direito canônico, a pastoral cristã e a lei civil com a intenção de afirmar o lícito e o ilícito. A relação matrimonial era o objeto de incidência do poder destas enunciações, tendo como leis a serem cumpridas: o dever conjugal e a sua capacidade de desempenhá-lo, as exigências e as violências que a acompanham, a fertilidade do casal, dentre outras prescrições.

Os cônjuges detinham regras e recomendações sobre o casamento, especificamente a sexualidade entre estes indivíduos, porém era o local de privilégio dos códigos citados anteriormente. Existia uma alta vigilância sobre a trajetória dos atos matrimoniais, fiscalizado pela confissão em detalhes. Qualquer rompimento das regras ou leis matrimoniais suscitava um movimento de condenação, uma infração. Além destes pecados ligados ao casamento, existia outra classificação, marcada pelo estupro (relações fora do casamento), o adultério, o rapto, o incesto espiritual ou carnal e a sodomia. No contexto jurídico, podia-se condenar tanto a homossexualidade como a infidelidade.

Como na ordem civil e na ordem religiosa, havia uma relevância de um ilegalismo global, tal que a “natureza” era tida como o normal e o ponto de referência para marcar as anormalidades que infringiam os decretos e a leis da ordenação das coisas e dos seres. Na explosão discursiva dos séculos XVIII e XIX, surgiu o processo de centralização da monogamia heterossexual, se constituindo como regra interna ao campo das práticas e dos prazeres. Contudo, esta forma de casamento detém-se como uma norma mais rigorosa, mas silenciosa, e um movimento de questionamento da sexualidade das crianças, dos loucos, dos criminosos e até a dos “anormais”.

O discurso sobre a sexualidade não se detém na sua articulação como a repressividade do poder ou com o nível do perdão no ato da penitência, mas sobre a forma do exercício das práticas e dos conhecimentos sob o sexo. Desde o século XIX, os controles recaíram sobre a sexualidade das crianças e de seus “hábitos solitários”, marcados pelo comparecimento da medicina e do mecanismo de adestramento. Tanto nas intervenções sob os signos da lei e da

penalidade, como as da atualidade, existe uma tarefa singular: a eliminação ou diminuição sintomática daquilo que condena, o controle da sexualidade infantil pela difusão simultânea do poder e do objeto sobre o qual exerce.

O mundo dos adultos foi mobilizado para um “cuidado” com o onanismo das crianças, um dos itens constitutivos da sexualidade infantil, inclusive gerou o complemento para vigiar esta epidemia: os pedagogos e os médicos. O uso destes prazeres foram obrigados a se esconderem da vida social, com a finalidade para poder ser descobertos, investigados sob diversas fontes de conhecimento, observando a relação entre as origens e os seus efeitos, na instalação de dispositivos de vigilância e da estimulação nas confissões. Além disso, todas as crianças eram suspeitas de serem culpadas ou provocavam medo de estarem praticando a masturbação, mediante esta descrição o regime médico-sexual foi instaurado no espaço familiar.

Ocorreu uma incorporação de novas perversões, tal como a homossexualidade durante o século XIX. Anteriormente, as perversões se instauravam como um tipo de ato desaprovado e interdito pelos direitos civil ou canônico, no qual o autor era apenas o sujeito jurídico da infração. Mas com os novos “desvios” ou patologias, existe uma busca na vida, na história, no caráter, na forma de vida e da infância do “anormal”. Logo, a homossexualidade é visualizada como caráter inerente, intrínseco à vida e até ao seu corpo (anatomia, morfologia e uma fisiologia misteriosa) tornando-se uma natureza singular (FOUCAULT, 1988).

No século XIX, o famoso artigo de Westphal, *Sensações sexuais contrárias*, pode ser considerado um marco inaugural para a integração dos saberes psicológicos, psiquiátricos e médicos com a sexualidade integrante não apenas de um ato recorrente, mas sim como uma espécie. A perversidade é algo integrante ao sujeito, na sua alma e no corpo via os discursos médico-científicos. Logo, a sexualidade não é meramente uma escolha do modo ou do objeto sobre o sexo, mas uma substancialização da sua existência por estes atos. Enfim, o slogan “sexualidade é vida” tal como afirma o anúncio do grupo *Boston Medical Group*, citado anteriormente, marca a nova sede da felicidade. Os atos do indivíduo sobre o campo da sexualidade é o caminho para a felicidade (o prazer).

Podemos afirmar que o corpo é a sede da felicidade desde o período moderno, mediante o fato de que ao afirmar a genitalidade ou outras práticas sexuais como meios de se obter o prazer. A corporeidade do ser humano é o novo objeto do conhecimento e de uma

forma de produção de saber.

2.5 O direito a vida

A relação apresentada pelo discurso da sexualidade é de extrema importância, sob o pano de fundo das tecnologias de poder sobre a vida. De um lado, as disciplinas do corpo via os mecanismos da economia das energias, a intensificação e a distribuição das forças e do adestramento do ser humano. O outro eixo, existe uma administração das populações e de seus efeitos globais. Contudo, este objeto em destaque apenas se configurou como tal mediante as modificações entre as artes de governar, a morte, a vida e o direito.

Foucault (2010) explica e demonstra a relação do suplício com o ser humano e o direito penal. O ato consiste em uma técnica de três critérios principais: produzir, em primeiro lugar, uma quantidade de sofrimento que podemos apreciar, comparar e hierarquizar. O suplício não é apenas considerado como uma privação da vida. A morte via o suplício é a forma de dividir e amplificar o período de prolongamento da vida sob o sofrimento. A configuração da morte-suplício é relacionado com a gravidade do crime, da pessoa do criminoso e do nível social das vítimas. Porém, esta forma de punição não era um elemento corriqueiro ou um ato constante, pois os tribunais possuíam formas de abrandar a pena modificando a classificação do crime.

Tanto para a vítima quanto para a justiça, o suplício demarca uma função ritualística. Referente a quem sofre o crime, ele gera uma cicatriz deixada no corpo do criminoso. Inclusive, esta pena mesmo na tentativa de purgar o crime, não detém um caráter de reconciliação. Qualquer traço ou marca sobre o próprio corpo do condenado são sinais que não devem se apagar, tanto na corporal, como também sob a memória das pessoas que visualizam o suplício. Quanto à justiça, há um excesso das violências cometidas - um dos elementos mais importantes deste ritual- pois os gemidos e os gritos do culpado demonstram a força desta instituição.

A incidência do suplício penal, praticado durante o século XVIII, sobre o corpo não é banal ou sem sentido, mas é o modo de trazer à luz sobre a verdade do crime. Nesta forma de buscar a verdade, retoma a um processo jurídico opaco ou escondido. O incriminado não sabe que está sendo investido, logo o réu não tem conhecimento das provas contidas em seu

processo, dos denunciadores ou até mesmo do que ocorria. No entanto, o magistrado sob qualquer índice, depoimento ou denúncia detém todos os meios para obter o conhecimento da culpabilidade do réu. Estas relações de poder constituíam uma centralização e uma exclusividade do poder, da verdade, do soberano e de seus juízes referente ao material criminal.

Após esta breve explanação do sistema punitivo durante a era clássica, Foucault (1999) atribuiu a este período a nomenclatura de sociedade de soberania, colocando em destaque as relações entre o soberano e seus súditos. Lembramos que durante este período não havia a noção ou o conceito de Estado. A questão básica relativa ao suplício era o exercício de poder do soberano sobre o súdito na potência de levá-lo a morte. No entanto, o súdito não se apresenta nem como vivo, nem como morto, mas como neutro. Tanto a morte como a vida do súdito era uma ação imanente ao exercício de poder do soberano. Assim, a vida ou a morte tida como um direito, momentâneo ou pleno, dependia exclusivamente do soberano, não de um direito natural do homem e nem pelo estatuto da corporeidade do ser (FOUCAULT, 1988).

O direito de vida e de morte acerca da teoria clássica da soberania demarca a existência destes elementos enquanto pertencentes ao campo político, não como um fenômeno natural. No ato de fazer viver ou fazer morrer, sob o efeito da vontade soberana, existe uma espécie de desequilíbrio prático, sempre para o lado da morte. O direito de matar detém em si a própria essência desse direito da vida e da morte. É especificamente na potência de matar do soberano que este exerce seu direito sobre a vida.

Durante a sociedade de soberania, a vida não era um elemento de grande investimento ou de um cuidado instaurado por alguma política pública, tal como vemos nos Estados Modernos. Inclusive é necessário uma prudência em visualizar o problema da vida e de sua estimulação, no controle estatal ou de outras instituições de assistência, como um elemento não-naturalizado, mas construído historicamente. Observamos este novo direito e dever da saúde (ou da vida) na constituição federal brasileira de 1988, descrita no artigo 196: “A saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação.”

A descrição não é meramente um instrumento de guardar informações para o futuro ou para a necessidade além do presente, mas se apresenta como um processo de objetivação e de

sujeição. Nesta constituição do esquadramento do indivíduo nas instituições de ensino, hospitalar, dentre outras, o mecanismo de poder homogeniza e, simultaneamente, individualiza o sujeito. A consequência de obter estes blocos lisos, cheios de informações e de medidas sobre o homem, é a condição de comparar e de criar dados sobre uma população. Neste novo conceito, o homem é visto não como um elemento singular, mas participante ou constituído por uma outra classe, a da espécie, que permite estudar, visualizar, descrever e até estimar os desvios das normas.

A estatística é um conhecimento que exemplificava o argumento anterior, além de ser um instrumento importante nos dados sobre as vendas, as expectativas de lucro, da absorção de uma mercadoria e até o índice de saúde de um indivíduo. Logo, este saber é vital para os conhecimentos sobre a vida e a modulação do capitalismo sobre o corpo-consumidor.

Peter Pál Pelbart (2007) afirma que o poder penetrou inúmeras esferas da existência no contemporâneo. Assim, desde os genes, o corpo, a afetividade e o psiquismo foram colonizados, expropriados e até posto para trabalhar. Um destes exemplos é a mídia, apresentando novas características do exercício do poder: flexível, rizomático, acentrado e reticular.

Retomando ao aspecto histórico, é necessário visualizar as modificações dos mecanismos de poder sobre as sociedades ocidentais. Assim, durante a segunda metade do século XVIII, surgiu uma outra tecnologia de poder que não exclui a disciplina, mas que integra, modificando-a parcialmente. Inclusive tem a sua potência de contágio graças a disciplina, já que esta nova técnica é de um outro nível, uma outra escala, porém continua incidindo sobre o homem.

A nova tecnologia se dirige a multiplicidade dos homens enquanto uma massa global, afetada por processos inerentes a vida, tais como a morte, a reprodução e a doença. Depois de uma individualização do homem concomitante a técnica da disciplina, existe um novo dispositivo de massificação. Foucault (1998) nomeou estas séries de intervenções e de controles de bio-política da população. Tanto as disciplinas do corpo como as regulações das populações constituem as duas tecnologias de poder sobre a vida, invertendo a fórmula da soberania.

Esta bio-política foi um elemento de grande importância ao desenvolvimento do capitalismo, tendo como requisito o controle dos corpos no aparelho de produção e também

dos ajustamentos dos fenômenos populacionais no processo econômico. Estes poderes não reprimem ou assujeitavam a vida por uma prática extrativista da sua força, mas demarcam a possibilidade da ampliação das forças dos homens. Os desenvolvimentos dos aparelhos de Estado, durante o século XVIII, garantiu a manutenção e o desenvolvimento das técnicas disciplinares e biopolíticas em todos os níveis do campo social e das instituições. Tanto a família, o exército, a escola, a polícia, a medicina foram mecanismos de poder que investiam, valorizavam e distribuíaam os corpos vivos.

Existiram outros movimentos em que se houve um predomínio do vivo, especificamente da espécie, durante o século XIX nas guerras. Foucault (1999), no seu livro *Em defesa da Sociedade*, demarcou um ponto singular nestes movimentos históricos como o racismo de Estado.

Foucault (1999) se questiona sobre o aparente paradoxo da constituição de um poder político que exige a morte, de expor à morte os seus inimigos e os cidadãos de um Estado, sob o ato de fazer viver da biopolítica. Primeiramente, devemos descrever que o racismo é o meio de introduzir nesse domínio da vida um corte, uma decisão entre o que deve viver e o que deve morrer. O aparecimento da classificação de raças e das espécies humanas, além da distinção de boas e más raças fragmentando o campo biológico e o campo social.

Fora este campo da biologia, o racismo permite orientar e organizar o ato de matar e o de realizar massacres. Neste ponto, Foucault (1999) afirma uma consonância entre o ato guerreiro da atividade do racismo com o funcionamento das práticas biopolíticas, pois em ambos mecanismos existe uma manutenção e excitação ao viver.

Desta forma, as relações de poder como o discurso médico, o ato de fazer viver e o controle do prazer constituiu-se como meios para a vigilância e para o aperfeiçoamento do corpo individual e da espécie. A biopolítica é calcada no corpo da espécie. Logo, a organicidade do ser humano é empreendida por diversas relações de poder, de matar ou estimular uma espécie, para uma sociedade feliz e próspera.

2.6 Ciências sexuais

A sexualidade é um elemento dinâmico e flexível, servindo de articulação entre diversas estratégias nas relações de poder. Ela corresponde a um ponto do discurso que não se

pode referir a toda sociedade. Os saberes não detêm uma intenção de sujeitar e dominar totalmente a sexualidade, já que é considerado como um ponto de passagem, intenso e plural, sob as relações entre homens e mulheres, entre pais e filhos, entre educadores e alunos, dentre outras. Assim, não existe um mecanismo único e total que abarca todas as manifestações do sexo, já que se tentou reduzi-lo à sua função reprodutiva, a heterossexualidade adulta e matrimonial.

Foucault (1988) relata que a partir do século XVII houve quatro grandes conjuntos estratégicos que desenvolveram dispositivos de saber e de poder a respeito do sexo. Sendo que estes não tiveram a sua gênese simultaneamente, e sim em uma relação de grande eficácia na ordem do poder e da produtividade na ordem do saber.

O primeiro bloco é descrito pela histerização do corpo da mulher, no qual foi saturado de sexualidade e integrado ao campo da medicina, via uma patologia singular ao feminino. O organismo foi atrelado ao campo social, pela fecundidade, com o espaço familiar e a sua responsabilidade biológico-moral durante a educação de seus filhos.

O segundo modo se constituiu na pedagogização do sexo das crianças, já que são suscetíveis a realizam alguma atividade sexual. Mesmo estes atos sexuais sendo “naturais” englobam consigo perigos físicos e morais, tanto ao indivíduo como a população. Com isso, os psicólogos, os pais, as famílias, os médicos e os educadores devem estar atento a potencialidade dos seres sexuais (as crianças). O outro campo de atuação é a regulação da fecundidade dos casais, através de medidas sociais ou fiscais, organizado de tal forma que os responsabilizará, parcialmente, no campo social.

Por último, a psiquiatrização do prazer perverso (FOUCAULT, 1988), no qual permitiu meios para uma tecnologia corretiva das anomalias sexuais. Este saber-poder foi derivado do ato de separar o instinto sexual em instinto biológico e psíquico, resultando em uma intervenção da análise clínica sob todas as “perversões” e produzindo uma normalização e uma patologização perante o sexo.

Estes campos de incidência da produção de saber e de práticas acerca do sexo, se vincularam ao ato do campo médico que ratificavam uma norma no campo social. No entanto, este discurso era plural pois vinha reivindicando outros poderes, atrelados aos imperativos da higiene, a questão da assepsia via o mal venéreo, a pureza moral e social. Uma forma de corresponder ao desejo de eliminar os portadores de taras, os degenerados e as populações

abastardadas.

Foucault (1988) apresenta que os fundamentos para estes racismos oficiais eram afirmados enquanto “verdade”. Mesmo que a relação entre os discursos da sexualidade humana fossem incrivelmente defasados com os da área de fisiologia da reprodução animal ou vegetal, a produção deste conhecimento esteve vinculado a uma vontade de não-saber. Poderíamos colocar esta biologia da reprodução articulada com a normatividade científica geral e social. A implementação desta prática necessita de um desconhecimento com a finalidade de negar, de desviar ou de criar obstáculos locais para uma relação paradoxal com a verdade.

Simultaneamente, foi constituído um imenso aparelho de observação, com seus exames, seus interrogatórios e suas experiências, Foucault (1988) descreve o funcionamento da Salpêtrière de Charcot. No entanto, esta tecnologia de poder era um dispositivo de incitação através das apresentações públicas, do teatro das crises rituais cuidadosamente preparadas com éter ou nitrato de amilo, com seu jogo de diálogos e dentre outros. Nesta produção em torno do sexo elaborou a construção da verdade, mesmo que este saber era tido como impronunciável na academia e nas relações cotidianas.

A confissão é um dos dispositivos integrantes desta forma de saber-poder nas sociedades ocidentais na constituição da verdade do sexo. Desde a Idade Média, este mecanismo foi demarcado como um dos rituais mais importantes da produção de verdade e o regulamento do sacramento da penitência do Concílio de Latrão de 1215. Consequentemente, ocorreu uma alteração da obtenção dos elementos constitutivos dos processos acusatórios, na justiça criminal, pelo desenvolvimento dos métodos do interrogatório e do inquérito.

Foucault (1988) utiliza a evolução da palavra confissão e de sua função jurídica para afirmar a garantia de *status*, de identidade e de valor atribuído por um outro. Nesta relação, o indivíduo era certificado, enquanto tal pela sua referência dos outros e pela manifestação dos seus vínculos com a família (a lealdade e a proteção). Posteriormente, este ato delimitativo do ser humano era composto pelo discurso da verdade de ter por si mesmo.

O ritual da confissão é um ato do discurso, onde o indivíduo falante, coincide com o sujeito do enunciado, marcado por uma relação de poder em que não se confessa sem a presença de alguém, de um outro até virtual. Durante esta comunicação, existem intervenções através de punições, de perdões, de avaliações e de julgamentos.

Este ato discursivo, pela sua estrutura de poder imanente, é oriundo de baixo, tal como uma palavra que requisita e provoca as ações das lembranças ou do esquecimento. Sua eficácia ou existência se atrela ao vínculo entre aquele que fala e aquilo de que se fala, não necessitando de uma autoridade superior ou uma tradição para afirmá-la. No entanto, esta relação de poder recai sob uma instância de dominação sobre aquele que fala, além de constituir a verdade.

Durante muito tempo, a confissão ficou atrelada à penitência, a práticas de punição ou a “quitação” com o ato de pecar, contudo a partir de diversos movimentos sociais, tais como o protestantismo, a Contra- Reforma, a pedagogia do século XVIII e da medicina do século XIX perdeu-se a sua característica ritualística. Este mecanismo se difundiu nas relações das crianças e de seus pais, docentes e psiquiatras, delinquentes e peritos, além de estar presente em fichários, narrativas autobiográficas, interrogatórios e consultas. Neste movimento, houve uma abertura do domínio do saber sobre o sexo, não restrito ao ato sexual.

Nesta ampliação dos domínios da confissão, elaborou-se a constituição de um grande arquivo dos prazeres pois, anteriormente, ao se produzir qualquer conhecimento sobre o sexo tinha uma ação de apagar este saber. Em consequência, visualizamos uma acumulação progressiva da verdade sobre o sexo, além de diversos outros itens integrantes a este “novo” domínio da vida e do corpo.

2.7 A verdade da felicidade

O autor Paulo Vaz no texto “*As narrativas midiáticas sobre cuidados com a saúde e a construção da subjetividade contemporânea*” ilustra a potência da construção da verdade sob a ótica midiática, inclusive reformulando o discurso científico. Este artigo partiu de uma pesquisa científica, publicada no *The Journal of the American Medical Association (JAMA)*, com uma releitura crítica das coberturas jornalísticas da revista *Veja* e do jornal *The New York Times* acerca dos cuidados com a saúde.

A revista norte-americana no dia 8 de fevereiro de 2006, publicou um estudo sobre a efetividade de dietas com baixo teor de gordura em reduzir os riscos de contrair cânceres e distúrbios cardiovasculares. Nesta área do conhecimento científico, não havia tido um estudo especificamente, epidemiológico, para testar a relação entre dieta e saúde.

A pesquisa foi realizada num período de oito anos com 49.000 mulheres com idade entre 50 e 79 anos. A metodologia utilizada foi a padrão para estudos epidemiológicos, a amostra era composta por 50% das mulheres, alterando a alimentação diária em cerca de 10% o total de gorduras que consumiam, enquanto a outra metade manteve seus hábitos alimentares. O resultado não comprovou diferença significativa na redução de riscos entre os dois grupos de mulheres.

As coberturas do jornal *New York Times* e da revista semanal *Veja* sobre a pesquisa se organizaram de forma divergente sobre o resultado da pesquisa. O jornal ratificou as descobertas sob o método científico, enquanto a revista alterou o resultado da pesquisa de forma a manter a crença na relação de que a dieta poderá reduzir sofrimentos futuros a saúde.

A reportagem intitulada “*Low-fat diet does not cut health risks, study finds*”, do jornal *New York Times* apresentou os resultados e as características do experimento, no qual trazia os argumentos para alterar a baixa relatividade da pesquisa e com isso foi adotado duas estratégias. Uma apontava as limitações no desenho experimental, já que oito anos não seria tempo suficiente para observar uma melhoria na saúde dos participantes e que a quantidade de vegetais e frutas não foram suficientes para haver efeitos. A outra estratégia questionava a hipótese sobre a classificação entre os tipos de gordura, pois não houve delimitação das “trans” e “saturada” e os especialistas do coração já teriam abandonado a hipótese “quantidade total de gordura”. Mesmo com este movimento de afirmação de que uma boa dieta resultaria em uma boa qualidade de vida, inclusive um melhor gerenciamento do risco de se obter uma doença, a reportagem afirma que os integrantes da comunidade científica, frequentemente recomendam comportamentos baseados em evidências frágeis (VAZ, 2006).

Enquanto, a revista *Veja*, realizou uma reportagem no dia 15 de fevereiro, intitulada “*A verdade sobre dieta e saúde*”, tendo como subtítulo “o que você come tem, sim, enorme influência no seu bem-estar e na força do corpo para evitar doenças – as falhas da megapesquisa americana que concluiu que ingerir gordura não faz mal ao coração nem causa câncer” (VAZ, 2006, p.3). Esta afirmação é contrária as evidências científicas apresentadas no estudo original, retomando a inexistência de uma outra pesquisa que ratificaria a validade e a significância da reportagem da revista *Veja*.

Vaz (2006) utiliza este caso mediante a restrita relação dos saberes da medicina, da mídia e da propagação do bem-estar. No entanto, este relato nos traz à tona que o poder

mediático pode constituir uma verdade sobre o cuidado com o corpo, sendo um meio de se obter a felicidade, o saber científico se torna uma base para construção de discursos de gerenciamento da saúde, independente dos frágeis resultados obtidos em pesquisas.

Neste caso, verificou-se a ausência dos mecanismos de obtenção de verdade, o inquérito e o exame, apresentados por Michel Foucault. Estamos diante de uma nova constituição da verdade – ressaltando que os mecanismos de poder não seguem uma temporalidade sequencial e nem uma evolução – em que é realizada pelo poder das máquinas de expressão (LAZZARATO, 2006).

A produção do saber sobre a temática da sexualidade implica uma concepção de homem, mas especificamente de seu corpo. Simultaneamente, a construção de uma verdade, elabora-se um conhecimento atemporal sobre a natureza humana, organizada como um elemento imutável. Logo, para Foucault (2003) existem diversos lugares nas sociedades aonde se produz a verdade, com um certo número de regras ou normas definidas, em certos domínios do objeto e dos tipos de saber.

Mediante as tecnologias anátomo-políticas e biopolíticas, o corpo humano foi um objeto de estudo e foram construídos diversos saberes sobre inúmeros aspectos da vida. A medicina, a psicologia e outros estudos organizaram o ser humano mediante as práticas de normatização e normalização, nos campos da sexualidade, do corpo, da saúde e da felicidade. A psicologia positiva realizou inúmeros estudos para tentar descobrir e organizar os fatores constitutivos da felicidade humana. O ato de ser feliz no contemporâneo diz de certa fôrma, uma constituição específica do ser vivo. Desta maneira, visualizar a construção do saber no Ocidente, implica em realizar uma história da criação da verdade.

No contemporâneo, a criação da verdade não é restrita ao modelo do exame⁹, tal como

⁹ O dispositivo do inquérito e, posteriormente, o exame estão na origem da produção de conhecimento. Essas formas detiveram uma ligação direta com a formação de certo número de controles políticos, sociais e jurídicos da sociedade capitalista do século XIX. Durante o século XVIII, existiu uma certa estrutura e equivalência das provas jurídicas: as provas legítimas, diretas ou verdadeiras (por exemplo, os testemunhos); provas indiretas (por argumento); provas imperfeitas; provas ligeiras (provas que não poderia haver dúvidas sobre o fato ocorrido); provas semiplenas (provas possíveis de serem “eliminadas” por uma prova contrária do acusado e etc). Nessa diversidade de provas, concluiu-se uma certa relação aritmética entre a maior quantidade de uma determinada prova e o aumento da capacidade de verdade, inclusive podendo até modificar a sua classificação na relação dos eixos: prova/verdade (FOUCAULT, 2003).

Esta forma de processamento jurídico constitui uma prova penal, escrita, secreta ao acusado provocando uma construção da verdade, acerca do crime. Logo, por ser uma prova tão forte, não há possibilidade de alterar o estatuto de culpado com outras provas, mas só se for realizada de forma correta. A única forma de se organizar a confissão é que o próprio criminoso tome para si próprio o crime e que ele ateste as informações sobre estes atos. Ao confirmar, este sujeito desempenha o papel da verdade viva e restringe o papel das informações escritas, elaboradas na investigação dos juristas. Durante o processo de obtenção da confissão

era concebida no modelo jurídico dos séculos XII e XIII. Esse modo de produção do conhecimento afirmava uma outra concepção ordenada perante os saberes fora da seara científico, ratificando uma nova relação com o conhecimento (LAZZARATO, 2006). Os discursos midiáticos não se propõem a ser meros amplificadores das descobertas científicas, mas sim criadores de novos mundos e de novos processos subjetivações.

Lazzarato (2006) afirma que, com os novos dispositivos midiáticos, existem um enfrentamento entre as lógicas de expressão com a comunicação e as práticas da criação com a informação. Assim, verifica-se um embate entre a expressão e a comunicação. Estes dois itens agem na vida, instaurando apenas uma simples transmissão de informação em uma mera troca de comunicações.

Logo, existe uma tentativa de afirmar o monolinguismo no ato do processo de atualização e efetuação do acontecimento, diante a lógica da reprodução da informação e da comunicação. Assim, a produção da verdade não é originada de uma técnica da observação ou do mecanismo do ver-saber¹⁰, mas por uma potência de alterar um funcionamento da vida. Deste modo, a multiplicidade é homogênea, alterando a sua formação enquanto um composto e na produção de elementos heterogêneos.

A felicidade no contemporâneo se encontra em uma convergência de diversas tecnologias de poder, tal como o exame, o inquérito, a anátomo-política e a biopolítica. A lógica da reprodução é inerente às tecnologias da comunicação e a do tempo (televisão, internet e etc) gerando uma afirmação de um padrão, não por uma dogmatização de um modo de se viver, mas por um congelamento da capacidade criativa da vida e dos seus encontros. Deste modo, nós nos encontramos com um novo poder, uma nova sociedade com um imperativo da homogeneização do viver, logo da felicidade.

exige a sua espontaneidade, realizada diante de um tribunal competente, com consciência do ato e que não se trata de coisas impossíveis.

Este caminho é considerado sinuoso e recai sobre o corpo do acusado, pois é também um corpo que fala. A busca da verdade sob o processo do interrogatório é uma relação de guerra, já que a tortura é um meio da ação dos magistérios sobre o corpo do interrogado no quesito de um desafio físico, um duelo propriamente dito.

¹⁰ Michel Foucault, O nascimento da clínica, capítulo VII “Ver, saber”.1980

3. Mídias e as mônadas

Um traço específico do saber é a observação diante as regularidades, e não singularidades, dos animais e de outros objetos (FOUCAULT, 1981). Esta forma de obter conhecimento não instaura uma investigação ou um saber a partir do singular, do individual, tal como observamos na busca de meios para alcançar e calcular os elementos constituintes da felicidade pela psicologia positiva.

Atualmente, esta investigação utiliza tecnologias de poder relacionadas ao exame e à epistemologia científica. No entanto, as mídias televisivas, radiofônicas, da imprensa ou da internet apontam uma dualidade: ratificando ou retificando as experiências científicas sobre a felicidade e o corpo (VAZ, 2006). Deste modo, podemos observar um novo campo de produção de conhecimento, através de dispositivos oriundos da sociedade disciplinar. No entanto, Maurizio Lazzarato (2006) afirma que o capitalismo realizou uma gênese de outras técnicas de poder, inclusive uma torção do conceito de classes sociais de Karl Marx.

As mídias instauram uma nova relação de agrupamento social: o público. Porém, inicialmente, iremos nos ater em compreender o conceito de classes sociais. Karl Marx (1984) tratou este conceito referente à análise do modo de produção capitalista, enumerando três classes sociais na forma de aquisição de meios para a subsistência: os proprietários de simples força de trabalho, os proprietários de capital e os proprietários de terras.

Este conceito em Marx apresenta um duplo significado. O primeiro é caracterizado como uma categoria analítica, expressando um conteúdo genérico sob a égide da exploração e da dominação social acerca do trabalho como produtor de valor ante o seu emprego. O outro sentido é organizado como uma categoria histórica, demonstrando a relação entre a estrutura social e os sujeitos, diferenciando-se das sociedades estamentais e de casta. Os períodos históricos, na concepção marxista, são caracterizados pela relação fundamental da produção e da reprodução material da vida na sociedade pelos homens (LIMA, 2005).

O modo de produção é intrinsecamente relacionado à divisão do trabalho, aos tipos de propriedades e ao desenvolvimento das forças produtivas. No mundo moderno, o desenvolvimento da divisão de trabalho instaura uma clivagem entre o trabalho comercial, o industrial e o agrário. Nestes movimentos, Marx (apud Lima, 2005) organiza as classes baseada na propriedade dos elementos básicos da produção de valor: terra, capital e força de

trabalho. Estes mesmos não apresentam a potência de organização do valor em relação ao trabalho. Eles permitem a coexistência de uma grande diversidade de apropriação de parcelas do valor na produção.

O ponto de importância deste método de pesquisa é a exposição das classes sociais como modo de compreender a sociabilidade capitalista e os seus mecanismos da produção. Logo, as três classes descritas, capitalistas, assalariados e proprietários fundiários, por Marx são enumeradas e organizadas nas posições ocupadas no percurso da produção (LIMA, 2005). Isso dá margem a uma ampliação das formações sociais capitalistas e as suas significações, tais como: a qualificação, a posição hierárquica e a grandeza do salário.

Lazzarato (2006) descreve a teoria marxista como o campo temático acerca da vida, sobre uma restrição da dinâmica da exploração e sob a dimensão ontológica do trabalho. A intenção desta breve apresentação da teoria marxista é a proximidade entre um determinado período histórico, a construção de um saber e uma visão sobre a realidade, logo sob a humanidade e a felicidade. A teoria foucaultiana sobre o mecanismo disciplinar teve uma grande influência das descrições marxianas sobre a organização do espaço e do tempo nas fábricas. Mesmo com as divergências teóricas sobre a teoria do poder, verifica-se uma aproximação a partir do paradigma do enclausuramento, do aprisionamento.

As classes sociais – organizadas pelas relações de comando e de obediência-, no modo de produção vigente, nos serve como um exemplo para observar a dinâmica do capitalismo sob uma univocidade, tal como o Capital. Mas estes dualismos dialéticos visualizam e expõem a captura da multiplicidade, tal como acontecia nas técnicas biopolíticas e anátomo-políticas.

No entanto, esta dialética marxista apresenta uma configuração dos agrupamentos sociais em classes. O capitalismo se constituiu, durante um intervalo temporal, a partir de mecanismos de concentração e de agrupamento dos corpos e dos indivíduos. Neste processo, há uma gênese e uma reprodução do *quantum* social em dualismos, reduzindo qualquer multiplicidade a esta classificação. Assim, verificamos diversos conjuntos binários, tais como os sexos e as classes, e até um movimento integrado a norma (o normal e o patológico) e a moralidade (bom e mau) (LAZZARATO, 2006).

Este diagrama social – e de forças - engessa a multiplicidade dos possíveis e organiza uma modalidade da realidade que evita a contradição, as disparidades. Assim, a disciplina e o

biopoder operam uma repressão da potência de diferenciação, de transformação. Os corpos são os pontos de incidência destes poderes que, no ato de docilização dos indivíduos, impedem qualquer possibilidade de variação ou de bifurcação.

3.1 Público e o acontecimento

No contemporâneo, o capitalismo não visa, unicamente, aprisionar e disciplinar quaisquer subjetividades já que estes próprios elementos romperam com o regime dos espaços fechados. Inclusive, visam organizá-las por uma modulação destas potências em espaços abertos. Deleuze (1992) afirma que as sociedades de controle operam uma lógica contrária a do aprisionamento e da descontinuidade institucional da sociedade disciplinar. No entanto, não há uma relação evolucionista entre os poderes, apenas uma modificação da ação destes novos mecanismos e a relação entre os antigos dispositivos.

Deleuze (1992) afirma que após o período da Segunda Guerra mundial, as sociedades disciplinares e as suas instituições de confinamento se encontram em crise, provocando algumas intervenções estatais para uma reformulação das mesmas. Esta nova relação de poder se apresenta em uma escala numérica, sem interrupções entre as diversas instituições constituintes na realidade. Mediante esta formatação, não existe um molde, uma referência fixa sobre o ato de formação do indivíduo, mas um processo de auto-criação dos poderes de controle. Logo, a felicidade se instaura neste movimento, pois não existe uma restrição ou uma meta a ser atingida, mas apenas um movimento intermitente na procura de alcançar determinados objetos.

Na sociedade disciplinar, a felicidade se localizou em determinados itens no trabalho e no uso dos prazeres. Contudo, na sociedade de controle existe a integração de uma diversidade de objetos ou de metas para alcançar a felicidade, tais como: a performance sexual, o ritmo empresarial da vida e o corpo atlético.

A empresa é o modelo de referência nos mecanismos de controle, apresentada por uma característica de auto-modulação nos salários e nas competências dos assalariados, pois não existe uma trajetória previamente construída, fixa com relação ao salário e ao trabalho. As normas no contemporâneo são construídas e organizadas durante o caminhar dos projetos de vida, de trabalho, dentre outros.

Lazarato (2006) descreve as relações de controle mediante o surgimento de um novo modelo de organização social, o público. Neste modo, a vigilância e a incidência dos mecanismos de poder não individualizam e massificam, mas operam uma relação pontual e singular. No entanto, existe uma massificação dos modos de operar um contágio, de manter uma comunicação entre as subjetividades nos espaços abertos.

Gabriel Tarde (1992) descreve o conceito de público como uma coletividade puramente espiritual, tendo uma disseminação e um contágio meramente mental, com uma separação espacial. Deve-se fazer a ressalva que existem diversos significados para a noção de público, tal como uma multidão ou uma aglomeração de indivíduos. O fator importante para a instauração e a gênese do público é a invenção da imprensa.

A distância entre os seres propõe uma relação social, atrelada ao espírito, já que nas sociedades modernas, os indivíduos se afastam de tal modo que o contato físico ou espacial não se configuram como um modo primordial de conexão. Tarde (1992) afirma que ainda existem relações mediadas por contatos físicos entre os seres, no entanto, o poder de sugestão entre estes mesmos homens não vem de cima ou de uma instância superior a eles. Esta sugestão mútua é originada em um sentimento ou em uma sensação de compartilhar o mesmo ato entre os diversos homens, tendo como exemplo o ato de ler o jornal diário.

Este contato entre as massas é descrito por uma consciência ou até por um ato inconsciente na relação da atualidade da matéria de jornal, entrevista ou de qualquer elemento informado nos discursos midiáticos. A relação do atual, na obra tardeana, é dirigida a tudo que compõe um suposto interesse dos públicos, independente da data do acontecimento em que foi realizado. Sob o aspecto da imprensa periódica ou das atualizações nos sites da internet, observamos a manutenção deste mecanismo da “atualidade” como forma de contagiar ou de sugerir o público.

Tarde (1992) ratifica esta condição de contato a distância na sociabilidade humana nas cidades. Estes atos são marcados pela ação dos olhares de *outrém* em sua própria constituição e na expressão da não-intencionalidade acerca dos comportamentos e dos gestos da população. Após suportar estas modificações das ideias, das palavras, dos juízos e dos atos sob esta vigilância do olhar, somos objetos da atenção de pessoas distantes de nós. Em alguns momentos esta internalização do olhar do outro, nos remete ao *panopticum* descrito por Foucault (2010) em que nossos atos são compreendidos por uma vigilância constante,

independente da permanência física do vigia. Logo, as nossas condutas dentro dos públicos são vinculadas a um contágio temporal e não mais espacial. Daí sua diferença do modelo do *panopticum*.

Este agrupamento social só pode emergir em detrimento do grande desenvolvimento da invenção da imprensa no século XVI. A prensa gráfica, inventada por Johann Gutenberg de Mainz, na Europa, em meados de 1450, não instaura a gênese do público. A inserção da prática da impressão gráfica não foi de fácil acesso e nem teve um crescimento vertiginoso. Um dos elementos inerentes à dificuldade da propagação dos elementos impressos era a baixa população letrada (BRIGGS e BURKE, 2006). Assim, poucos homens e mulheres detinham um conhecimento acerca da leitura de signos contidos nos livros, nos panfletos ou nos jornais.

A comunicação escrita já era aprendida e utilizada desde o início do século XV na Europa (BRIGGS e BURKE, 2006). O contexto religioso estava presente no ensinamento da leitura e da escrita, inclusive na Suécia luterana haviam exames anuais para avaliar cada membro da família e dentre outros conhecimentos laicos. Mesmo com a disseminação do ensino da leitura a moradores das áreas rurais europeias durante o período 1620 e 1720, somente uma minoria da população era letrada. Este número reduzido de indivíduos era constituído principalmente por homens moradores de cidades urbanas e protestantes.

Além da alta taxa de analfabetismo, haviam censuras a mídia pelos atos de heresias, sedição e imoralidade por parte das igrejas europeias (católicas e protestantes) e também por parte das autoridades dos estados. A repressão não era confinada apenas aos livros.

A repressão foi um dos elementos primordiais em uma sequência de eventos ao surgimento da esfera pública. Este ato de coibir livros, panfletos e entre outros artigos impressos foi uma das ações ocorridas durante a Reforma pela Igreja Católica.

A Reforma foi um movimento social que tinha como objetivo renovar a velha Igreja. No entanto, houve o surgimento de novas instituições religiosas, tais como a de Martinho Lutero, nascido em 1483. Ele foi um dos grandes expoentes neste movimento contra a comercialização e a dominação italiana da Igreja.

Nos primeiros anos deste processo social ocorreram diversos debates sobre as funções e os poderes do papa e da Igreja; estes atos ocorreram, inicialmente, na Alemanha e posteriormente em outras partes da Europa. Em relação a esses eventos, as elites necessitavam de um apoio maior da população (o povo) com a estratégia de promover debates públicos e a

utilização de panfletos.

O uso da prensa gráfica foi um instrumento na instauração das igrejas protestantes como um meio de comunicação com todos os cristãos (protestantes). Tanto os luteranos, quanto os calvinistas e os zwinglianos aboliram o uso de peças, de pinturas e de imagens com a finalidade de transmitir as suas tradições via a palavra, escrita ou falada, Bíblia ou sermão.

Lutero utiliza a impressão gráfica na divulgação para a comunicação de seus escritos em língua vernácula. Isso possibilitou uma maior acessibilidade do povo, à leitura da bíblia e à mensagem luterana. Esta maior difusão dos escritos de Lutero permitiu a Reforma ser um movimento de grandes proporções.

A constituição de panfletos ou escritos de Lutero, tal como a tradução da Bíblia, não era um meio de comunicação em massa, como denominamos atualmente, pois apenas uma pequena parcela da população de língua germânica tinha recursos para comprar panfletos ou livros e também de lê-los. Provavelmente os textos eram lidos em público, permitindo que a mensagem fosse propagada para pessoas que não sabiam ler. Para ratificar este sistema de mídia pela comunicação oral, as formas de transmissão eram os sermões, os hinos e as conferências dependendo do contexto social apresentado.

Neste conflito entre as Igrejas, o segmento católico não produziu traduções da Bíblia ou panfletos para se defender. A relação da não-iniciativa de produtos impressos tinha uma função de evitar uma confirmação da posição dos hereges protestantes ou ainda incitar dúvida por partes dos seguidores católicos. Neste ato de escolha entre lados, os cristãos poderiam exercitar uma certa liberdade nas escolhas das alternativas presentes nesta guerra religiosa. Para manter o hábito da obediência, os conservadores católicos apoiavam o processo de produzir imagens religiosas, como um meio persuasivo.

No século XVI, sobretudo os calvinistas estimularam a iconoclastia (quebra de imagens religiosas, tais como vitrais e estátuas) que se espalharam por toda a Europa. Assim, houve dois conflitos no fim do século XVI, as guerras religiosas na França e a revolta dos holandeses. Em ambos os conflitos, as mídias (comunicação escrita e oral) desempenharam uma grande influência na gênese da esfera pública, devido aos debates religiosos e políticos.

As disputas religiosas apresentavam as ações de panfletagem, feitura de imagens, sua destruição e comunicação oral. No período de 1534, os protestantes já usavam a imprensa para dar publicidade a suas ideias. Mas já na revolta dos holandeses, o instrumento de grande

força era os jornais populares, mantendo uma periodicidade regular.

A revolta holandesa se incidiu contra o Felipe II da Espanha durante o período de 1568 a 1648, denominada de “a Guerra dos Oitenta anos”. Durante este período, mais de sete mil panfletos sobreviveram nas bibliotecas holandesas. Em alguns dos versos impressos havia uma glorificação dos rebeldes e uma denúncia a Felipe II, sobre não respeitar as liberdades e os privilégios tradicionais das cidades holandesas. Contudo, Felipe II ordenou aos condes de Egmont e Hoorne em 1568 uma xilogravura, demonstrando o único significado sobre os eventos ilustrados nos panfletos dos rebeldes.

Durante este movimento social, ocorreu um movimento de popularização do jornal na República holandesa, mesmo que os primeiros registros deste veículo midiático datem de 1609 na Alemanha. O importante é destacar a diferenciação entre o jornal, tendo uma periodicidade e a numeração de suas edições, com o panfleto. Consequentemente alterando a esfera pública letrada da sociedade urbana holandesa como algo permanente.

Na década de 1640, a mídia europeia estava cheia de notícias devido aos diversos conflitos. Por exemplo, em Portugal ocorreu a luta pela independência com relação à Espanha, a *Gazeta* de Lisboa noticiou a guerra de 1641 e 1647. Na Inglaterra, a guerra civil inglesa também foi acompanhada pela mídia em palestras e em sermões, textos e imagens, tal como as procissões e as destruições de imagens.

No continente europeu, com exceção da República da Holanda, ocorreu uma certa defasagem com o desenvolvimento de uma esfera pública. Contudo, o marco histórico que afetou tanto a Europa como as Américas do Norte e do Sul foi o Iluminismo francês durante o século XVIII.

Esta reforma enfatizou o pensamento racional e crítico do século XVIII, baseado e constituído pela luz da “Razão” em oposição a fé, a superstição, a tradição e o preconceito. Os pensadores Voltaire, Rousseau, Diderot e D'Alembert com a finalidade de difundir amplamente as suas mensagens, dentro e fora da França, utilizaram os recursos da mídia, não tendo como foco a incidência sobre o “povo”.

Em um período de censura, esses homens de letras não podiam utilizar os jornais enquanto dispositivos de questionamento ou de críticas a assuntos políticos. Assim, a cultura oral dos cafés e as dos salões puderam ser os refúgios as restrições oficiais e locais de reuniões de intelectuais. Até as peças de teatro, as pinturas e os estudos históricos serviam de

meios para as mensagens políticas.

Briggs e Burke (2006) reforçaram que na Reforma Alemã da década de 1520, as revoluções norte-americana e francesa, e das guerras civis na Holanda e França possuíram um elemento comum. Em todos os movimentos citados, as elites envolvidas nos conflitos apelaram para o povo e as mídias (comunicação escrita e oral), principalmente, a imprensa que ajudou na modificação da consciência política. Em cada situação de crise, ocorreu um debate vivo, marcando o estabelecimento de uma esfera pública temporária ou conjuntural.

O importante deste breve resumo sobre a instauração da imprensa é a constituição de um novo agrupamento social no contemporâneo, especificamente, no controle em espaços abertos. Inclusive, nestas mesmas formas de agrupamento, existe uma diferenciação entre os principais conceitos sociológicos de classes, pois se pode pertencer a diversos públicos mas nunca a uma multidão, uma massa de indivíduos. Esse primeiro é constituído por uma clientela comercial, singular porém eclipsa o seu gênero. Desta forma, o consumo de produtos e o ato de compartilhar determinados objetos de desejos são as bases para a comunhão entre os indivíduos. Enquanto, a multidão é marcada por uma captura integral do sujeito, não disponibilizando uma infinidade de vínculos entre os homens e ratificando a captura da multiplicidade dos desejos (TARDE, 1992).

Nesta relação existe a manutenção de um aparente paradoxo ou até de uma “incoerência” entre as práticas e as crenças exercidas no campo social. Por não restringir a existência de apenas um caminho, em uma classe social, para alcançar a felicidade. Os públicos tem múltipla metas permitindo aparentemente uma liberdade de expressão e de criação.

Tarde (1992) descreve uma relação de mútua adaptação entre os publicistas e o público. Um sujeito leitor ou “vinculado” a alguma mídia, possui a capacidade de refletir sobre o que está observando neste veículo. Nesta experiência, este homem pode mudar de mídia ou julgar o que convir a estes meios. Assim, o público reage perante os jornalistas e o publicista observa estas escolhas através de meios estatísticos e dentre outros elementos para modificar a sua produção.

Nesta dupla seleção e adaptação, o conhecimento obtido nesta interação público-publicista constroem uma homogeneização deste agrupamento social, pois o autor conhece os seus leitores e o permite agir com mais força e segurança. Logo, verifica-se no contemporâneo

uma composição de uma relação homogeneizada, produzindo mundos lisos. Nesta concepção de mundo, poderíamos argumentar que constituiriam uma visão comercial, econômica das relações entre os homens.

As sociedades de controle exercem a diferenciação e a integração de novas forças e de novas relações, sendo exemplificadas nas percepções coletivas e nas ações à distância. Esta capacidade de afetar e ser afetado é realizado pelos dispositivos midiáticos, tendo um suporte da tecnologia da informação. Neste novo campo das tecnologias de poder e de saber, há um controle do processo da constituição do mundo social através do acontecimento e de suas efetuações no corpo. Logo, a experiência da felicidade no contemporâneo é afirmada pelo saber-poder dos veículos midiáticos, tendo como *locus* de efetuação e de meta o corpo.

O público é organizado pelo acontecimento, não apresenta diferenças entre esferas, eliminando a concepção do sujeito como base do pensamento. Assim, a conceitualização de mundo é afirmada não por uma antropomorfização, mas por uma cosmologia, já que cada individuação não é superior e nem é anterior a natureza. Necessita-se de outras individuações que a precedem, além de que este mesmo processo é integrado e incorporado pelos mesmos “indivíduos”.

Tarde (2007) ultrapassa o abismo entre duas entidades: a matéria e o espírito, o indivíduo e coletivo através da designação de múltiplos agentes. Uma homogeneização do ser e de uma descontinuidade dos elementos, através da força constitutiva do mundo pelas mônadas. Na neomodologia tardiana, todos os elementos, diferenciados entre si, são constituídos por itens infinitesimais de uma diferenciação qualitativa entre si. O finito número de elementos ou de fenômenos constitui variações, mudanças operadas e as ações referentes aos objetos que são compostos por estes pequenos seres.

As forças constitutivas das coisas são denominadas de mônadas, apresentando um maior ou um menor grau de forças “psíquicas”; desejo, crença, percepção e memória. Todos os elementos são uma sociedade, composto por múltiplos agentes (TARDE, 2007), inclusive todo indivíduo, vivo ou não, é formado por uma infinidade de outros indivíduos agrupados, fundados nos desejos e nas crenças.

O universo como um todo é descrito em um materialismo espiritualizado, eliminando a concepção de uma constituição por movimentos mecânicos ou de um holismo. Assim, todos os elementos são uma fábrica, afirmando um mundo organizado por um tecido de relações

físicas, vitais e sociais através de hierarquias constituídas por uma captura de uma infinidade de mônadas físicas, vitais ou humanas.

As mônadas não são caracterizadas como objetos ou indivíduos, mas sim enquanto elementos capacitados da própria potência de invenção e de resistência. Isso elimina as oposições binárias (sujeito/objeto, natureza/cultura, alma/corpo, indivíduo/sociedade) que represavam as potências e as virtualidades. A atividade delas é concebida como criação e efetuação de mundos, através da lógica do acontecimento já que estas são, ao mesmo tempo, singular e múltipla. Podemos afirmar que o social está virtualmente incluído no indivíduo e este próprio social será manifestado através de um ponto particular, singular (TARDE, 2007).

O modo de existência das mônadas é marcada pela sua diferenciação em relação a outra. Constituindo singularidades irredutíveis, mas não substancializadas pois o que dá o *status* de existência é o ato diferir (LAZARATO, 2006). O homem não existe por si só, separado do meio que o permeia, mas sim de uma relação *a posteriori* das mônadas.

A força de agir de uma mônada é baseada na potência da ação à distância de uma mente sobre uma outra mente. Estas modalidades de ação só podem ser apreendidas a partir da relação que o virtual mantêm com o atual, pois cada mônada é uma multiplicidade virtual, produtora de uma totalidade - uma unidade especial que fabrica não somente um mundo atual, mas também um mundo possível, um mundo virtual. As próprias mônadas, na concepção tardiana, produzem a sua própria temporalidade e o seu próprio espaço, diferenciando-se da existência de um tempo e de espaço universais, tal como ocorria na teoria de Leibniz. Na teoria leibziana, elas são singulares e fechadas em si mesmo, necessitando de Deus para garantir a existência de uma comunicação entre elas.

O capitalismo contemporâneo detém a sua principal força na sua ancoragem pelo modo de pensar nas mentes dos sujeitos. Na sociedade disciplinar, se observa a estimulação e a expropriação da mão de obra dos sujeitos, através de uma organização de coerção e de normatização dos corpos (comportamentos). Todo este empenho se baseava na obtenção do lucro originado da relação entre o custo da mão de obra na indústria e os itens materiais necessários para a produção do objeto. Logo, o importante era o saldo positivo entre os custos para a confecção do produto e o valor de venda. No entanto, o sistema produtivo, baseado na empresa, não cria o objeto e nem tampouco o sujeito, trabalhador ou consumidor, mas o mundo aonde o sujeito existe (LAZZARATO, 2006).

Mesmo que nas empresas se detenham estas duas funções, a lógica inerente a esta instituição é que não existe um fora do produtor e nem do consumidor. Estas ações do empresariamento são organizadas em ato. Logo, a objetividade, a realidade e o mundo na sociedade de controle se entrecruzam nas relações entre a empresa, os trabalhadores e os consumidores. Com isso, esta instituição tenta operar a função de Deus na filosofia de Leibniz, interferindo na comunicação entre as mônadas e na criação do melhor mundo possível.

Na neonomadologia tardiana, um público se instaura como apenas um dos mundos possíveis existentes e atuantes na realidade. Vivenciamos uma situação diferente da constituição do melhor dos mundos pela providência divina. No pensamento divino, leibiziano, existe uma infinidade de mundos possíveis e no meio destes acontece uma seleção, permitindo a existência apenas de um desses. Os outros mundos para Deus são impossíveis, porém são impossíveis com o mundo atualizado. No entanto, vivenciamos uma simultaneidade da existência de mundos impossíveis no contemporâneo. Assim, fazer parte de um público é estar integrado em um destes mundos (LAZZARATO, 2006). Por exemplo, podemos ser integrantes do público *fitness* e simultaneamente estarmos integrado no de usuários de *fast-food*.

Na neonomadologia, a relação entre as mônadas não é assegurado pela providência divina, mas pelas próprias mônadas. Elas, na concepção tardiana, são descritas como abertas, tendo uma abertura e dispositivos para refletir e refratar toda a multiplicidade do universo. Enquanto, na nomadologia leibziana, eram consideradas uma câmara escura, onde o mundo é reduzido e concebido por um ângulo muito específico.

Lazzarato (2006) afirma que não deveriam utilizar mais a nomenclatura de mônadas na teoria tardiana, pois elas mesmas são consideradas esferas de ação que se alargam infinitamente, interpenetram-se reciprocamente em fluxos de desejos e de crenças.

O capitalismo continua com a sua função de produção econômica, porém detém uma função primeira a esta, na expressão e na efetuação dos mundos e das subjetividades¹¹ nelas

¹¹Os processos de subjetivação ou de semiotização não são centrados nem em agentes individuais (tais como instâncias egoicas, microssociais ou intrapsíquicas), nem em agentes grupais. Logo, este processo é de natureza extrapessoal, extraindividual (sistemas não antropologizados) quanto de natureza intrapsíquica, infra-humana e infrapessoal (sistemas de percepção, de modos de memorização, e etc). Esses processos são duplamente descentrados.

Necessitamos eliminar a associação entre os conceitos de indivíduo e de subjetividade. A individualidade é um modo dos processos de subjetivação, tendo uma coemergência com o período da sociedade disciplinar. E ação destas técnicas de poder, o ser humano foi serializado, registrado e modelado (GUATTARI,

inseridas. Relacionado a este funcionamento, o consumo é um modo de se atrelar a um mundo exposto pelos veículos midiáticos em que se realiza um convite a partilhar de uma determinada maneira de se vestir, de ter um corpo, de se alimentar e assim por diante. Logo, a relação entre estes meios e o veículo não é descrita por uma ligação ideológica, em que haveria um conjunto de ideias para ocultar os interesses sociais de uma classe particular.

A empresa neutraliza o acontecimento, reduzindo a criação de possíveis a mera reprodução e efetuação em classes binárias. Logo, a construção de mundo é orientada para o ato de escolhas de alternativas já estabelecidas por especialistas de diversas áreas do conhecimento, de autores (na arte e da literatura) e pelas mídias (LAZZARATO, 2006).

A dinâmica do acontecimento é capturada, na empresa, pela publicidade sobre as maneiras de sentir e de instigar maneiras de viver. Deste modo, operam-se transformações incorporais sob os modos do sujeito de se relacionar com o organismo, orientados sob o imperativo da saúde, em um modo consumista.

O simulacro do acontecimento da publicidade se apresenta por meios de mercadorias e de serviços, produzindo reverberações na produção de subjetividades. Estes objetos na sociedade de controle se apresentam como um possível, tendo força através de sua expressão e de suas modulações na esfera da mídia (LAZZARATO, 2006).

As publicidades são mundos fechados e totalitários (LAZZARATO, 2006) já que destroem ou excluem outros mundos possíveis. Nesta ação, tenta-se organizar os públicos mediante a ideia projetadas anteriormente, enclausurando os corpos e as virtualidades como elementos irrealis, sem consistência. O acontecimento publicitário necessita de uma captura do processo criativo e da criação de um mundo, dos trabalhadores e dos consumidores, pois estes últimos não existem *a priori* do próprio acontecimento.

3.2 Tecnologias midiáticas e a memória

Os modos de subjetividades inerentes ao público reforçam uma relação de não pertencimento exclusivo e nem identitário de um indivíduo a um segmento. Nesta relação, um ser humano pode estar vinculado ou pertencendo a diversos públicos, porém não ocorre este multi-pertencimento nas classes sociais ou em outras aglomerações.

As novas relações de poder atuam sobre a modulação da memória e de seus desdobramentos no público, contudo é importante marcar que as técnicas de poder durante a sociedade de soberania atuavam sobre o súdito, as disciplinas sobre o corpo e biopolítica sobre a população.

Lazzarato (2006) relata que durante o período da sociedade de controle o contato entre os seres humanos, em ações a distância, é regulado pelas tecnologias de tempo. Os dispositivos de memória (LAZZARATO, 2006) são derivados do cinema, com elementos técnicos que conservam e criam novas temporalidades; as durações. Eles agem sobre os hábitos mentais, dos desejos e as crenças.

O controle do tempo não está relacionado apenas com uma manutenção do passado no presente ou na extensão do presente, mas a capacidade de alterar as durações e as temporalidades, elementos constituintes da memória. Ela diverge de um retorno de um passado no presente, via o sistema cognitivo humano. Para isso, utilizaremos as matérias da memória – duração e temporalidade- do conceito de Henri Bergson como elementos inerentes à vida e necessários para toda a capacidade de agir do sujeito.

A comunicação de ação a distância entre mentes, característica dos públicos, necessitam dos meios de captura, do controle e da regulação dos fluxos de desejos, de crenças e das memórias (forças) que circulam entre as mônadas. A modulação, enquanto tecnologia de poder, se exerce no homem – espírito (Lazzarato, 2006), demarcado pela imagem-corpo no processo da percepção e da memória.

A sociedade de controle exerce o seu poder através das tecnologias de informação e de ação por imagens e por som, funcionando como máquinas de cristalizar ondas. Estas primeiras são consideradas como inorgânicas e duplicam os movimentos inerente entre os contágios das mônadas. A memória é utilizada como meio de alcance destes veículos, sendo singularizados por ondas infinitas que se prolongam ilimitadamente na alma, obtendo movimentos de regularidades. É nestas modulações que os dispositivos tecnológicos, no plano virtual, se organizam como motores artificiais e se articulam entre si, produzindo uma interferência na percepção e em última instância no corpo. O consumo pautado pela experiência sensorial, descrito por Lipovestky (2007), se soma ao controle da memória por estar baseado na restrição das bifurcações virtuais oriundas do marketing sensorial, modulando as sensações e em última análise as afecções. Desta forma, a cristalização ou modificação do tempo são capazes de

intervir no acontecimento e no organismo do sujeito, tanto no campo atual como no virtual.

Lazzarato (2006), ao relatar esta nova relação de poder sobre o corpo, nomeia-a como noopolítica. Este conceito atinge a vida, o organismo, porém nas condições incorporais do ser humano e não no substrato físico, tal como ocorria na disciplina. Logo, visualizamos um agenciamento dos mecanismos de poder sobre o corpo (disciplina e anatomo-política), na gestão da vida sobre a população (biopoder), e na regulação das potências virtuais e a modulação da memória pela noopolítica (LAZZARATO, 2006).

Os dispositivos da noopolítica, Lazzarato (2006) relata que a televisão e a internet, possuem a potência de intervir sobre o “tempo real” e nas durações do mundo. Logo, detêm-se uma condição de interferir sobre o presente em que está em vias de se fazer e de se desdobrar, remetendo a um tempo da criação. As redes numéricas e eletrônicas não só se apropriam da comunicação, mas também do acontecimento que funda e constitui os públicos. O imperativo da felicidade, sob o cuidado do corpo, detém uma potência de constituir um público sob estes preceitos, interferindo na percepção de outros. As máquinas de expressão atuam no tempo da atualização do acontecimento, na efetuação de possíveis e na gênese de novos públicos.

Lazzarato (2006) denomina que o tempo midiático faz o período congelar sobre uma restrição *infinita*. A duração é a figura em que o tempo se configura como uma multiplicidade contínua e heterogênea (DELEUZE, 1999, p.32) e existente como um elemento virtual. Ela é a memória, primeiramente, enquanto conservação e acumulação do passado no presente. A lembrança só se conserva em si, através de uma experiência interna de estado puro atribuindo uma substância, cuja a essência é durar. Assim, a lembrança se mantém em si mesmo, em um atributo da experiência que prolonga ao presente o passado indestrutível.

O passado é um ser, não apresentando mais as características de utilidade inerente ao processo da percepção, mas o presente mantém esta característica de ação sobre as imagens porém não é um Ser. O passado, enquanto uma lembrança pura é uma atividade inconsciente, não psicológica, mas marcada como uma ontologia (BERGSON, 2010).

No ato de buscar uma lembrança, Deleuze (1999) cita que ao destacar uma região no passado, ela permanece em um estado virtual e o seu retorno é de uma forma nebulosa através de um salto. Este movimento é descrito por uma diferença de natureza entre o passado e o presente. Podemos ressaltar que ele ocorra no passado, enquanto elemento em si e onde ele está, pois está fora de nós em uma espécie de um passado puro.

Inclusive, o passado existe exclusivamente, em um movimento de coexistência ao presente, pois ele só pode ser no momento que já passou. O passado e o presente não são elementos sucessivos, ou integrantes de uma escala espacial do tempo. O presente não para de passar, não se extingue, e o passado em que não para de ser e todos os presentes não cessam de passar. Neste movimento visualiza a existência integral do passado e como coexistente ao presente. Logo, independente do grau em que o passado se encontra no presente, sempre teremos todo o passado (virtualmente) integrado a memória.

As lembranças dos passados estão inteiramente no virtual, no passado e é incapaz de realizar uma evocação da imagem. Para construirmos a revivência é necessário estarmos instalados em um determinado passado, no qual as lembranças estão imóveis e não possuem a sua característica de utilidade. Apenas na atualização destas lembranças verificamos uma transformação das imagens-lembranças que permitem uma consciência psicológica, a percepção.

Deleuze(1999) demarca o tempo enquanto uma possibilidade de uma criação de um monismo. A distensão ou contração delimita uma continuação dos movimentos entre o passado e o presente, já que o último é somente o mais contraído nível do primeiro. O passado ao se contrair em seu máximo nível, permite a passagem do devir, do presente.

A ação das mídias só se instauram no virtual - na multiplicidade virtual, continua e qualitativa - no momento em que consideramos apenas um único tempo, uma única duração de todas as nossas consciências, todos os viventes e todo um mundo material. Logo, Deleuze(1999) demonstra que o monismo do Tempo se apresenta em uma simultaneidade de fluxos, em que a duração tem essencialmente o poder de englobar, de demonstrar outras durações e inclusive de englobar-se ao infinito em direção a duração real.

Assim como o Tempo, o processo de subjetivação opera por fluxos que está em circulação nos conjuntos sociais de diferentes tamanhos. Esse processo é essencialmente social, assumido e vivido por indivíduos em suas existências particulares (GUATTARI, 2011). O cuidado do corpo via o bem-estar delimita uma restrição das possibilidades virtuais do tempo, do passado em sua máxima contração e conseqüentemente na percepção.

O uso dos tempos sobre os veículos midiáticos produz uma centralização, uma unificação da atualização e da efetuação do acontecimento. Neste momento existe um monopólio no modelo da produção de subjetividade, contudo a internet instaura uma outra

relação com a homogeneização das relações, tal como ocorria na televisão.

A internet, como um dispositivo tecnológico, é atravessada por um modo de constituição e de seu funcionamento de ações recíproca com o público. Ela elimina uma característica básica da televisão, uma conversa baseada em uma fala direcionada e sem o retorno do expectador. Mesmo com a cultura da convergência¹², existe um movimento duplo das mídias: uma pluralidade e um monolinguismo. Nestas ações, o importante é a relação entre a tela (de computador ou da televisão) e o indivíduo, instaurando a mônada aberta em uma rede não hierárquica e descentrada.

Esta rede, tal como as mônadas, são heterogêneas e afirmam um coletivo. Mas este “agrupamento” é constituído de diferenças até em seu tempo, uma continuidade atravessada por fluxos e composto por uma infinidade de conexões. Mesmo funcionando em uma relação de produção e criação, a internet se apodera do movimento (dos fluxos e dos possíveis) das conexões e até de seus acoplamentos. Sempre verificamos que mesmo os veículos midiáticos tendem a instaurar uma finitude ou uma ortopedia dos possíveis, a felicidade é constituída sempre na propagação entre os públicos.

3.3 O culpado de eu não ser feliz?

A partir das leituras sobre os livros de Christopher Lasch (*A cultura do Narcismo e O mínimo eu*) sobre os veículos midiáticos, existiria uma superestrutura que coagiria os indivíduos a realizar e a dividir os modos de se obter a felicidade via o corpo. O código internacional de doenças mentais (CID-10) descreve uma individualização do consumismo, através da patologia denominada oniomania.

Foucault (1979) afirma que a luta contra as relações de poder foi iniciada sobre a ação de relatar os focos particulares e denunciar a ação. Expor estas situações publicamente é uma luta ao provocar uma inversão na rede de poder. Este ato é importante pois temporariamente, estas instituições retiram o poder da fala dos prisioneiros e de outros sujeitos que atravessam essas relações. O discurso de luta é uma forma de se opor ao segredo, mas não ao desejo.

¹² A cultura de convergência ocorre quando as pessoas assumem uma participação ativa no controle das mídias. Poderíamos argumentar que esta atividade só é exercida em materiais e em serviços comerciais, regulados por circuitos. Contudo, nesta esfera atual são englobados diversas plataformas de mídia e de assuntos/vidas atreladas, tais como nossos relacionamentos, memórias, fantasias e desejos. (JENKINS, 2009)

A consciência do poder seria uma forma de alterar o panorama do exercício de poder de uma classe dominante definida pelos seus interesses, tal como afirma Karl Marx. Com isso, nos perguntamos como o poder é exercido por diversas pessoas que não tem consciência destas relações, mas o exercem, se ligam a ele. O estatuto da felicidade, marcado pelo consumo, no corpo, é constituído por práticas e discursos através dos veículos midiáticos, mesmo que visualizemos diversas intervenções e saberes que problematizam estas relações de poder, se verifica uma continuidade de seu exercício.

O desejo é atravessado por investimentos tanto econômicos quanto inconscientes, resultando nos interesses desta configuração da felicidade que tem como sede o próprio desejo. Estes mesmos modelam o poder e o difundem, além de permitir um grande contágio social independente de sua classe social, público ou outro agrupamento social. Assim, podemos explicar como algumas pessoas e instituições podem promover discursos e práticas com origens contrárias a esta relação de poder, afirmá-las, constituindo uma aparente contradição (FOUCAULT, 1979).

O desejo não detêm um elemento central ou uma operação de individualização, ratificando uma característica central de coletividade. Este regime de produção possibilita ao *marketing* obter uma interferência e propagar determinadas formas de constituição do homem. A mídia afirma uma constituição de territórios de subjetivação homogeneizados e ainda ratificam o uso de imagem e o consumo destas para se alcançar uma subjetividade-luxo (ROLNIK, 2002). Esta subjetividade-elite delimita a existência de um único modo, através de um consumismo de práticas tecnocientíficas (cirurgias plásticas) e por procedimentos de alterações corporais (performance sexual prolongada e corpo atlético), enumerando os outros modos como lixo. Visualizamos uma saturação do *glamour* das subjetividades-luxo e do lado de fora, a negação das subjetividades-lixo constituídas por enfrentamentos em cenários de favela, de guerras do tráfico, criança sem teto e dentre outras. A televisão, tal como a internet, não só utiliza os discursos médicos e os de estrelas de cinema para venda de produtos ou obter lucro sobre os anúncios.

Conhecer o mundo como matéria-forma convoca a percepção, operada pelos órgãos de sentido; já conhecer o mundo como matéria-força convoca a sensação, engendrada no encontro entre o corpo e as forças do mundo que o afetam [...] E é a percepção do outro que traz sua existência formal à subjetividade, sua representação; enquanto que a sensação lhe traz sua presença viva (ROLNIK, 2002, p.29).

A explanação anterior sobre a percepção e os atravessamentos da memória apresenta uma grande importância para o campo investigativo sobre a ação da mídia. As modulações de dispositivo temporal (LAZZARATO, 2006) provocam reverberações no modo de perceber o mundo, mas não só os elementos materiais já que afeta uma imagem diferenciada, o corpo do sujeito, e as suas representações. Tal como afirma Rolnik (2002), a percepção do outro altera a sua representação, logo o papel dos veículos de informações, atingem o corpo pela sua temática e pelas afecções.

Rolnik (2002) afirma que o capital se nutre da tensão da potência da vida, no paradoxo, onde o diagrama flexível de forças invisíveis e de fluxos inviabilizam a manutenção das formas exigentes e suscita a força de invenção. A aceleração deste processo de desestabilização entre as formas virtuais e as atuais, onde vivenciamos um movimento de eterno porvir. Este espaço de vazio, aparenta uma determinada liberdade de criação, é o local aonde se captura da força inventiva para novas esferas de ação de mercado.

A tensão cria um ambiente propício para o assédio da mídia com seus territórios-padrão-mercadoria que vendem apaziguamento instantâneo pela rápida reconfiguração prometida. Operação que injeta nessa subjetividade fragilizada doses e mais doses de ilusão de que a tensão pode apaziguar-se. (ROLNIK, 2002, p.112)

Podemos afirmar este momento de vazio, como Lazzarato (2006) descreve um tempo vazio, em face daquilo que chega e observamos a experiência da suspensão do tempo do acontecimento. As máquinas de expressão exemplificados pela mídia, traduzem em imagens e sons aquilo que se passou, que passa e que não cessará de passar. A incerteza e a imprevisibilidade do acontecimento são reconduzidos a alternativas binárias, tais como: guerra e paz, bom e mau, alegria e tristeza. As escolhas do mercado, aparentemente infinitas, são vinculadas e organizadas a parte de dualidades. O regime de produção social e desejante é atravessado por estas posições previamente constituídas, onde os fluxos são modulados para uma neutralização das multiplicidades e a afirmação de certos modos de subjetivação.

O *marketing* é apenas um dos modos de canalizar a efetuação dos acontecimentos a um modo autoritário de sentido de experimentar a vida, especificamente o corpo e as suas conexões desejantes. A centralização financeira e o monopólio tecnológico operam sobre os fluxos, os desejos e as crenças das mônadas, em última instância na subjetividade. Esta tecnologia de poder utiliza a centralização, o fechamento para a multiplicidade com a

finalidade de operar um simulacro da criação e de restringir a propagação de outros possíveis.

As mônadas, segundo Gabriel Tarde (2007), se comunicam e interpenetram crenças e desejos. O desejo é de grande importância para elucidar a relação entre a mídia e os modos de produção capitalista e desejante.

A publicidade altera a sua potência de contágio em relação ao meio tecnológico a ser empregado. Na televisão se opera como um todo coletivo, tendendo à captura e ao aprisionamento das potências relativa às forças centrífugas. De uma relação, exclusivamente unilateral, nas redes analógicas verificamos uma diferenciação com a internet, onde há uma clausura da potência de criação, dos desejos e dos mundos possíveis a sua própria indeterminação. Nas plataformas digitais visualizamos a modalidades de uma ação recíproca, englobando diferentes forças sociais e até portadores de interesses divergentes são incorporados.

O usuário da internet com o seu equipamento opera-se em um plano pré-individual, utilizando fluxos e cortes que se comunicam com outras, inseridas em uma rede não hierárquica e descentrada. A publicidade, neste meio, realiza uma captura de capturas, via unilateral ou recíproca já que ao adentrarmos estabelecemos uma relação de reprodução ou de invenção. Lazzarato (2006) afirma que a mídia atua uma constituição de formas de percepção comum e de formas e de expressão da inteligência comum. Em última instância, esta rede é o instrumento ideal para produzir nichos específicos e diferentes de consumidores-comunicadores. Mesmo com uma multiplicidade inerente a estes processos de modos de subjetivação, o desejo ainda é restrito ao consumo de si e de produtos.

A sociedade é composta por um agrupamento de indivíduos ou se organiza em uma outra configuração? As produções sociais se relacionam com uma parada improdutiva engendradora, uma antiprodução que constitui um corpo pleno nomeado de *socius*. Este é descrito como um pressuposto divino ou natural, sendo algo que não contraria as forças produtivas, mas também constitui uma superfície de distribuição os agentes e as forças. Nesta diagramação, o sobreproduto e os resultantes do conjunto e das partes deste processo é capturado pelo *socius*.

A produção desejante só pode existir sob a existência da produção e de reprodução sociais. Estas últimas, em sua fase pré-capitalista codificava o desejo e a angústia dos fluxos descodificados. O capitalismo é a única máquina social capaz de se construir como fluxos

descodificados, alterando e substituindo os códigos intrínsecos por uma axiomática. Logo, toda liberação do desejo, no campo social, é moderado pelo modo de produção e definindo o seu limite e as possibilidades.

Os veículos midiáticos articulados com a noopolítica efetuam uma nova norma, o imperativo da felicidade. Estes discursos, organizados perante ações a distância, produzem simultaneamente a norma e o normal. O processo de normalização é composto por padrões de normalidade e os sujeitos que ratificam este movimento. Esta ação é exemplificado pela manutenção ininterrupta do estado emocional, a alegria, e o cuidado do corpo como meio para alcançá-la. A padronização de um *ethos* se configura em uma difusão de opinião, independente da sua total aceitação perante um público. Os efeitos de verdade se apresentam como uma tendência e uma crescente captura de novos adeptos. A anormalidade é marcada por uma opinião dominante em um determinado público, ressaltando o multipertenciamento do sujeito aos públicos.

A felicidade configurada nos dias atuais é atravessada pelos corpos, pelas memórias corporais e incorporais, provocando novas formas de subjetividades nesta busca. A vida e o corpo são os novos meios de se alcançar esta meta e esta pesquisa, dentre outras produções de conhecimento, possui uma relação de conexão com as máquinas desejanças. O conhecimento como conscientização ou iluminação dos homens não explica ou altera a relação da felicidade no contemporâneo. O novo trabalho a ser produzido é a ruptura dos monopólios de possíveis, logo de modos de produção de subjetividade.

Considerações finais

Vivem em nós inúmeros – Ricardo Reis

*Vivem em nós inúmeros
Se penso ou sinto, ignoro
Quem é que pensa ou sente.
Sou somente o lugar
Onde se sente ou pensa.*

*Tenho mais almas que uma
Há mais eus do que eu mesmo
Existo todavia
Indiferente a todos
Faço-os calar: eu falo*

*Os impulsos cruzados
Do que sinto ou não sinto
Disputam em quem sou.
Ignoro-os. Nada ditam
A quem me sei: eu “screvo”.*

O poeta Ricardo Reis, heterônimo de Fernando Pessoa, descreve que em nós não vive uma individualidade; um enclausuramento da pessoa sob o primado do uno. Vemos apenas a primazia da multiplicidade de eus, não em uma quantidade infinita de uma instância fechada, mas sim uma relação de invaginação das forças do acontecimento e dos desejos.

No período vigente, visualizamos uma expropriação da multiplicidade dos modos de ser feliz ou até de estar em outros estados de humor. O corpo do homem é modelo ante a determinados moldes, *a priori*, ou capturado na sua existência singular.

As pesquisas biomédicas ou os meios de aquisição de uma melhor qualidade de vida são necessárias ao cuidado com a saúde. Contudo, não afirmamos uma resistência pela via da oposição, a tristeza ou a gordura, instaurando um novo modelo hegemônico da produção dos modos de subjetividade. Este estudo acerca da felicidade não tem como finalidade a troca de um modelo maior por outro, apenas uma tentativa de poder alterar as relações de poder nos corpos.

Se partimos da premissa de que os desejos são compostos por máquinas¹³ e contendo

¹³ Deleuze e Guattari (2010) em seu livro, *O anti-édipo*, descreve o desejo enquanto uma produção de máquinas, operando entre fluxos e cortes. Inclusive máquinas de máquinas e suas relações de acoplamentos e de conexão. Guattari (2004) afirma que esta expressão se caracterizou pelo fato de que uma máquina não é

diversas conexões, a escrita detêm um potencial para adentrar nas redes de funcionamento da sociedade contemporânea. Em última instância, “Há tão somente desejo e o social, e nada mais” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p.46)

Se o próprio capital utiliza-se da potência da invenção da vida e de seu substrato corporal para manter as suas engrenagens e obter mais-valia, a pesquisa visa organizar estes mesmos elementos para produzir diferenças, novas bifurcações. É importante ressaltar que na atualidade, a felicidade é um elemento possível a ser alcançada pelo ser vivente. Esta premissa é empreendida como uma meta a ser alcançado, mantida por um desejo insaciável.

Observamos que em determinados períodos históricos, a felicidade seria um estado localizado apenas na morte, em um paraíso supra-celestial ou apenas na experiência dos prazeres momentâneos (MCMAHON, 2006). Contudo, a partir do Iluminismo, houve um questionamento sobre alguns preceitos religiosos, especificamente de poder alcançar este elemento em vida. Ressaltando não uma total abolição entre o cristianismo e o uso dos prazeres, apenas retificando os discursos do corpo como uma sede do pecado.

De um elemento constituído por uma negatividade e controlado por crenças religiosas, adentramos a uma vigilância dos indivíduos perante o mesmo substrato na sociedade disciplinar. Posteriormente, a espécie homem foi estudada e criaram-se os meios de prever os seus comportamentos através da estatística. No contemporâneo, observamos uma coexistência destas práticas e a formação de novos públicos para o monopólio do imperativo de um corpo e de suas conexões.

Estes novos aglomerados exigem a manutenção de construção de mundos, operados pela lógica da reprodutibilidade. O conceito de modulação não se trata de uma afirmação da redução da multiplicidade em detrimento a afirmação do uno, previamente estabelecido, já que este apoia o próprio singular.

Guattari e Rolnik (2010) afirmaram que o capitalismo trabalha sob o primado da cultura de equivalência como modo de controle da subjetivação. Logo, o capital funciona de forma complementar a cultura, enquanto conceito de equivalência, onde o primeiro item se ocupa da dominação econômica e produz uma sujeição subjetiva. Contudo, devemos observar a cultura como uma apropriação da constituição do social, desde a macro e a micropolítica.

O corpo é investido de discursos tecnocientíficos para a sua manutenção, provocando um prolongamento da vida. No entanto, este mesmo fim visa uma instauração de uma separável de suas articulações vitais, co-relacionada a posições particulares da subjetividade com a História.

conexão do organismo ao capital não instituído apenas como sede da mão de obra para a produção, mas sim a nova meta a ser alcançada. Ele é considerado como um novo *locus* de um consumo do corpo, através de produtos e serviços direcionados a este novo objeto e as suas modificações.

Cada vez mais, o capital se torna um meio ou o exclusivo modo de acessibilidade entre as relações de diversos itens. Logo, possuir algum elemento monetário se torna um passo obrigatório para se constituir em uma subjetividade luxo (ROLNIK, 2002). A existência ou a pertinência a um grupo é atravessada pelo seu potencial capital a ser empregado em algum elemento ou até na criação de um público com este funcionamento *a priori*.

Devemos ressaltar que não existe uma demonização dos veículos de informações, pois existem outras formas de utilização destes. Guattari e Rolnik (2010) relatam a existência das rádios livres durante o período pós-guerra, apresentando uma outra forma de utilizar este setor da comunicação midiática. Estas últimas eram configuradas enquanto máquinas industriais de mídia, onde se incorporava os partidos de uma certa concepção de Estado e de modos de viver.

Este uso da radiodifusão não se assemelhou como a rádio dominante, apenas trata-se de uma outra relação de escuta e de afirmar outros possíveis, promovendo uma criação.

Observamos esta experiência não como um modo de ser agir ou de constituição de novas instituições. Apenas afirmar a necessidade de outros mundos possíveis (TARDE, 2007), com a potência de criar outras relações com a felicidade e o corpo, dentre diversas representações sociais e nas teias da cultura.

Sant'Anna (2001) afirma que ainda vivenciamos uma histórica divisão entre a mente e o corpo, não por este mesmo sistema dual, já que a cultura da boa forma afirma este substrato físico como algo marcado pela visibilidade e a possibilidade de ser configurado como um objeto. Tratamos o corpo e o organismo, na sociedade ocidental, como algo finito e negativo. Este cuidado da saúde é considerado como uma melhor parte do indivíduo, onde se tem o direito e o dever de ocupá-lo e experimentá-lo sob diversas situações.

Enquanto este mesmo corpo não está em uma boa forma ou atingiu uma meta de felicidade, se torna um fardo. Este sentimento é inerente a um grupo dominante que não tolera qualquer ameaça ao seu conforto e ao bem-estar. Independente de sua posição social ou de seu poder aquisitivo, os humanos que não conseguiram atender aos seus desejos sofrem com a

sedução das ações publicitárias diante “um encontro consigo” e por produtos com a finalidade de oferecer prazeres.

As mídias, atreladas ao capitalismo, vem anunciando que o sentido da vida poderia ser consumido, individualmente, não apenas pela aquisição de produtos mas também na fidelidade às marcas. Neste ato de ser fiel a uma empresa ou a marca se torna o lugar único da sociabilidade possível e de alcançar um “padrão” de ser feliz.

O imperativo da alegria é atravessado por discursos científicos, por práticas da publicidade e *marketing* direcionados ao corpo. Como consequência o sentimento de infelicidade é considerado como uma anomalia e o tédio é confundido como uma doença, além de que os sentimentos tristes são interpretados como um risco de vida intolerável. No entanto, em outras épocas e em sociedades diversas, a infelicidade não foi considerada como o fracasso absoluto da vida.

Nossa escrita não se presta a construir um modo de como produzir uma nova relação com a felicidade, já que não pretende restringir a multiplicidade dos encontros entre os corpos. O movimento de pesquisar, levantar bibliografias e utilizar recursos publicitários visa tornar este texto acadêmico um dos intercessores (DELEUZE; 2006) deste processo.

Referências Bibliográficas

Brasil. (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Diário Oficial da União, Brasília, 5 de outubro de 1988.

BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*; tradução Paulo Neves – 4ª edição – São Paulo : Editora WMF Martins Fontes, 2010.

BIRMAN, Joel. *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Tradução Bento Prado Neto. São Paulo; Martins Fontes, 2006.

BRIGGS, Asa e BURKE, Peter. *Uma história social da mídia: de Gutenberg à Internet*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz B.Orlandi. Ed.34,1999.

_____ *Conversações*. São Paulo. Editora 34, 1996.

_____ *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro : Graal, 1988, 1ª edição, 2ª edição, 2006.

_____ *Foucault*. Tradução Claudia Sant'Anna Martins; revisão da tradução Renato Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____ *Lógica do Sentido*; tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. Sao Paulo, Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: o capitalismo e esquizofrenia*; tradução de Luiz B. L. Orlandi. - São Paulo: Editora 34, 2010.

_____ *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol.3* / tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. - São Paulo: Editora 34, 1996

FERRAZ, R.B. et al. / Rev. Psiq. Clín 34(5); 234-242, 2007

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais, supervisão final do texto Léa Porto de Abreu Novaes et al. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2003.

_____ *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999

_____ *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

_____ *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____ *Nascimento da Biopolítica: Curso no Collège de France (1978-1979)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____ *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 38ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

FUGANTI, Luis Antônio. *Saúde, desejo e Pensamento*. Saúde e Loucura, São Paulo, v.2 , p. 19-82 , 1990

GUATTARI, Félix. *Micropolítica: cartografias do desejo*/ Félix Guattari, Suely Rolnik. 11ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____ *Psicanálise e transversalidade: ensaios de análise institucional* / Félix Guattari; prefácio de Gilles Deleuze [tradução Adail Ubijara Sobral, Maria Stela Gonçalves]. - Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2004.

GRAZIANO, L. D. *A Felicidade Revisitada: um estudo sobre o bem-estar subjetivo na visão da psicologia positiva*. 2005, 126 f. Tese (Doutorado em Psicologia) Instituto de Psicologia,

USP, São Paulo, 2005. happiness and life satisfaction. In: SNYDER, C. R; LOPES, S. (Orgs.). *Handbook of Positive Psychology*. New Hork: Oxford, p. 63-73, Set. 2002.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Tradução de Berilo Vargas.- 9ª ed.- Rio de JANEIRO: Record, 2010.

JENKINS, Henry. *Cultura da convergência*; tradução Susana Alexandria – 2ª edição – São Paulo : Aleph, 2009.

Kahneman, D.; Krueger, A.; Schkade, D.; Schwarz, N.; Stone, A. (2006). "Would you be happier if you were richer? A focusing illusion". *Science* 312 (5782): 1908–10

LAZZARATO, Maurizio. *As revoluções do capitalismo*. Tradução de Leonora Corsini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LIMA, Rodne de Oliveira Mediações. *Sujeito e história: sobre o conceito marxista de classes sociais* - Revista de Ciências Sociais, Londrina, v. 10, n.1, p. 125-140, jan.-jun. 2005 ISSN 1414-0543

LIPOVESTKY, Gilles. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2007

LOCKE, D. *Ensaio acerca do Entendimento Humano* (coleção Os Pensadores). SP: Nova Cultural. 1997

MARX, K. *O Capital: crítica da economia política – vol. I – livro primeiro – tomo 2*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MCMAHON, Darrin. *Felicidade: uma história*. São Paulo: Globo, 2006.

NIETZSCHE, Friederich Wilhelm. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PELBART, Peter Pál. *Cartografias Biopolíticas*. 2007. (Apresentação de Trabalho/Conferência ou palestra).

PEREIRA, C. A. A. (1997). *Um panorama histórico-conceitual acerca das subdimensões de qualidade de vida e do bem-estar subjetivo*. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 49(4), 32-48.

ROLNIK, Suely. *O ocaso da vítima*. Conferência. In: Trópico. Idéias de Norte a Sul (25/07/2002).

ROUDINESCO, Elisabeth, *Dicionário de psicanálise* Michel Plon; tradução Vera Ribeiro, Lucy Magalhães; supervisão da edição brasileira Marco Antonio Coutinho Jorge. — Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SANT'ANNA, Denize Bernuzzi de. *Corpos de passagem: ensaios sobre a subjetividade contemporânea*. São Paulo : Estação Liberdade, 2001.

SELIGMAN, Martin E. P. *Felicidade autêntica: usando a nova Psicologia Positiva para a realização permanente*. Tradução de Neuza Capelo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

SIBILIA, Paula. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

TARDE, Gabriel. *A opinião e as massas*. Tradução Eduardo Brandão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Coleção Tópicos.

_____ *Monadologia e sociologia e outros ensaios* (organização de Eduardo Viana Vargas e tradução de Paulo Neves). São Paulo: Cosac Naify, 2007.

VAN HOORN, A.: *A short introduction to subjective well-being: Its measurement, correlates and policy uses*. Organisation for Economic Cooperation and Development, 2007.

VAZ, P. *As narrativas midiáticas sobre cuidados com a saúde e a construção da subjetividade contemporânea*. LOGOS 25: corpo e contemporaneidade. 85-95 p. Ano 13, 2006.