

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA**

LUCIANO ESPÓSITO SEWAYBRICKER

Felicidade: utopia, pluralidade e política
a delimitação da felicidade enquanto objeto para a ciência

**São Paulo
2017**

LUCIANO ESPÓSITO SEWAYBRICKER

Felicidade: utopia, pluralidade e política
a delimitação da felicidade enquanto objeto para a ciência
(versão original)

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Psicologia Social.

Área de Concentração: Psicologia Social e do Trabalho

Orientador: Prof. Dr. Sigmar Malvezzi

São Paulo
2017

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Sewaybricker, Luciano Espósito.

Felicidade: utopia, pluralidade e política (a delimitação da felicidade enquanto objeto para a ciência) / Luciano Espósito Sewaybricker; orientador Sigmar Malvezzi. -- São Paulo, 2017.
186 f.

Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Social e do Trabalho) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Felicidade 2. Filosofia 3. Política 4. Utopia 5.
Construcionismo social 6. Psicologia social I. Título.

BF1481

Nome: SEWAYBRICKER, Luciano Espósito

Título: Felicidade: utopia, pluralidade e política (a delimitação da felicidade enquanto objeto para a ciência).

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Psicologia Social.

Aprovado em: ____/____/____

Banca Examinadora:

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Julgamento: _____

Agradecimentos

Semelhantemente à dissertação de mestrado que antecedeu este trabalho, a redação da seção de agradecimentos se mostra especialmente difícil. Não pela dificuldade de reconhecer o papel essencial que muitas pessoas tiveram, mas pela dificuldade de traduzir o sentimento de modo digno e que faça jus a tudo o que recebi. Talvez esse seja um sinal que eu deveria ter escrito esses agradecimentos com maior antecedência. Ou, talvez, como tanto se fala na Psicologia Positiva, um sinal para praticar mais diariamente a gratidão - ao invés de esperar situações formais como esta.

Ao contrário do que muitas pessoas deduziam ao conversarem comigo sobre o doutorado, esta tese não me trouxe (apenas) felicidade, tão pouco me ensinou o segredo para tê-la em maior quantidade. Muitas vezes foi o contrário. Foi graças à companhia de pessoas muito especiais, que me ajudaram das mais diferentes formas, que pude finalizar este projeto a tempo e com saúde (mental, sobretudo).

Não posso deixar de agradecer abstratamente pela oportunidade de ingressar no doutoramento em instituição com tamanha credibilidade como o Instituto de Psicologia da USP. Ter a oportunidade de estudar um tema com a profundidade e com o suporte de grandes professores é, por si só, uma experiência deslumbrante. Não utilizei a palavra deslumbrante à toa. Em diversos momentos me percebi lendo um texto relativo à felicidade e pensava comigo mesmo, deslumbrado, que eu estava recebendo uma bolsa de estudos para fazer algo que eu amo: ler, pensar e escrever do conforto de minha casa na companhia de um café. Isso me leva a outro agradecimento, bem concreto, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelos quatro anos de bolsa de doutorado que me foi concedida. A bolsa foi fundamental para definir meu empenho ao longo desse período. Espero que o resultado esteja à altura da expectativa que me foi depositada.

Em muito devo, também, ao meu orientador, Prof. Dr. Sigmar Malvezzi. Nossos encontros de orientação sempre me pareceram poços de erudição pela capacidade com que ele relacionava assuntos dos mais variados campos, idiomas e períodos históricos com

a felicidade. Na incapacidade de processar todas as informações na hora em que conversávamos, sempre fiquei dias lembrando e retomando minhas anotações. Além disso, sou especialmente grato pela confiança que Sigmar depositou em mim e pela liberdade que me proporcionou diante de um tema heterodoxo para a Psicologia Social. Para mim, Sigmar é uma referência de inteligência e ponderação.

Os momentos mais desesperados do projeto foram amparados pela minha família. Talvez seja assim na maioria dos casos. De qualquer forma, seja quando me senti desconectado do projeto, desesperançoso quanto aos prazos ou precisando compartilhar uma ideia qualquer, era sempre para minha família que recorria. Na maior parte das vezes era meu pai, Rubens, quem recebia meus telefonemas. Desconfio que em diversos desses telefonemas ele não sabia do que eu estava falando, mas mesmo assim me ouvia atentamente e me ajudava com sua opinião. Devo a ele também as revisões de texto (com exceção das últimas alterações, consideráveis em volume, para as quais não quis lhe pedir com tão pouca antecedência - por essa razão, devo assumir que os erros aqui presentes são de minha responsabilidade). Agradeço à minha mãe, Suelena, e minha irmã, Letícia, que, se não auxiliaram tanto objetivamente, afetivamente estiveram sempre presentes. Sorrisos, abraços, puxões de orelha singelos (de verdade, singelos) e elogios foram corriqueiros e fundamentais para meu crescimento. Obrigado. Quero agradecer especialmente aos meus avós, Áurea e Rubão, e à minha mãe-avó, Dan, por sempre me inspirarem.

Com alguma similaridade ao agradecimento formulado à família, o faço à Marília. Mesmo sem ter acompanhado todo o desenrolar do projeto, posso dizer que ela acompanhou a parte mais pesada emocionalmente. Agradeço pelo apoio, pela tolerância e pelas vírgulas. Além disso, devo a ela horizontes mais amplos e, de um modo geral, minha utopia. Sinto recorrer ao clichê, mas agradeço à ela pela inspiração e por me ajudar a entender melhor, a lá Santo Agostinho, a relação entre amor e felicidade.

Agradeço aos membros da banca por aceitarem o convite para compartilhar o conhecimento e o tempo de vocês comigo. Tenho certeza que, tal como foram os encontros de orientação com Sigmar, o momento da defesa da tese reverberará em

minha memória por muito tempo. Em especial, quero agradecer ao Prof. Dr. Gustavo Martineli Massola e à Profa. Dra. Gardênia da Silva Abbad pelos comentários tecidos na qualificação deste trabalho. Ambos foram incisivos e, ao mesmo tempo, muito generosos em suas exposições. Eu não poderia ter esperado experiência mais enriquecedora e cuidadosa. Espero que eu tenha contemplado de modo adequado as sugestões que me apresentaram.

Retomando os agradecimentos abstratos, quero agradecer imensamente aos familiares e amigos que estiveram próximos não apenas durante este projeto, mas também ao longo de toda a minha formação. Muitos foram extremamente importantes por distintas razões e será impossível mencioná-los. Falta-me espaço, tempo e memória.

Por fim, este trabalho não estaria aqui, impresso e entregue no prazo se não fosse o trabalho realizado com excelência pela equipe da secretaria do departamento de Psicologia Social e do Trabalho. Quero agradecer especialmente à Nalva, Rosângela e Selma, que estiveram mais próximas ao longo desses quatro anos, pelo trabalho impecável que realizam. Não houve uma única vez em que não me senti bem recebido, acolhido e informado. Eu não apenas devo muito a vocês pelo cumprimento desta tese, mas também tenho em vocês um exemplo de como trabalhar com pessoas.

Resumo

SEWAYBRICKER, L. E. **Felicidade: utopia, pluralidade e política (a delimitação da felicidade enquanto objeto para a ciência)**. 2017. 186f. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

Pensar sobre a felicidade não é um exercício particularmente recente. Desde os gregos antigos, pensar sobre a felicidade e propor aquilo que ela significa faz parte da história dos Homens. Em meio a esse longo percurso, de mais de dois mil anos, o tema continua polêmico, sendo entendido de diferentes formas mesmo após ser investigado intensamente como objeto científico desde a segunda metade do século XX. Neste trabalho, a partir de três questões provocadoras ("por que um mesmo objeto gera conceitos tão diferentes?", "por que os recentes achados científicos, com evidências de causalidades confiáveis, não têm sido capazes de aprofundar a compreensão do que é felicidade e não são indicadores de caminhos para se promover felicidade?" e "como a ciência poderia estudar a felicidade?") traçou-se os objetivos a seguir: (1) apresentar definição abrangente de felicidade; (2) identificar inconsistências entre conceito, objetivos e fundamentos nas pesquisas atuais sobre a felicidade; (3) apresentar uma forma de a ciência investigar a felicidade de modo coerente e rigoroso. Para tal, analisaram-se diferentes proposições de felicidade na filosofia, na ciência (especialmente a Psicologia Positiva) e na política, buscando aquilo que há de comum em relação ao conceito. A partir de referencial construcionista social e do conceito de performatividade, chegou-se, ao entendimento de que felicidade "aquilo que determinada pessoa entende ser, em dado momento, a melhor forma de se viver a partir de sua relação dialética com o mundo". Entender a felicidade dessa maneira evidencia seu caráter líquido, em constante transformação. Mais promissor do que estudar seu aspecto estável, é estudá-la enquanto objeto em constante transformação. Quanto mais se tenta aprisioná-la e torná-la mensurável, mais complexidade lhe é acrescentada (ao invés de inteligibilidade). É por tal razão que a empreitada empirista da Psicologia Positiva, na medida em que fragmentou o conceito, não fertilizou a discussão sobre o tema. Ao invés disso, acrescentou novos sinônimos e correlatos, bem como exigiu abandonar importantes discussões e adotar termos vagos para definí-la. Ainda, é importante considerar o caráter performativo de se falar sobre a felicidade. Por ser um tema de interesse tão amplo, comunicações sobre a felicidade evidenciam capacidade de interferir no modo com que as pessoas vivem. Falar sobre a felicidade nunca será um simples falar. De modo geral, pode-se apontar para três oportunidades de pesquisa em relação ao tema: aprofundar as consequências de se utilizar o conceito e a rede de construção de credibilidade em torno dele; entender aquilo que faz o entendimento do conceito mudar e de que forma; utilizar o conceito como forma de acessar características individuais e sociais relevantes.

Palavras-chave: felicidade; filosofia; política; utopia; construcionismo social; psicologia social.

Abstract

SEWAYBRICKER, L. E. **Happiness: utopia, plurality and politics (the definition of happiness as an object for science inquiry)**. 2017. 186f. Doctoral dissertation (PhD) – Institute of Psychology, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

Happiness is not a particularly recent subject. Since ancient Greece, the exercise of thinking about happiness and proposing what it means is part of human history. In the midst of this long journey, of more than two thousand years, the subject remains controversial. It is understood in different ways even after being intensively investigated as a scientific object since the second half of the twentieth century. This work derives from three provocative questions ("why does the same object generate such different concepts?", "why recent scientific findings, with evidence of reliable causality, have not been able to deepen the understanding of happiness and are not indicators of ways to promote happiness?" and "how could science study happiness?"), outlining the following objectives: (1) introduce a broad and comprehensive definition of happiness; (2) identify inconsistencies between concept, goals and foundations in current research on happiness; (3) present a way for science to investigate happiness in a coherent and rigorous way. To accomplish these three objectives, different propositions of happiness were analyzed in philosophy, in science (especially Positive Psychology) and in governmental practice, seeking what is common in relation to the concept. From a social constructionism referential and using the concept of performativity, it came to the understanding that happiness "is what a particular person understands to be, at a given moment, the best way to live from their dialectic relationship with the world." Understanding happiness in this particular way reveals its liquid character, implying it is in constant transformation. More promising than studying its stable aspect is to study it as an object in constant transformation. The more you try to imprison it and make it measurable, the more complexity you add (rather than intelligibility). It is for this reason that the empiricist enterprise of Positive Psychology did not fertilize the discussion on the subject. Instead, it added new synonyms and correlates, as well as required abandoning important discussions and adopted vague terms to define it. Still, it is important to consider the performative character of happiness. Because it is a subject of such wide interest, talking about happiness shows an ability to interfere with the way people live. Talking about happiness will never be a simple speech. In general, it is possible to point to three research opportunities in relation to the subject: to deepen the consequences of using the concept and the network of credibility building around it; understand what makes the understanding of happiness to change and in what ways; use the concept as a way to access relevant individual and social characteristics.

Keywords: happiness; philosophy; politics; utopia; social constructionism; social psychology social.

Sumário

Capítulo I

Introdução	10
A história corrente e a história “traduzida”	14
O estudo da felicidade hoje	18
Primeira reflexão sobre os questionamentos	21
Objetivos e método	22

Capítulo II

A felicidade na Filosofia	29
A diferença no entendimento de ser humano	31
As diferenças no entendimento de mundo	36
O utópico e o divino	44
A felicidade impossível	52
A felicidade empírica	60

Capítulo III

A felicidade na Ciência	68
O interesse científico na felicidade	68
Breve história da Psicologia Positiva	70
As “intenções” da Psicologia Positiva e o “positivo”	74
A definição de felicidade para a Psicologia Positiva	77
Indivíduo e mundo para a Psicologia Positiva	87
As “descobertas” empíricas sobre a felicidade	90
As pesquisas interculturais	98
Os valores e a avaliação da felicidade	103
A felicidade enquanto “satisfação com a vida”	108
Desmontando a universalidade	118

Capítulo IV

A felicidade e a Política	125
A história (recente) da política da felicidade	129

A Política da felicidade ou a felicidade política	132
Uma alternativa à Felicidade Interna Bruta: o Capability Approach.....	136
O paradigma político da felicidade: PIB versus FIB	139
A performatividade da felicidade (política).....	142
Por quê a felicidade interessa tanto e a tantos?	146
Capítulo V	
Uma felicidade abrangente	150
A circunscrição da felicidade enquanto melhor forma de se viver	153
A felicidade revisitada na Ciência	156
Felicidade e política revisitada	159
Oportunidades para o estudo da felicidade na Ciência	161
Discussão final	163
Uma última ressalva	167
Referências Bibliográficas.....	169

Capítulo I

Introdução

Estudar o tema “felicidade” não é uma iniciativa particularmente recente. Conforme o historiador J. Stock (1908) aponta, a felicidade já era um tema central nas escolas filosóficas da Grécia Antiga. Esse tema não foi importante apenas para a Grécia de 2.500 anos atrás. Seja em correntes de pensamento de outras partes do planeta, como no Budismo, seja em outros períodos da história, a felicidade aparece como tema recorrente e de proeminente interesse de intelectuais (Comte-Sponville, 2001).

Tal importância do tema “felicidade” pode ser justificada pela frase de Platão: “Não é verdade que nós, homens, desejamos todos ser felizes?” (Comte-Sponville, 2001, p.2). Pascal, muito tempo depois, reforçaria essa importância: “Todos os homens procuram ser felizes; isso não tem exceção... É esse o motivo de todas as ações de todos os homens, inclusive dos que vão se enforcar...” (Comte-Sponville, 2006a, p.10).

Autores como Comte-Sponville (2006b) e McMahon (2006) argumentam, contudo, que apesar dessa “longevidade” a felicidade permeia a cultura contemporânea de uma forma específica. Segundo esses autores, são duas as principais características da reflexão sobre a felicidade na contemporaneidade: deixou de ser tema exclusivamente filosófico e ganhou espaço como tema científico; e, ao mesmo tempo, passou a permear a rotina da sociedade pela associação entre ser mais feliz e adquirir determinado produto ou serviço. De um tema sistematizado pelos grandes pensadores, a felicidade foi disseminada a ponto de ganhar inúmeras perspectivas, inclusive como passiva de ser “adquirida” como bem de consumo. Para os mesmos autores, no atual *status* do tema, promover a felicidade e tornar-se feliz ganham mais importância do que o debate sobre o conceito. Tal fenômeno também se reflete nas pesquisas sobre o tema, que tendem a preterir as investigações conceituais em prol das avaliativas. No *The Oxford Handbook of Happiness* (David et. al, 2014, p.190), pode-se ler que a investigação em torno do conceito de felicidade “*is way past its use-by date*”.

Não é difícil encontrar alguns indícios dessa “nova” felicidade no cotidiano: no universo artístico, a música “Happy”, do cantor norte americano Pharrel Williams, foi

indicada ao Oscar de 2014 e venceu dois prêmios Grammy de 2015; a crescente quantidade de filmes e documentários sobre o assunto, como “Tarja Branca” (2014), “Eu Maior” (2013) e “*Happy*” (2011); a frequência com que *slogans* e *jingles* comerciais utilizam o termo “felicidade”. Deve-se ressaltar também a quantidade crescente de livros de auto-ajuda e de publicações científicas sobre o tema; em rápida busca com a palavra “*happiness*” no site Google Scholar pode-se encontrar milhares de publicações, entre artigos e livros, desde 2010. Já na plataforma SciELO, pode-se verificar o aumento progressivo nas publicações brasileiras de artigos com o termo “felicidade”. Trata-se de um fenômeno abrangente que não se restringe à uma região do planeta.

Diante desse cenário, Comte-Sponville e McMahon levantam a hipótese de que a intensidade com que a palavra “felicidade” é utilizada atualmente indica que o indivíduo contemporâneo não é feliz. Em outras palavras, o indivíduo contemporâneo só tem tamanho apreço pelo tema “felicidade” pelo fato de perceber menos feliz do que antigamente. Clóvis de Barros Filho (2016, p.8) oferece também seu argumento para esse ponto:

“(...) eu proporia que, ao longo de toda a história do pensamento, sempre tenha havido uma grande luta ou disputa pela identificação das condições de uma vida feliz. E essa disputa é tanto mais possível quanto menos essa felicidade se manifesta como realidade afetiva.”

Na dissertação de mestrado que inspirou esta pesquisa (Sewaybricker, 2012), pôde-se analisar com cuidado o rigor da hipótese desses autores. Em primeiro lugar, é possível que o intenso interesse pela felicidade não seja consequência, mas a própria causa da infelicidade na medida em que se propõe ideias de felicidade irrealizáveis ao mesmo tempo em que estas são apresentadas como plenamente alcançáveis (Bendassolli, 2007, p.58).

Essa incongruência entre a aparência e o possível geraria, no fim das contas, uma infelicidade dupla: pela infelicidade intrínseca e pela incompetência em usufruir dos “segredos” para a felicidade. Autores como Ahmed (2010) e Bruckner (2011) apontam que a distância entre o ideal (que patamares altíssimos de felicidade são alcançáveis) e o real

(perceber-se infeliz) favorecem o consumo como estratégia de enfrentamento; busca-se no consumo de certos produtos, como medicamentos psiquiátricos e roupas, a vida prometida nas propagandas.

Em segundo lugar, os argumentos propostos por Comte-Sponville e McMahon, de que “o indivíduo contemporâneo é menos feliz” e “o indivíduo contemporâneo é mais interessado na felicidade”, direcionam para um exercício comparativo frágil. A comparação da felicidade do Homem da Grécia Antiga com a do Homem contemporâneo é sujeita a inúmeras perspectivas, pois o significado atribuído à felicidade em muito se transformou ao longo do tempo (White, 2009, p.183).

Provavelmente, a variação seja o traço marcante da história da felicidade. John Stuart Mill, em seu utilitarismo, ressaltou, ainda no século XIX, esse percurso de muitas discórdias e pouco consenso:

From the dawn of philosophy the question concerning the summum bonum, or, what is the same thing, concerning the foundation of morality, has been accounted the main problem in speculative thought, has occupied the most gifted intellects, and divided them into sects and schools, carrying on a vigorous warfare against one another. And after more than two thousand years the same discussions continue, philosophers are still ranged under the same contending banners, and neither thinkers nor mankind at large seem nearer to being unanimous on the subject than when the youth Socrates listened to the old Protagoras (...). (Mill, 1895, p.1)

Pesquisadores contemporâneos parecem concordar com o texto de Mill quando trata-se da definição delimitada de felicidade. O filósofo Nicholas White (2009, p.189) conclui seu livro sobre a história da felicidade afirmando que nunca houve um conceito de felicidade que “satisfaça um padrão elevado de clareza (...)”. Ainda, o historiador Darrin McMahon avisa na introdução de seu livro “*Happiness: a History*”:

For how to write a history of something so elusive, so intangible – of this ‘thing’ that is not a thing, this hope, this yearning, this dream? (...) It is perhaps disconcerting for any author to be forced to admit the difficulty – perhaps impossibility – of even defining the subject of his inquiry. (McMahon, 2006, p. xi)

Dessa forma, qualquer tentativa de investigar a felicidade na contemporaneidade exige atenção ao que pode ser entendido como “liquidez” do conceito: a felicidade emerge em narrativas tão diversas, promovidas por atores e instituições de credibilidade, que parece ser possível afirmar quase qualquer coisa sobre ela (Sewaybricker, 2012). Seguindo na metáfora, é como se o conceito, supostamente rígido, se liquefizesse e adquirisse a capacidade de tomar a forma de qualquer recipiente sem se negar. Tal liquidez pode ser identificada também ao longo da história, na qual diversas empreitadas buscaram dar forma ao conceito e torná-lo concreto, mas, na medida em que novas evidências foram apresentadas (distintos pontos de vista), contestou-se a forma anterior e o conceito voltou a se “derreter” até encontrar novo recipiente.

Talvez, a liquidez seja própria da natureza do conceito, o que faria de todas as tentativas de circunscrevê-la algo provisório e limitado (sempre um recipiente, mas nunca o conteúdo desse recipiente). Nesse sentido, a felicidade seria transcendente ou metafísica; uma reflexão própria dos Homens sobre algo que não está presente, mas que se deseja; a felicidade seria uma utopia e também uma esperança. Logicamente que, na busca por dar forma à felicidade, há aqueles (muitos) que se lançaram a negar justamente essa transcendência do conceito, em especial os utilitaristas e os adeptos da Psicologia Positiva, que serão analisados mais adiante, mas que, como a volatilidade do tema atesta, não foram bem sucedidos em solidificar a felicidade.

Mais ainda, a liquidez pode ser observada não apenas no uso da palavra “felicidade”, mas também no uso de sinônimos (que nem sempre são compreendidos enquanto tal), nas diferentes traduções entre idiomas, nas distintas explicações etimológicas e nos diversos entendimentos entre culturas. Cada uma dessas “variações” pode levar a concepções de felicidade muito distintas. Ou seja, utilizar a mesma palavra ou palavras diferentes não significa que se trata do mesmo assunto ou de assuntos diferentes (McMahon, 2006, p.1-3).

Por quê tanto se estudou e se investigou sobre a felicidade e o tema continuou tal plural e confuso? Como é possível falar de *felicidades* tão distintas e ainda assim se entender que se trata de um mesmo assunto? É diante de tal polissemia da felicidade que

surgiu a ideia deste trabalho. Esta, de um modo geral, pode ser descrita como identificar aquilo que há de comum "entre as diferentes concepções de felicidade" e buscar dar coerência ao campo.

A história corrente e a história “traduzida”

Os registros mais antigos sobre felicidade são atribuídos à literatura grega pré-socrática. Nela, alguns adjetivos eram utilizados para se referir às pessoas que tinham ou tiveram uma boa vida: *olbios*, *makarios* e *eudaimon*. Os dois primeiros dizem respeito a uma vida abençoada pelos deuses e, pela impotência do Homem diante disso, tratam, sobretudo, da conformidade diante do mundo. Já o terceiro adjetivo, *eudaimon*, apesar de não ser etimologicamente tão distinto dos anteriores, inclui a ideia de uma vida realizada em seu potencial (McMahon, 2006, p.1-3) e, como consequência, traz os aspectos biológicos e psicológicos para a pauta. Lauriola (2006) e McMahon (2006) apontam que, dentre esses adjetivos, foi *eudaimon* que acabou por ser utilizado como o mais abrangente a ponto de se tornar o principal sinônimo para felicidade. Contudo, não é raro encontrar textos antigos em que os outros adjetivos citados são utilizados com sentido semelhante.

Conforme Lauriola (2006) escreve, em sua tradução mais direta, *eudaimon* significa “aquele que tem um poder divino (*daimon*) bem disposto (*eu*)”. Dentro dessa definição ampla e intrinsecamente relacionada aos deuses, a mesma autora aponta para três diferentes usos de *eudaimon* nos textos clássicos da Grécia Antiga.

No primeiro desses usos, *eudaimon* seria uma condição de vida diretamente dependente da vontade dos deuses (*daimon*) tal qual o texto de Hesíodo ilustra: “*That man is happy (eudaimon) and lucky (olbios) in them who knows all these things and does his work without offending the deathless gods, who discerns the omens of birds and avoids transgressions.*” (Hesíodo, 1914, 826-828.). Ser feliz em nada se relacionava com os

assuntos terrenos, mas ao divino. Aquilo que era próprio da felicidade era de conhecimento apenas dos deuses.

No segundo, *eudaimon* seria separada por completo de *olbios* (sorte). Aquilo que no primeiro uso foi apresentado como feliz, aqui é entendido como sorte. Em vida alguém só poderia ter sorte, mas não ser feliz. A felicidade não apenas era de conhecimento dos deuses, mas também só era vivida pelos deuses. Para esse uso, um trecho da obra *Medea* de Eurípides exemplifica: “*For no mortal ever attains to blessedness (eudaimon). One may be luckier (eutyches) than another when wealth (olbios) flows his way, but blessed (eudaimon) never.*” (Eurípides, 1994, 1228-1230).

Por fim, no terceiro uso da palavra *eudaimon*, ser feliz dependeria tanto dos Homens quanto dos deuses. A condição para se ser feliz dependeria do bom senso, mas sem se desconsiderar o papel fundamental dos deuses: “*Wisdom is provided as the chief part of happiness (eudaimonia), and our dealings with the gods must be in no way unholy.*” (Sophocles, 1891, 1347-1350). Aqui, é na junção entre o divino e o terreno que a vida feliz pode ser encontrada.

Conforme mencionado, tais registros sobre a felicidade são consideravelmente inconclusivos por oferecerem entendimentos distintos sem refutarem uns aos outros. Os trechos acabam, assim, não indicando a unidade de um conceito. Ao contrário, indicam a construção gradual de um campo de discussão constituído por perspectivas diversas. É, provavelmente, por essa razão que o princípio do conceito de felicidade seja muitas vezes atribuído ao livro do grego pré-socrático Heródoto, *The History* (McMahon, 2006; White, 2009), no qual há maior aprofundamento em torno do assunto. Nesse livro, Heródoto relata o debate entre Sólon, o sábio, e Croesus, rei da Lydia, a respeito de quem seria a pessoa mais adequada a receber os adjetivos *olbios*, *makarios* e *eudaimon*. Nesse debate, ambos constroem uma ideia elaborada sobre o que seria “ser feliz”. Para Croesus, *eudaimon* poderia ser atribuído de acordo com as posses de uma pessoa: aqueles que possuíam muitos bens e riquezas seriam felizes. Já para Sólon, o adjetivo *eudaimon* somente poderia ser atribuído após avaliação de toda a vida de uma pessoa, ou seja, somente poderia ser atribuído àqueles que já haviam morrido. Para o sábio, essa era a

única forma de avaliar se alguém havia sido abençoado pelos deuses, vivido de forma virtuosa e não havia sido acometido por algum azar terrível.

Mais adiante na história, agora na Grécia Antiga pós-socrática, o adjetivo “*eudaimon*” passou a ser referido mais pelo substantivo “*eudaimonia*”. Essa mudança também representava transformação no foco do interesse dos filósofos gregos. Como adjetivo, *eudaimon* dependia da subjetividade de quem se sentia feliz e caracterizava um modo de estar no mundo (o modo feliz): falava-se sobre o que causava esse estado, como a sorte, a sabedoria, a caridade dos deuses, ou então sobre o que se sentia nesse estado, como a euforia, a vontade de sorrir, a paz de espírito. Falava-se sobre tudo aquilo que está envolta de “feliz”, mas não se falava sobre a forma substantiva de “feliz”.

Os filósofos, então, deixaram de se satisfazer com a identificação e a classificação dos fenômenos (como a discussão sobre quem era feliz ou não, quem receberia o adjetivo *eudaimon* ou não) e passaram a se aprofundar nos fenômenos em si (o substantivo “*eudaimonia*”). O que é isso que as pessoas felizes possuem, a felicidade? Mais ainda, qual parcela dessa felicidade está ao alcance dos Homens? O que é comum a todas as pessoas felizes? (Stock, 1908). A felicidade, enquanto substantivo, possibilitou a investigação do tema de uma forma mais objetiva e generalizável; enquanto substantivo, felicidade era menos um sentimento e mais uma ideia.

Ainda que a *eudaimonia* tenha se distanciado da polêmica inevitável da experiência “feliz” de cada um, o tema não deixou de ser um campo fértil para debates e oposições. Ao envolver diversos aspectos da vida humana e defesas, de certo modo, arbitrárias quanto àquilo que deveria ser cultivado, a *eudaimonia* se tornou central para a filosofia grega.

É importante notar que o *eudaimon* de Sólon é diferente das *eudaimonias* apresentadas pelos pensadores que o seguiram. Se, para Sólon, a sorte (ou aquilo que está além do poder dos Homens) ainda tinha papel central, para os filósofos pós-socráticos, como Platão e Aristóteles, a sorte tinha pouca importância, chegando ao ponto de, para Epicuro e Zênão de Cítia, não fazer parte da “realização do potencial da vida” (Stock, 1908). Para essa transição da investigação do tema o papel da sorte é simbólico.

Deixar a sorte de lado representa a transição do interesse pelo adjetivo *eudaimon* para o interesse pelo substantivo *eudaimonia*: a sorte não trata da qualidade de um objeto, mas sim de sua causa, e, nesse sentido, não pode dizer respeito à *eudaimonia*, somente ao adjetivo *eudaimon*. Estudar a felicidade ou o ser "feliz" leva a caminhos distintos.

Se no intervalo de algumas centenas de anos o tema "felicidade" já havia se transformado profundamente, o que dizer sobre o milênio que separa essa época da contemporaneidade? Qual seria a raiz da felicidade? Seria o sentido referente ao adjetivo *eudaimon*, e a felicidade enquanto propriedade de algo, ou ao substantivo *eudaimonia*, e a felicidade enquanto algo com existência própria? Seria a felicidade apresentada na literatura ou a proposta por pensadores como Sólon, Platão, Aristóteles, Epicuro ou Zenon de Cítia? Esse desafio da distância histórica ganha ainda novos contornos diante das diferenças entre idiomas, do uso de sinônimos e do uso cotidiano da palavra.

Curiosamente, ainda que o substantivo "felicidade" exija certo distanciamento da sorte, as raízes das palavras geralmente utilizadas como sinônimos, felicidade, *happiness* (do inglês), *glück* (do alemão) e *bonheur* (do francês), são semelhantes: "felix", raiz latina para felicidade, remete à sorte; "happ", raiz de *happiness*, significa diretamente algo fortuito ou oportuno; o francês *bonheur* é a junção de *bon* (bom) e *heur* (sorte); e o alemão *glück* pode significar tanto felicidade como sorte (McMahon, 2006, p.11). Essas raízes etimológicas coincidem com o adjetivo grego *eudaimon*, mas remetem a algo distinto do que vários filósofos propuseram como *eudaimonia*.

Além da diferença entre a origem etimológica da palavra "felicidade" e o significado de *eudaimonia*, o sociólogo Grant Duncan (2014, p.7-8) aponta que o uso da palavra no senso comum apresenta um terceiro significado. É mais comum observar a palavra referindo-se a experiências subjetivas positivas, como dizer que se está "feliz" com a conta telefônica. Felicidade seria utilizada também com o sentido de satisfação e poderia, desse modo, ser compreendida como coletânea de momentos felizes, momentos de satisfação.

Assim, temos uma origem histórica, uma história filosófica, uma origem etimológica e um uso corrente que indicam, cada um, uma concepção diferente de

felicidade. Para complicar ainda mais esse tema, no correr dos anos outras palavras passaram a ser apresentadas como próximas da felicidade e ganharam seus próprios contornos: alegria, beatitude, satisfação e bem-estar, que possuem suas próprias histórias, ora são utilizadas como sinônimos, ora são complementares da felicidade, ora são um pedaço da felicidade, ora a felicidade é um pedaço delas. Esse mapeamento indica ambiguidade, polissemia e liquidez de um tema que atravessa história, continentes e transcende culturas. Busca-se evidências sobre a felicidade e a vida feliz, mas quanto mais se estuda o tema, mais essas evidências apontam para caminhos tão distintos quanto se pode imaginar. Quando, na apresentação de conceito rigoroso, parece que a felicidade foi delimitada, logo novas evidências reforçam a sua transcendência (tal como atestam os atuais compêndios científicos sobre a felicidade, repletos com inúmeras páginas de toda a espécie de resultados).

No fim das contas, a felicidade é ou não múltipla? Existe apenas uma felicidade? Deve-se estudá-la como um adjetivo ou como um substantivo? A coerência em relação ao tema virá de um conceito específico ou abrangente? Como se pode perceber, não é simples a empreitada de oferecer-se sentido a esse campo aparentemente tão difuso.

O estudo da felicidade hoje

Como já mencionado, essa elusividade da felicidade não impediu o tema de se tornar proeminente na cultura contemporânea. Em verdade, conforme Clóvis de Barros Filho (2016, p.8) escreve, a elusividade pode ter muito bem impulsionado o tema. Após passar boa parte do século XX "abandonada" pela filosofia ao seu uso corrente, a felicidade foi tomada como um objeto de interesse científico. Nessa aproximação investigativa, a ciência se propôs dois desafios que podem ser questionáveis: o de delimitar um conceito universal e o de investigar as causas da felicidade para que esta possa ser promovida (Comte-Sponville, 2001, p.4-6). Conforme o sociólogo Grant Duncan (2014, p.80) expõe, é possível questionar o quanto esses objetivos foram cumpridos.

Quanto à eliminação da polêmica em relação ao que é a felicidade, podem-se citar algumas definições de importantes autores que indicam ainda haver grande desalinhamento no campo. Ryff (1989) propõe que felicidade é diferente de *eudaimonia*, apontando que a primeira remete muito mais ao hedonismo do que a segunda. Pode-se deduzir que felicidade, do ponto de vista de Ryff, estaria contaminada pelo adjetivo "feliz" e sugeriria uma investigação das causas da sensação de se sentir feliz (que ela aproxima do hedonismo). Já a *eudaimonia* trataria propriamente das potencialidades humanas e, portanto, sugeriria uma investigação de algo substantivo, algo "nobre" comum a todos os Homens e com existência própria. Nesse sentido, era preciso um conceito que abrangesse tanto a felicidade (hedonista) e a *eudaimonia*. Ryff chamou esse conceito mais amplo de "bem-estar" (psicológico). Felicidade seria, portanto, um pedaço de um constructo maior, "bem-estar".

Diferentemente, Warr (2007, p.7-8) prefere usar felicidade como construto que abrangeria "bem-estar" e oferece quatro argumentos para tal posição: primeiro, pela fascinação que o termo "felicidade" exerce nas pessoas; segundo, pela amplitude de entendimentos do conceito poder ser benéfica aos estudos científicos; terceiro, pelo conceito de felicidade já ter sido objeto de estudo de filósofos há muitos anos, diferentemente de conceitos como bem-estar; quarto, pelo uso conotativo da palavra ampliar o acesso das pessoas aos resultados das pesquisas. Além de Ryff e de Warr, Veenhoven (1984) e Diener (1984) defendem outros usos do conceito "felicidade".

Comentando sobre a divergência no uso que se faz da felicidade no universo científico e sua relação com o conceito "bem-estar", Lyubomirsky (2008, p.32) se posiciona:

Academic researchers prefer the term subjective well-being (or simply well-being) because it sounds more scientific and does not carry the weight of centuries of historical, literary, and philosophical subtexts. I use the terms happiness and well-being interchangeably.

A escolha entre felicidade e bem-estar que Lyubomirsky indica fazer não passa propriamente pela etimologia das palavras, pelo fato de ser um substantivo ou adjetivo e

pela história que elas carregam, mas pelo uso presente que é feito delas. O principal objetivo é desgarrar-se da pluralidade e, nesse caso, a palavra felicidade mostra-se um grande obstáculo. Ao mesmo tempo se justifica a criação de novos conceitos, como o bem-estar psicológico de Ryff e o bem-estar subjetivo de Diener. Em relação à criação do último, Lyubomirsky oferece uma versão informal sobre sua criação:

Ed Diener, the most distinguished and most widely published researcher in the field of subjective well-being, told me once that he coined the term subjective well-being because he didn't think he would be promoted with tenure if his research were perceived as focusing on something so fuzzy and soft as "happiness". (Lyubomirsky, 2008, p.316)

Chama a atenção que, mesmo diante de um passado e de um presente cheios de “turbulência”, a investigação da felicidade pela ciência seja tão profícua e de alcance tão grande: a referida descoberta dos processos psicológicos subjacentes à felicidade (Argyle, 2001; Lyubomirsky, 2001) possibilitou o lançamento de livros, vídeos e palestras sobre como ser “feliz”.

Contudo, conforme já referido, pode-se questionar o quanto essa permeabilidade da Ciência da Felicidade alcançou resultados concretos de compreensão da felicidade a ponto de oferecer os elementos para produzi-la. Inclusive, as próprias pesquisas dessa área têm indicado que, hoje, se classifica como menos feliz do que antigamente (Lane, 2000, p.5). Além disso, não parece ser à toa que diferentes intelectuais da atualidade, como Comte-Sponville (2001), McMahon (2006) e Bauman (2008), tenham apontado para algo que chamam de infelicidade contemporânea: um estado constante de falta e busca da felicidade na satisfação; um estado de espera passiva sem fim por um ideal inatingível.

Levando-se essas reflexões em conta, pode-se alterar um pouco a hipótese de infelicidade do indivíduo contemporâneo e levantar novos questionamentos: como achar "campo comum" para comparar diferentes conceitos de felicidade? Como estudar a felicidade e defini-la enquanto objeto de investigação? Ela possui limites claros? Trata-se de objeto metafísico ou empírico? Ela possui relações causais estáveis a ponto de permitir sua produção em larga escala? Por quê resultados tão concretos e aparentemente

consistentes da Ciência da Felicidade não encontram ressonância nos indicadores da felicidade?

Esta tese tem por objetivo refletir sobre essas questões sabendo que a sua resolução provavelmente não faz parte do tema "felicidade".

Primeira reflexão sobre os questionamentos

Um ponto de partida para tentar responder tais questionamentos está no fato de a felicidade ser antes um termo da filosofia e do senso comum do que da ciência. Esse pertencimento prévio ao senso comum e ao campo filosófico exige que as fundamentações teóricas do campo científico considerem tanto as voláteis manifestações populares quanto os aprofundamentos teóricos da filosofia, baseados em métodos distintos dos da Ciência. Isso faz da felicidade um conceito com uma história particular quando comparada a outros igualmente abstratos e pessoais. Conceitos da Psiquiatria e Psicologia, tais quais "consciente" e "esquizofrenia", geralmente são parte de um vocabulário próprio a esses campos, utilizados mais intensamente no discurso científico do que fora dele.

Até mesmo quando se almeja substituir felicidade por outros termos, como “bem-estar”, parece ser difícil escapar da tentação de causar o impacto social que a palavra felicidade gera, afinal, conforme Platão e Pascal enunciaram, felicidade é aquilo que todos buscam. Parece não ser possível estudar o tema isoladamente do senso comum. Isso parece mais claro ainda na medida em que, como Lyubomirsky confidenciou, o uso de bem-estar foi proposto como uma “máscara” para se estudar felicidade.

Desse modo, pode-se supor que inevitavelmente as pesquisas sobre felicidade e bem-estar se envolverão com as ambiguidades do tema. Isso torna muito provável que diferentes pesquisas se fundamentem em diferentes entendimentos de felicidade (Warr, 2007, p.406). Ou seja, apesar de utilizarem a mesma palavra, resultados sobre felicidade podem muito bem estar se referindo a fenômenos muito diferentes. Mais problemático

parece ser que essas diferenças de fundamentos não sejam contempladas nas transposições da felicidade entre diferentes autores. Carol Graham (2009) exemplificou essa confusão ao analisar que uma mudança na forma de se perguntar sobre felicidade pode levar esse conceito a ter ou não correlação com a renda.

Diante de um tema que mobiliza tanto interesse e ao mesmo tempo mostra-se tão turvo, investigações que proponham uma ordenação do campo de estudo da felicidade ganham relevância. Como Comte-Sponville (2001, p.5) sugere, se felicidade diz respeito ao viver bem e é objetivo de todos, favorecer seu estudo possui um bem intrínseco. Torna-se importante, portanto, entender da melhor forma possível o percurso histórico da felicidade e quais as características que esse campo possui hoje, em suas divergências e semelhanças. Por meio de análise ampla, entende-se ser possível oferecer mais inteligibilidade ao campo que parece difuso, que é a tarefa desta tese. Tal afirmação parece verdadeira, sobretudo, em relação à felicidade, pois deve haver unidade para que as pessoas reconheçam que se trata de um mesmo tema, mesmo com definições tão distintas.

Objetivos e método

Conforme essa apresentação introdutória do tema indicou, tratar da felicidade como objeto de análise não é tarefa simples. Qualquer síntese do fenômeno sempre parece incompleta. Um breve esforço investigativo já revela a volatilidade desse objeto em suas várias definições filosóficas e científicas e na ambiguidade do uso cotidiano e das traduções, que contaminam obrigatoriamente o termo com suas tradições e concepções históricas de cada cultura. Além disso, tem-se uma situação contemporânea específica, pois a ciência (em especial a Psicologia) indica dominar parte do conteúdo sobre a felicidade e seus processos cognitivos subjacentes, o que proporcionaria o conhecimento dos meios para produzi-la. Contudo, o aumento nos níveis de felicidade não é observado no dia-a-dia: as próprias pesquisas do campo não têm registrado melhoria nas

avaliações da felicidade, mas, sim, estagnação. Em oposição, pensadores de diferentes campos, como McMahon, na História, Comte-Sponville, na Filosofia, e Bauman, na Sociologia, identificaram que se vive em um momento de especial infelicidade. Diante desse contexto, o presente trabalho se debruça sobre três objetivos que decorrem, cada um, de uma pergunta instigadora:

- (1) Por que um mesmo objeto gera conceitos com entendimentos tão diferentes?
- (2) Por que os recentes achados científicos, com evidências de causalidades confiáveis, não têm sido capazes de aprofundar a compreensão do que é felicidade e não são indicadores de caminhos para se promover felicidade?
- (3) Como a Ciência poderia estudar a felicidade?

O primeiro objetivo: caracterizar de modo abrangente a felicidade enquanto objeto de estudo

A primeira pergunta indica o objetivo de oferecer clareza ao campo de estudo da felicidade. Entende-se que, de alguma maneira, deve haver sentido ontológico que una as diversas proposições sobre a felicidade e as agrupe dentro de um mesmo campo. A clareza que se almeja oferecer assemelha-se ao que Bateson (1972) chamou de *ecology of mind*. Para Bateson, as ideias fazem parte de um ecossistema no qual interagem constantemente em direção à homeostase. As ideias se regulam dentro de um sistema específico e nunca são ideias puras e isoladas (ou seja, ideias não são "verdades" descobertas). Assim, compreender o campo de estudo da felicidade como um ecossistema implica em buscar entender como essas várias condições e esses vários predicados se integram. Mais valiosa se torna a inteligibilidade do campo como um todo e não o aprofundamento de conceitos específicos.

Tal empreitada foi iniciada, em partes, no decorrer do trabalho anterior (Sewaybricker, 2012). Nele, buscou-se explicitar as diferenças e as variações dentro do estudo da felicidade, indicando que uma aproximação leviana do tema pode levar a

frágeis conclusões. Neste trabalho, ao invés de se focar na diferença, o foco será naquilo que há de comum em meio aos diversos conceitos propostos ao longo da história.

Para organizar o debate sobre o tema “felicidade” e encontrar esses elementos comuns entre as distintas definições, serão percorridos três diferentes campos, que vão desde a investigação abstrata até a aplicação prática: o campo filosófico, o científico e o político. Primeiramente, o campo filosófico será investigado historicamente (Capítulo II). Serão pontuados, desde a Grécia Antiga, os principais propositores de conceitos de felicidade e serão comparadas as suas propostas naquilo que possuem de distinto e, sobretudo, de semelhante. Para que se chegue aos principais proponentes de felicidade, serão utilizadas obras de revisão histórica, em especial a de McMahon (2006) e White (2006).

Após o campo filosófico, o campo científico será investigado (Capítulo III). A ordem, aqui, se faz relevante, pois a maioria (se não todas) as pesquisas científicas sobre a felicidade partem de referências da filosofia antiga, como Platão, Aristóteles e Epicuro. A investigação da felicidade no campo científico servirá ao propósito de explicitar as justificativas e os pressupostos da maior parte das informações disseminadas sobre o assunto na contemporaneidade. Para tal, será utilizada a literatura científica (David et al. 2014, Snyder & Lopez, 2002, Warr, 2007; Diener, 1984; Ryff, 1989; Seligman, 2002b).

Enquanto o campo filosófico serve de partida para as conceituações do campo científico, o científico, por sua vez, oferece subsídios para o último campo: o político (Capítulo IV). Para a investigação desse campo, serão tomados como referência trabalhos tanto de instituições governamentais, a exemplo do governo butanês (Centre for Buthan Studies, 2012), como de instituições que realizam pesquisas transculturais, a exemplo da OCDE e Gallup. Ainda, obras e artigos que discutam a pertinência da felicidade no âmbito político serão utilizadas como suporte.

A partir da investigação dos três campos: filosófico, científico e político, supõe-se ser possível encontrar o caráter comum entre as diversas *felicidades* e construir uma narrativa de sua ontologia (Capítulo V). Ao mesmo tempo, ter-se-á a base conceitual para responder parte da segunda pergunta (“Por que os recentes achados científicos, com

evidências de causalidades confiáveis, não têm sido capazes de aprofundar a compreensão do que é felicidade e não são indicadores de caminhos para se promover felicidade?”).

Segundo objetivo: evidenciar inconsistências na relação entre a definição de felicidade, seu fundamento teórico e os objetivos das principais pesquisas científicas sobre o tema

A análise do rigor e da complexidade conceitual das pesquisas científicas, em especial das realizadas pela Psicologia Positiva, visa responder a pergunta a partir de uma análise de inconsistências internas à construção teórico-metodológica. Essa análise será realizada a partir do contraste entre aquilo que se defende ser felicidade e a diferenciação de suas causas para poder promovê-la.

Visa-se, portanto, responder a segunda pergunta a partir de inconsistências ou limites estruturais das pesquisas sobre felicidade e assim aprofundar as existentes críticas internas ao próprio campo. Para tal, serão apontados limites e inconsistências entre os resultados almejados e a qualidade do objeto "felicidade" (sua ontologia).

Consideradas tanto a ontologia da felicidade como a análise das fragilidades e dos limites das atuais pesquisas em mãos, chega-se à terceira pergunta: como a felicidade pode ser estudada na Ciência ?

Terceiro objetivo: indicar método e objetivos próprios de a Ciência pesquisar felicidade de modo a contemplar a ontologia identificada e a preservar o rigor interno

A terceira pergunta abre espaço para o último e mais propositivo objetivo: o de delimitar uma forma de a Ciência, especialmente a comportamental, estudar o objeto "felicidade" de modo a respeitar a ontologia identificada (primeiro objetivo) e a superar algumas das inconsistências dos atuais estudos (segundo objetivo). Essa proposição exigirá um posicionamento do campo de estudo da felicidade que contemple o ecossistema

agregador entre as diferentes *felicidades* e favoreça, assim a inteligibilidade desse difuso campo de estudo. Tal reposicionamento será feito, sobretudo, a partir de teorias construcionistas sociais psicológicas, como a de Gergen (1985), e sociológicas, como a de Callon (2005)¹.

De todo modo, além de oferecer consistência para a delimitação da felicidade, a apresentação formal de outro pano de fundo teórico possibilitará o detalhamento das consequências da proposta aqui estabelecida para o estudo da felicidade: em que medida ela se diferencia de outras abordagens e complementa o campo tradicional da Ciência da Felicidade; quais os limites e as fragilidades da proposta apresentada; quais as oportunidades de pesquisa ainda não exploradas ou pouco exploradas; e quais as consequências para o uso político da felicidade a partir dessa proposta.

Conclui-se assim a apresentação dos três objetivos deste trabalho, que podem ser sintetizados em: (1) identificar a ontologia da felicidade; (2) identificar inconsistências entre conceito, objetivos e fundamentos nas pesquisas atuais sobre a felicidade; (3) apresentar uma forma de a Ciência investigar a felicidade de modo coerente e rigoroso.

Constitui-se um desafio pesquisar a felicidade, independentemente da perspectiva adotada. Por essa razão, aqui optou-se pela estratégia de percorrer três campos específicos que trataram (e ainda tratam) da felicidade: os campos filosófico, científico e político. Entende-se que esses três campos permitirão "cercar" o tema "felicidade" a fim de observar seus elementos comuns ou recorrentes. Cada um desses campos receberá um capítulo reservado à sua análise e às problemáticas decorrentes. No capítulo II, a seguir, serão apresentadas as questões relativas à Filosofia da Felicidade, que é base para o capítulo seguinte, o III, sobre a Ciência da Felicidade. Esta, por sua vez, é base para a inserção da felicidade no campo Político, que será pauta do capítulo IV. Ao mesmo tempo,

¹ Cabe ressaltar que os dois primeiros objetivos e, em especial, o primeiro deles, não poderiam ser cumpridos sem que houvesse um determinado ponto de vista investigativo. Ou seja, por mais que se busque uma neutralidade, não se é possível definir um objeto (ao modo que se busca, aqui, definir a ontologia da felicidade) ou apontar inconsistências sem se adotar um determinado paradigma. A escolha dos argumentos, referências textuais e perspectivas analíticas sempre evidenciam uma determinada postura científica e sua respectiva crença. Nesse sentido, ainda que parte da teoria construcionista social seja apresentada para que se cumpra o terceiro objetivo deste trabalho, ela permeará, de maneira informal e inevitável, todo o percurso do trabalho.

serão apresentadas questões teóricas relativas ao construcionismo social e a tese de que a felicidade é uma teoria especialmente performativa. Por fim, no capítulo V, serão apresentadas a caracterização da felicidade enquanto objeto de pesquisa e suas consequências político-sociais.

Capítulo II

A felicidade na Filosofia

Como analisado no capítulo anterior, a Grécia Antiga foi um local profícuo para o pensamento sobre a felicidade. Tal relevância provavelmente se operou pelo fato de que, na história do Ocidente, esse local foi o berço da separação reflexiva entre o que é considerado bom por natureza e o que é bom por convenção (Levine, 1997, p.103). No caso da felicidade, isso se apresenta na reflexão sobre o que os seres humanos poderiam ou deveriam fazer para alcançar a felicidade e que escapasse, ao menos um pouco, do determinismo dos deuses (Stock, 1908). Nesse sentido, o relato do diálogo entre Sólon e Croesus é um marco por retratar essa cisão.

A proposta deste capítulo não será reproduzir a progressão histórica da felicidade. Tal empreitada já foi realizada em trabalho anterior (Sewaybricker, 2012). Este capítulo visa compreender estruturalmente algumas das mais importantes propostas sobre a felicidade e encontrar seus conteúdos comuns. Para tal, é necessário realizar uma reflexão que confronte definições distintas e as analise de modo mais sistemático do que descritiva. Caso contrário, as páginas deste capítulo seriam intermináveis e se perderiam entre as diferentes propostas de felicidade, em que consiste, seus desafios e quem é capaz de alcançá-la.

Semelhante empreitada foi realizada por Nicholas White (2009), que generalizou o conceito. Para ele, felicidade trata de “uma avaliação todo-abrangente da vida” (2009, p.31), aproximando-se do que os pesquisadores atualmente chamam de “satisfação com a vida”, que consiste em uma avaliação racional. Tal proposta se opõe às propostas que tratam a felicidade como emoção passageira (geralmente relacionados com o prazer). Como primeira tentativa para oferecer contorno à felicidade, pode-se dar um passo para trás em relação a White e apontar que, antes de ser pontual ou todo-abrangente, a felicidade tratará de algo bom, um bem em relação à vida. Freud (2010) provavelmente concordaria com essa proposição quando escreve que os seres humanos mostram que a felicidade é o fim e a intenção de suas vidas.

Para a proposta de White, a felicidade tal como apresentada por Sólon mostra-se emblemática por levá-la às últimas consequências: para dizer se alguém é ou não feliz, deve-se avaliar toda a vida dessa pessoa, do nascimento até a morte. Essa seria a forma mais abrangente de se avaliar a vida. Contudo, como o próprio White (2009, p.13) aponta, esse é um dos modos de realizar essa avaliação e muitas outras formas foram apresentadas. Além disso, na prática, é questionável se essa avaliação pode ser mesmo “todo abrangente”: é possível considerar e avaliar toda a vida de uma só vez? É possível não ser influenciado pelo momento presente na hora de avaliar a vida? Para White, (2006) essa é uma empreitada impossível, já que as emoções presentes sempre interferirão na perspectiva adotada para se avaliar a vida. Assim, quais os critérios dessa avaliação e o que da vida será considerado nesta análise constituem as particularidades de cada autor.

Se White buscou encontrar aquilo que é comum aos conceitos de felicidade, Sewaybricker (2012) identificou dois elementos centrais para as diferenças entre aquilo que foi proposto por distintos autores. Diferenças significativas nas argumentações de pensadores ao longo da história parecem partir do entendimento de cada um sobre o que são ser humano e mundo. Estes são os dois elementos centrais. Na medida em que a felicidade parece tratar de algo positivo sobre a vida, seja como avaliação todo-abrangente ou pontual, parece inevitável que parta de reflexão sobre o que é a vida. E pensar sobre o que é a vida exige pensar sobre o que é ser humano: não é possível pensar sobre felicidade sem um determinado entendimento de Homem. Já o entendimento de mundo, conforme será exposto, tem força direcionadora naquilo que é o entendimento de Homem.

Se há diferença no entendimento de Homem como ser social ou como ser individual e no de mundo como ordenado ou desordenado, ela impacta na felicidade. Pode-se entender ainda que a ideia de Homem e mundo servem como base para aquilo que Guba (1990) apresentou como diferentes paradigmas. Certo entendimento sobre o que é o ser humano e o mundo que se habita configura eixo de raciocínio semelhante ao da definição de ontologia, epistemologia e metodologia.

Tem-se assim um ponto de consideração sobre aquilo que é comum (a "avaliação todo-abrangente da vida") e um sobre aquilo que é diferente ("entendimento de ser humano e mundo"). Ambos servirão como base para o aprofundamento dessa investigação da felicidade no campo filosófico. Primeiro será analisado o impacto das diferenças no entendimento de ser humano no conceito; em seguida, o impacto do entendimento de mundo.

A partir desses dois entendimentos, serão propostas três perspectivas de análise da felicidade para que se identifique elementos comuns e se dê contorno ao conceito: a perspectiva do utópico e divino; a perspectiva da impossibilidade da felicidade; a perspectiva da felicidade mensurável-empírica. Por fim, como resultado dessas análises, serão "levantadas" informações suficientes para indicação daqueles elementos mais gerais da felicidade. Vale adiantar que, nessa análise, a formulação de White será questionada e um novo entendimento será apresentado.

A diferença no entendimento de ser humano

Ainda na mesma Grécia Antiga de Heródoto, não é difícil encontrar correntes filosóficas que sirvam de ilustração para a tese de que diferentes entendimentos de ser humano produzem diferentes conceitos de felicidade. Para essa missão, Platão e Aristóteles, dois dos mais famosos filósofos do período, serão de grande auxílio.

As diferenças entre ambos os filósofos já foram por diversas vezes notadas e, inclusive, retratadas. No quadro *School of Athens* (1510-1511), o pintor renascentista Rafael representou uma das características centrais dessa diferença. Platão e Aristóteles são pintados lado a lado no centro do quadro como se estivessem a debater. Enquanto Platão olha para Aristóteles e aponta seu dedo indicador para os céus, o segundo, também olhando nos olhos de seu interlocutor, mantém sua mão aberta, com a palma voltada para o solo. Enquanto um indica que seu objetivo está acima, outro deixa claro que seu objetivo está firme em solo (McMahon, 2006, p.41-42).

Referir-se ao objetivo de cada filósofo é o mesmo que falar da própria *eudaimonia*, o *summum bonnum*, que é a aspiração do existir ou, em outras palavras, o viver de acordo com a potência do ser humano². Para ambos, é nesse objetivo que está a resposta sobre a melhor maneira possível de agir, dentro do que fosse característico do ser humano, para que se alcançasse a felicidade. Conforme Aristóteles escreve (de modo propositalmente vago, como será indicado adiante), felicidade consiste na “atividade da alma em concordância com a excelência ou, se houver mais de uma excelência, em conformidade com a melhor e mais completa excelência” (Aristóteles, EN, 1098a17-18).

Se tanto para Platão como para Aristóteles a *eudaimonia* consistia em viver de acordo com a potência do ser humano, consistia em viver de modo excelente, ambos precisavam apresentar aquilo que entendiam como ser humano. O início dessa apresentação é comum para os dois: em um sentido evolutivo, os Homens estariam “acima” dos animais, mas “abaixo” dos deuses; era preciso se aproximar dos deuses. Contudo, cada um dos filósofos apresentará particularidades na análise do que seria possível aos Homens desenvolver.

Para Platão, o resultado da comparação do Homem com os animais levou-o a concluir que a característica mais “evoluída” nos Homens era a razão. Era ela, também, que aproximava os Homens dos deuses, pois os deuses tinham completo domínio sobre a razão (White, 2009, p.19-22). Ao mesmo tempo, Platão identificou uma outra parcela do ser humano que era sim compartilhada com os animais e que vivia em conflito com a razão: os desejos e impulsos. É na articulação que Platão propôs entre o animal e o divino, em outras palavras, entre o biológico e o intelectual que estaria o problema e a solução para a existência potencialmente excelente do ser humano.

Diante desse contexto, a felicidade platônica, fazendo jus ao quadro de Raphael, consistia em ascender aos céus, ser igual aos deuses e se distanciar dos animais. Para que os Homens alcancem a perfeita articulação entre biológico e intelectual, que implica em

² É relevante notar que há dois sentidos na palavra "potência" que são relevantes para o debate na medida em que, como será apontado mais adiante, Platão se aproxima de um deles e Aristóteles de outro. Enquanto o primeiro tratará a potência humana como uma finalidade única, um ponto de chegada ("alcançar o pleno potencial"), o segundo tratará a potência do ponto de vista de um exercício constante que pode ser vivido em maior ou menor intensidade ("expressar a potência").

conhecer a Verdade, eles devem ser governados somente pela razão e evitar ao máximo as interferências das experiências sensíveis (Comte-Sponville, 2006b, p.72). Então, para Platão, felicidade significa viver guiado pela razão contemplando a Verdade do mundo.

Como se pode observar, há para Platão uma cisão entre o que é intelectual (razão) e o que está ligado ao corpo (desejos e emoções). Enquanto o intelectual tem a potencialidade de organizar o mundo, ordenar as ações e explicar os fatos, os desejos e as emoções são fontes de conflitos e, muitas vezes, levam a resultados desagradáveis. Quanto mais desejos forem almejados, maior a probabilidade de se contradizer e entrar em conflito consigo mesmo. Pode-se desejar, por exemplo, tomar um café da manhã saudável e equilibrado ao mesmo tempo em que se deseja um café da manhã saboroso e pouco saudável. Quanto maior o conflito, mais distante de viver seu pleno potencial (felicidade) o indivíduo estaria. (White, 2009, p.34).

Aristóteles, por outro lado, chega a uma conclusão quanto àquilo que era a potência humana. Para Aristóteles, o ser humano é formado por três categorias distintas: a vegetativa, que engloba a nutrição, a reprodução e o crescimento do organismo, sendo compartilhada com os vegetais e outros animais; a sensitiva, responsável pelas sensações, apetites e energia que movimenta a parte vegetativa, compartilhada com os outros animais; e a intelectual, categoria do Homem compartilhada com os deuses e que é responsável pelo pensamento racional (Aristóteles, EN, I 1097b35-1098a5).

Até aí Platão e Aristóteles se assemelham, pois Aristóteles, grosso modo, somente divide a categoria biológica de Platão em duas. Contudo, na análise da dinâmica entre essas “partes” humanas, Aristóteles mostra-se mais “pé no chão”, para remeter ao quadro de Raphael. Enquanto os animais não possuem a função intelectual, sendo controlados por sua parte sensitiva e tornando-se escravos de suas sensações, emoções e desejos, os deuses são puro intelecto, senhores absolutos daquilo que sentem e, portanto, não necessitam se movimentar (Aristóteles, EN, introdução p.X)³. O Homem, para Aristóteles,

³ Os deuses, nesse sentido platônico e aristotélico, seriam pura potência, do começo ao fim de sua existência, e consequentemente seriam felizes em toda sua possibilidade. Assim, provavelmente a felicidade não seria um tópico pertinente aos deuses, já que é dado de princípio em sua existência: o adjetivo “feliz” é necessário para que se seja considerado um deus. Se se é um deus, a felicidade já não é mais uma questão a ser respondida. Na mesma linha de raciocínio, a felicidade não é um problema para os animais, pois eles não

é compreendido entre os animais e os deuses. O Homem, entre a possibilidade de se entregar às categorias vegetativa e sensitiva ou controlá-las em absoluto através da categoria intelectual, não pode, pela própria condição humana, recorrer a nenhum dos extremos. Ele se encontra, portanto, lançado no mundo com a missão de tornar-se o mais divino que lhe for possível, sabendo que se tornar um deus é impossível. Ele está sujeito a controlar sua parcela sensitiva sem anulá-la, pois, caso o faça, perderá a energia que o movimenta – que é fundamental para quem está lançado no horizonte da *praxis* (Frateschi, 2008, p.3). Resta, portanto, aos seres humanos articular da melhor maneira possível o biológico e o intelectual; e nessa articulação está a resposta para a excelência referida por Aristóteles.

A alma se compõe de duas partes: uma traz em si mesma a razão; a outra não a traz em si, mas pode obedecer à razão. É nessas duas partes que residem, na nossa opinião, as virtudes que caracterizam o homem de bem. (Aristóteles, Política – citado em EN, introdução, p.IX)

Tal resultado obtido por Aristóteles o mantém cada vez mais distante da ideia platônica de perfeita subordinação do biológico ao intelectual, em que o segundo não é influenciado de forma alguma pelo primeiro. Ao indicar que é impossível alcançar o mesmo equilíbrio obtido por Deus, Aristóteles aceita que certos conflitos são intrínsecos, necessários e em alguns momentos bons para os Homens. Esse posicionamento é diametralmente oposto ao de Platão, que escreve: “O corpo é o túmulo da alma.” (Platão, 1985, p.24-27). Para Platão, era preciso, pouco a pouco, silenciar o corpo. O Homem deveria ser capaz de ordenar suas preferências sem a influência do momento presente, sem se deixar levar pelos apetites para que, assim, alcançasse a harmonia (White, 2009, p.36).

Na prática, a concepção de Platão o leva a defender um único e árduo caminho para a felicidade: a contemplação da Verdade por meio do aprimoramento da razão, uma atividade que Platão entendia ser puramente intelectual. Para se ter uma ideia da

têm a possibilidade de ascender para além das emoções, tão pouco têm a condição intelectual de se perguntarem sobre a felicidade. Eles simplesmente são o que são, sem nenhuma pretensão de ser outra coisa.

dificuldade em se atingir a felicidade, segundo o filósofo, somente uma pessoa que havia conhecido merecia o adjetivo de feliz: Sócrates. Por outro lado, em decorrência de aceitar os conflitos da alma, Aristóteles assumiu para si a multiplicidade de caminhos para a felicidade e, logo, a multiplicidade de boas ações. Conforme será apresentado mais adiante, considerar que diferentes ações podem promover felicidade é um dos principais pontos de partida das pesquisas contemporâneas sobre o tema, as quais buscam descobrir, pela empiria científica, as ações que contribuem para a felicidade. Tem-se, portanto, na proposta de Aristóteles, o "nascimento" das pesquisas contemporâneas que a ele se referem.

Diferentemente de Platão, para Aristóteles, a articulação entre a categoria biológica e a intelectual era dinâmica. Aristóteles entendia não ser possível conhecer a Verdade (absoluta) pela própria condição humana. Diferente da Verdade e passível de ser conhecida seria a verdade, ou aquilo que é considerado bom ou melhor. A verdade estava diretamente relacionada com a ética, sendo resultado constante da negociação entre os Homens. Assim, para Aristóteles, por não haver uma única Verdade, a verdade relativa indicaria um dinamismo daquilo que seria bom ou melhor; indicaria não haver um único e excelente modo de se viver a potência humana.

A preocupação aristotélica, conforme White (2009, p.110) traduz, seria mais em relação à ética do que em relação ao ideal harmônico, mais em relação à verdade enquanto construção semântica do que em relação a uma verdade absoluta (Aristóteles, *Metafísica*, 1006a28-1007a7). Por acreditar ser impossível apreender o mundo perfeito, a natureza e a Verdade, é na ética que se teria o direcionamento (transitório) para a boa ação. Esse raciocínio de Aristóteles acrescenta uma nova categoria para a articulação biológico-intelectual: o social, entendido como interdependência na definição da verdade. É o social que justifica o dinamismo da proposta de Aristóteles e o diferencia de Platão.

Retornando ao quadro de Raphael, ao apontar para cima, Platão indica defender uma filosofia idealista que aproximaria as pessoas dos deuses. Por outro lado, ao se preocupar com as questões terrenas, Aristóteles trata de apontar à impossibilidade de ser igual aos deuses e de relativizar as rígidas concepções platônicas. Ao relativizar, sobretudo

a *eudaimonia*, Aristóteles possibilita analisar a vida coletiva diferentemente. Enquanto para Platão a *eudaimonia* consiste no exercício contemplativo, para Aristóteles era necessário conciliá-lo com o exercício prático (Gazoni, 2012). Esse raciocínio leva Aristóteles a afirmar que é natural (e desejável) que o Homem seja um animal político (*zoon politikón*): “Nós entendemos por autossuficiente não aquela existência vivida num isolamento de si, nem uma vida de solidão, (...) uma vez que o Humano está destinado, pela sua natureza, a existir em comunhão com os outros.” (Aristóteles, EN I, 7, 1097b8-11).

É essa articulação distinta entre biológico e intelectual (com acréscimo do social no caso de Aristóteles) que leva os filósofos a se diferenciarem naquilo que entendem ser a excelência do viver e no que consiste a potência do ser humano: como um fim, único e definitivo, ou como um meio, exercício contínuo e imperfeito.

Conforme apresentado, o diferente entendimento de ser humano, seu potencial e sua potência, leva a propostas de felicidade que enfatizam aspectos distintos e, conseqüentemente, podem influenciar pessoas a viverem suas vidas de modos particulares. Ainda que não esteja claro o suficiente aquilo que seja felicidade, nesse capítulo, pode-se analisar dois critérios centrais para o tema: a harmonia e a maximização de potencialidades.

Para a seção seguinte, levanta-se a pergunta: qual o impacto do entendimento de mundo para a construção do conceito de felicidade? De que modo ele pode interferir na construção do conceito?

As diferenças no entendimento de mundo

Ainda na Grécia Antiga, encontramos inúmeras correntes filosóficas e amostras de *felicidades* ou *eudaimonias* distintas: Demócrito e seu pioneirismo na construção de uma ética eudaimonista, o desenvolvimento profundo realizado por Aristóteles, a reinterpretação da *eudaimonia* de Platão pelos neo-platônicos, a proposta dos estóicos e

a *eudaimonia* de Epicuro que se mesclava com o adjetivo *makarios* (Lauriola, 2006; Gavertsson, s/d).

Quando comparamos as *felicidades* dessa grande amostra, podemos notar que há elementos por trás desse conceito que fertilizam variações do que seria “viver de acordo com o potencial humano” ou “avaliar a vida de forma todo-abrangente”. Já vimos, com Platão e Aristóteles, que o entendimento de ser humano é uma dessas variações. Podemos ir além e identificar outra variável igualmente relevante: o mundo no qual se vive.

Diferentemente da variável “Homem”, a variável “mundo” oferece uma particularidade: ela influencia a felicidade em dois sentidos distintos, pela influência do mundo em si (ou o contexto sócio-histórico ao qual o proponente pertence) e pelo entendimento teórico de mundo.

Se avançarmos um pouco na cronologia (em comparação com Platão e Aristóteles), chegamos ao fim do período helenístico, em meados do século IV a.C. Esse foi um período de intensa mudança: passou-se do apogeu da civilização grega, vivido por Platão e Aristóteles, para um momento de conflitos que direcionaram sensivelmente a produção filosófica (White, 2009; Epicuro, 2005). Essa decadência da sociedade grega antiga foi decorrente, principalmente, da derrota em 338 a.C. para o exército macedônico de Alexandre, o Grande.

O historiador John Stock (1908, p.5), referindo-se a essa mudança social, aponta para a transformação central nos objetivos de proeminentes filósofos:

[They were child] of an age in which the free city had given way to monarchies, and personal had taken the place of corporate life. The question of happiness is no longer, as with Aristotle, and still more with Plato, one for the state, but for the individual.

Conforme apresentado por Sewaybricker (2012), o contexto de produção da felicidade oferece contornos ao conceito. Enquanto Platão e Aristóteles conviviam com a ode à vida pública e política, os filósofos pós-helenísticos não tinham semelhante referência. Consequentemente, enquanto os primeiros entendiam essa atividade humana

como um exercício central para a felicidade, os segundos trataram de preterir essa atividade. Pode-se acrescentar ainda que os filósofos do período de declínio grego tinham a amostra do insucesso de seus antecessores em garantir a longevidade da “boa política”.

Poder-se-ia arriscar que um conceito de felicidade que não pareça possível ou não se relacione com o contexto em que se viva dificilmente será considerado e, assim, outra compreensão de felicidade será proposta. É o caso, por exemplo, daquilo que Zenôn de Cítia (347 a.C.), pai do estoicismo, e Epicuro (341 a.C.) propuseram para o período caótico em que viviam. Quem consideraria, por exemplo, um conceito de felicidade que se sustente em indivíduos sociáveis e altruístas quando ao seu redor impera o caos e a barbárie? É importante que a fundamentação do conceito de felicidade seja verificável, em um nível mínimo, no mundo real (Comte-Sponville, 2006a, p.24).

Conforme já referido, não é apenas o contexto concreto que interfere naquilo que fará parte do “potencial” humano. É também a construção teórica de mundo que interferirá na felicidade. Para este caso, Zenôn de Cítia e Epicuro servirão, aqui, de ilustração. Ambos foram contemporâneos na Grécia Antiga e compartilhavam de semelhante individualismo e objetivo da filosofia: a liberdade. Ao mesmo tempo, a fundamentação teórica de mundo para ambos era muito distinta: Zenôn acreditava que o mundo era um todo harmonioso, Epicuro acreditava que o mundo era desordenado.

Enquanto defensor da harmonia da natureza, Zenôn, considerado o pai do estoicismo, era um apoiador de um platonismo adaptado. Dentro do pensamento estóico, a ideia de harmonia manteve-se como central para a felicidade. Para esta corrente filosófica, o mundo seria organizado pela providência divina, a qual seguiria uma certa razão chamada de *logos* (Stock, 1908, p.55). O melhor que os homens poderiam fazer é desenvolver-se de modo a captar esse *logos* e, assim, compreender qual deveria ser a direção de seu desenvolvimento até a felicidade. Mas captar essa harmonia não se tratava de uma tarefa fácil.

O raciocínio de Zenôn de Cítia é semelhante ao de Platão e Aristóteles. Ao estado vegetativo das plantas, os animais adicionaram os sentidos e o impulso. Por esse motivo, estava de acordo com a natureza dos animais “obedecer” a estas sensações e impulsos.

Contudo, o Homem supra-adicionou a razão a estas faculdades: “(...) *when [man] became conscious of himself as a rational being, it was in accordance with his nature to let all his impulses be shaped by this new and master hand.*” (Stock, 1908, p.40). A maneira com que Zênon articula a categoria biológica e intelectual é semelhante à de Platão e, por isso, não é inovadora: a natureza do ser humano é desenvolver sua razão.

Viver orientado pela razão possibilitaria compreender a harmonia do mundo e, como consequência, viver de forma harmônica com o *logos*. Para os estóicos, a razão era causa obrigatória para a felicidade e somente ela parecia garantir uma consistência entre pensamento e ação, entre causa e consequência. Qualquer influência das emoções romperia a consistência dos atos. Logo, uma vida permeada por emoções impediria ao indivíduo concretizar seu potencial.

De resto, conforme pensam todos os estóicos, em comum senso, concordo com a natureza. A sabedoria consiste em não se desviar dela e em se regular segundo suas leis e seus exemplos. (Sêneca, 2009, p.9)

Para os estóicos, essa relação que levava à felicidade podia ser expressa de diversas formas: ser feliz equivaleria a ser virtuoso; ser virtuoso era ser orientado pela razão; ser racional significava dominar as emoções e não deixá-las guiar as ações; desenvolver o potencial humano era obedecer à lógica divina. A virtude, em nada se diferenciava da ação racional em acordo com o *logos*. “Aquele que possuísse a virtude teria tudo”, pelo menos era nisso que os estóicos acreditavam (Sêneca, 2009, p.48-49).

Os reflexos do diferente contexto socio-histórico ficam patentes na filosofia estóica na medida em que o sábio, que era aquele que representava a vida feliz, era retratado. Tal retrato em muito se diferenciava do retrato do sábio platônico e do aristotélico, envolvidos com a política. Para o estoicismo, ao se tornarem sábios, ou seja, viver seguindo a razão e compreendendo o *logos*, as pessoas evitariam frustrações e garantiriam uma constância condizente com a natureza harmônica. Conforme Sêneca (2009, p.5-21) escreve: “O homem incorruptível deve ser superior às coisas externas e admirar apenas a si mesmo”. O sábio compreende plenamente a ordem do *logos* e

percebe que o que acontece nele é necessidade da sua estrutura intrínseca (White, 2009, p.118).

É no momento em que o ser humano compreende a ordem da natureza e se torna um sábio que Zenôn chega à ideia de autossuficiência, tão importante para o caos em que vive. O sábio sabe aquilo que está sob seu controle e aquilo sobre o que não tem poder (Comte-Sponville, 2006a, p.32). Conforme Sêneca diz em carta para Lucílio: “Quando você tiver desaprendido o hábito de esperar, eu lhe ensinarei a querer” (citado em Comte-Sponville, 2006a, p.34). Esperar implicaria em depender de outros ou da sorte; querer, por outro lado, dependeria apenas de si mesmo.

O estóico Cícero, mais adiante no tempo, retrata bem essa independência do ser humano: o sábio deveria ser capaz de sair de uma cidade em chamas, erguer-se dos escombros e, ao perceber que sua família havia morrido, dizer que nada havia perdido. Ao subordinar a categoria biológica à categoria intelectual, a vida deixaria de estar à mercê da sorte e exposta ao acaso (Stock, 1908, p. 68).

Para Epicuro, diferente de Zenôn, não há uma harmonia por trás do aparente caos do mundo. Acreditava-se, ao contrário, que o mundo seria o próprio caos, desordenado, formado por átomos em movimento. Em um mundo formado por átomos em movimento, o próprio ser humano não poderia ser diferente. Para o epicurismo não passaríamos de um apanhado de átomos, nos quais o “eu” seria apenas um efeito da estrutura. O pensamento e as sensações seriam consequências dos movimentos dos átomos. Não só o mundo, mas também o indivíduo estava despido de uma ordem lógica (Comte-Sponville, 2006b, p.45).

Nesse sentido, as escolhas pessoais não passariam do efeito da sequência histórica de satisfações e de não satisfações daquilo que o movimento dos átomos nos indica (Comte-Sponville, 2006b, p.63-65; McMahon, 2006, p.54). E à satisfação dessas indicações, desse movimento natural do ser humano, se dá o nome de prazer. Esse prazer possuiria um aspecto positivo, ou seja, obter prazeres para viver da melhor forma possível, e um aspecto negativo, ou seja, evitar desprazeres para viver o mais possível (Comte-Sponville, 2006b, p.46).

Em um mundo despido de ordem, o único referencial realmente relevante para Epicuro era o prazer. Uma vez que não há ordem, *logos* ou harmonia, o único referencial suficientemente consistente é aquele que o corpo indica: o prazer. Num mundo sem a ordem divina, a moral e a ética estariam submetidas tão somente ao indivíduo, logo, submetidas ao prazer. Somente o prazer poderia construir um conceito de felicidade: o prazer é a medida para determinar o bem (Epicuro, 1993, p.65).

No entanto, Epicuro não defendia uma vida inconsequente em busca de prazeres, já que estes podem levar a sofrimentos. Para ele, o Homem detinha a razão como um trunfo que lhe permitia viver melhor ao gerir os prazeres de melhor forma. A razão permitiria potencializar aquilo que o Homem mais deseja já que todo prazer é um bem, mas nem todos levam a boas consequências. Epicuro (1993, p.64) escreve que alguns desejos podem proporcionar prazeres momentâneos, mas futuros desprazeres; da mesma forma, certos desejos podem gerar sofrimentos momentâneos, mas futuros prazeres. Por esse motivo a razão era crucial para a felicidade, embora não fosse o fundamento de sua filosofia.

Assim, aprofundando sua análise dos desejos, Epicuro os classifica em três categorias: certos desejos são naturais e necessários, outros são naturais sem serem necessários, outros ainda não são naturais (Epicuro, 1993, p.65). Quanto à última categoria, dos desejos não naturais (como o desejo por poder), deve-se evitá-los ao máximo, pois levarão à irremediável insatisfação e ao consequente sofrimento. Já a segunda categoria, dos desejos naturais que não são necessários, não precisa ser anulada. Deve-se apenas cuidar para deles não se torne escravo. Nessa categoria se encontram os desejos sexuais, estéticos e gastronômicos. Sobram, portanto, os desejos naturais e necessários, os quais devem ser satisfeitos, pois dizem respeito à sobrevivência, à felicidade ou ao bem-estar da alma.

Diferentemente de um hedonismo desvairado, a estratégia de Epicuro é semelhante à de Zenão: é necessário compreender a si mesmo e desejar somente o que está ao seu alcance. A estratégia é gozar o máximo possível do mínimo possível de prazeres (Comte-Sponville, 2006a, p. 25). Somente com o conhecimento adequado torna-

se possível alcançar tanto a apônia (ausência de dor carnal) como a ataraxia (repouso do espírito) (McMahon, 2006, p.56).

Quanto ao objetivo final do epicurismo, ele se assemelha ao do estoicismo. Epicuro buscava libertar o indivíduo das garras da deusa Fortuna. Ao defender um mundo caótico no qual o único referencial confiável e estável é o corpo. Estava ao alcance de cada um se conhecer e regular seus próprios desejos. Como disse Lucrécio, filósofo romano epicurista: *"I have anticipated you, Fortune, and have barred your means of entry. Neither to you or to any other circumstances shall we hand ourselves over as captive."* (citado em McMahon, 2006, p.53).

Além de Zenão de Cítia e Epicuro, pode-se exemplificar a influência do contexto socio-histórico no papel que a filosofia de Thomas Hobbes, teve na Itália. Em meados do século XV a Itália passou por um período que em muito lembra o declínio da civilização grega. Após a prosperidade das atividades comerciais expansionistas, o modelo social, político e econômico da Itália foi abalado por guerras entre suas cidades, pela conquista de colônias por parte dos vizinhos europeus e pela consequente diminuição de mercado. Foi nesse contexto que a filosofia de Hobbes ganhou proeminência (Bruni & Zamagni, 2010, p.52-53).

Hobbes, da mesma forma que Zenão e Epicuro, se opunha ao aristotelismo (central para o pensamento do período) e afirmava que o ser humano era independente e egoísta (diametralmente em oposição às ideias aristotélicas). Mais uma vez, a antropologia subjacente à teoria de Hobbes parecia estar mais em sintonia com as barbáries do período do que com o otimismo e a reciprocidade de Aristóteles (Levine, 1997, p.138). Hobbes defendeu a ideia de um indivíduo em perpétuo movimento por poder. Contudo, se fosse alimentado irrestritamente, tal desejo impossibilitaria a associação entre Homens, fazendo com que cada indivíduo ficasse mais isolado, vulnerável e propenso à morte. Assim, um outro desejo contrabalancearia tal sede por poder: o de evitar a morte. Ambos os desejos, embora quase sempre conflitantes, permitiriam ao ser humano organizar-se em sociedade, mesmo que contra sua vontade mais profunda (Levine, 1997, p.120). Para Hobbes, somente pelo interesse pessoal os

Homens se aliavam, não por uma propensão natural. Essa é uma oposição a Aristóteles que Hobbes fez questão de deixar bem clara. Hobbes afirmou que a compreensão aristotélica de Homem como animal político é completamente falsa, estando muito distante do que poderia ser observado na realidade (Hobbes, 2002 apud Bruni & Zamagni, 2010, p.60).

Tanto na produção das obras, como as de Zenão e Epicuro, como na permeabilidade da teoria, como a de Hobbes, pode-se notar a influência do contexto no entendimento de felicidade. Quando se compara os filósofos citados a Platão e Aristóteles, há uma distinta construção teórica dos primeiros sobre o mundo em que vivem, que influencia decisivamente suas filosofias e lhe proporciona rumos tão distintos quanto o materialismo e a harmonia. Inevitavelmente suas propostas de felicidade também seguem caminhos distintos. Podemos entender, assim, que aquilo que se propõe como "felicidade" está intrinsecamente relacionado ao mundo que se habita.

Se no processo de construção do conceito é possível identificar elementos comuns, como o entendimento de Homem e mundo, no conteúdo do conceito parece difícil escapar da pluralidade (ainda que se busque, na grande parte dos casos, conceitos de felicidade universais). A própria felicidade e aquilo que a causa por vezes se misturam como parte do conceito. Para Epicuro, a felicidade é a própria prazer que se sente ou a consequência de certa quantidade e qualidade de prazeres? Para Platão, Sócrates foi feliz por conhecer a Verdade ou pela vida que levou em consequência de conhecer a Verdade?

Independentemente dos argumentos e exemplos utilizados, os filósofos parecem mais contribuir para a variabilidade do conceito do que para sua unidade. A felicidade se mantém elusiva - na direção aparentemente inversa da dos propósitos desse trabalho. Portanto, como estratégia de oferecer "contornos" à felicidade, serão percorridas três manifestações consideravelmente distintas do tema na filosofia: a felicidade enquanto utopia, enquanto impossibilidade de realização e enquanto objeto empírico. Analisando manifestações tão distintas, entende-se ser possível delimitar seu perímetro.

O utópico e o divino

Foi mostrado o quanto o contexto sócio-histórico e a compreensão de mundo interferem na construção do conceito de felicidade. Aquilo que é apresentado como potencialidade dos seres humanos está relacionado com aquilo que é possível ser realizado ou aquilo que é desejável em determinado contexto; aquilo que qualifica os critérios da avaliação todo-abrangente da vida também tem no contexto um importante elemento regulador.

Mas deve-se indicar também que o próprio contexto pode levar filósofos e pensadores a proporem conceitos de felicidade distantes da realidade presente (ou do comum), seja por levarem certas características humanas a extremos, tal como Platão propôs com a razão (que o levou a afirmar que poderíamos nos igualar aos deuses), seja por idealizarem outros “mundos” em suas fundamentações, a exemplo de Santo Agostinho e sua felicidade da pós-vida.

Essas *felicidades* “utópicas” possuem uma relevância especial na história da felicidade, pois alargam suas possibilidades ao transformarem-na em um projeto sempre em andamento; ao colocarem a ênfase da felicidade no futuro. Aristóteles também é um exemplo disso. Para o filósofo, a felicidade seria sempre um projeto de desenvolvimento das próprias potencialidades em direção à vida excelente, mas sem nunca se chegar inteiramente lá. Pelo fato de os seres humanos não serem nem perfeitos como os deuses nem passivos como os animais, sempre haveriam novas potencialidades a serem desenvolvidas.

Conforme cunhado por Thomas Morus (2003), “utopia” representa a junção das palavras “u” e “topos”. “Topos” significa “lugar” enquanto que “u” pode significar tanto “não” quanto “bom” (caso seja compreendido como contração do mesmo “eu” de *eudaimonia*). Conforme Quarta (2006, p.35) e Falcon (2005, p.165) analisam, essa ambivalência do significado de “utopia” era muito bem conhecida por Morus e deve ter sido, inclusive, critério para escolha do nome do país (ao invés de *nusquema*, *outopia* ou *eutopia*, que seriam termos unidimensionais). Tomando essa análise como uma tradução

válida do pensamento de Morus, o país Utopia representa ao mesmo tempo o lugar que não existe (o não lugar) e o lugar que é feliz (o bom lugar); Utopia representa, portanto, um projeto de felicidade. Sendo um projeto, Utopia trata de uma felicidade não vivida e que está em um espectro entre a análise do ser humano e de seu potencial (daquilo que ele pode se tornar, tal qual Platão fez), ainda que o ponto de "chegada" possa ser completamente desgarrada da realidade. De qualquer modo, a felicidade ganha o contorno de algo que não está no presente, mas no futuro; algo a ser desenvolvido com base nas potencialidades humanas, mas construído a partir de referências do presente: da compreensão de homem e mundo.

Para a missão de encontrar um conceito generalizador da felicidade, esse "alargamento" promovido pela utopia se mostra um grande desafio: quando se trata de uma fantasia e quando se trata de deduções factíveis das potencialidades humanas? Quais os limites de tempo e espaço para a avaliação todo-abrangente se ela passa a incluir a pós-vida? Como considerar, em uma mesma ontologia, *felicidades* utópicas, "eutópicas" e factíveis? Mais ainda, ao tratar a felicidade como um projeto, resta a dúvida quanto à sua natureza: seria ela o próprio projeto, vivida durante sua execução, ou apenas o seu resultado? Na filosofia de Aristóteles não é tão claro se a participação política, por exemplo, é a própria felicidade ou se é causa da felicidade. A partir do que o filósofo patrístico Santo Agostinho escreveu sobre felicidade, pode-se iluminar algumas dessas questões e avançar na busca por uma generalização dentro do entendimento geral de felicidade enquanto utopia.

Santo Agostinho viveu sua vida em um período em que a civilização romana detinha grande poder e prosperidade. Nessa época eram muito comuns festas e celebrações dedicadas aos prazeres de diferentes tipos (McMahon, 2006, p.96). Inclusive, o poder e a prosperidade dos romanos eram comumente simbolizados pela palavra *felicitas* e pela figura de um pênis. Por mais estranha que essa associação possa parecer, segundo resgate etimológico realizado por David L. Thurmond (1992, p.57-58), o entendimento dos romanos para o radical de *felicitas*, *felix*, era fertilidade e não sorte, fortuna ou sucesso.

Nesse contexto, não é estranho imaginar o porquê Santo Agostinho tenha questionado a felicidade corrente e proposto um conceito que fosse além: a beatitude.

If the pagan books and rites are true, and Felicity is a goddess, why is it not established that she alone should be worshiped, since she could confer all blessings and, in this economical fashion, bring a man to happiness? (Santo Agostinho, 1984, p.161)

O objetivo de Santo Agostinho era construir outra felicidade que refletisse os ideais da Igreja e seus valores centrais, muito distantes das práticas cotidianas do povo romano. Ainda que o filósofo tenha rompido com o mundo real e se dirigido ao divino, sua argumentação manteve-se semelhante à dos filósofos anteriormente mencionados, fundamentando-se na análise do ser humano que estava ali ao seu alcance (terreno).

Santo Agostinho faz a análise do ser humano sobretudo em seu livro “De Líbero Arbítrio” (II.3.7). Ali, ele realiza o seguinte raciocínio: é necessário para certa pessoa que ela mesma exista, pois, até mesmo para se enganar, tal pessoa necessitaria existir. Essa primeira premissa (“eu existo”) leva necessariamente a uma segunda, “eu vivo”. Esta, por sua vez, leva à uma terceira, “eu entendo”. Se a pessoa existe, ela está viva. Se ela sabe que está viva, ela entende.

À última categoria, o “entender”, Santo Agostinho propõe certa hierarquia. A parte mais básica do entender são os sentidos exteriores (olfato, tato, visão, audição e paladar) e a parte mais evoluída são os sentidos interiores (intelecto). Os sentidos interiores permitem dar significado ao que é percebido pelos sentidos exteriores, sendo responsabilidade do Homem aperfeiçoar essa parte superior para abandonar seu estado animalesco. Essa análise em muito se assemelha ao raciocínio de Platão e Aristóteles em relação à articulação das categorias biológica e intelectual. Contudo, apesar de Santo Agostinho também acreditar na existência de uma terceira categoria, divina, acima do “entender”, a análise de suas consequências mostra-se consideravelmente distinta da dos filósofos gregos.

Para Santo Agostinho, a categoria divina submetia a razão dentro de suas especificidades e lhe impunha limites. Por ser superior à razão, essa categoria não poderia

ser apreendida; ela submetia os Homens e os impedia de compreenderem a Verdade. Em suma, essa verdade imutável, inalcançável pelo Homem, só poderia ser obra de Deus e só poderia ser imaginada ou sentida (Oliveira, 2010, p.81-82). De fato, essa terceira categoria era o próprio Deus: Ele só poderia ser compreendido pela fé, ainda que imperfeitamente; Ele só poderia ser vivido pelo amor, ainda que muito distante da vida junto de Deus.

É através da própria ideia de uma verdade superior que Santo Agostinho irá definir seu conceito de beatitude, que lembrará um tanto a *eudaimonia* de Platão. Se há uma verdade superior, o potencial dos Homens estará relacionado com a vida segundo essa Verdade. Não compreender essa “ordem superior” leva os Homens a se perderem em seus caminhos, a confundirem aquilo que deve ser valorizado e adorarem a deusa *Felicity* (De Doctrina Christiana, I.3.3). Por outro lado, viver segundo essa Verdade equivale a plenitude de estar junto de Deus; é a satisfação de todos os desejos (Confessiones, IV.9.14).

“Para Santo Agostinho, o ser humano só pode ser [verdadeiramente] feliz se ele possui o que deseja. Todavia não adianta possuir o que se deseja se [o que se deseja] não for um bem. Assim, não é qualquer coisa que pode dar ao ser humano a vida [verdadeiramente] feliz, é preciso que seja um bem e um bem imutável, pois, caso contrário, estaria fundamentando a felicidade em algo passageiro. Ora, o único bem imutável é Deus. Portanto, só é [verdadeiramente] feliz quem possui e conhece a Deus. (Gracioso, 2010, p.35)

A beatitude ou a verdadeira felicidade, em poucas palavras, equivaleria a não faltar coisa alguma. Em um mundo entendido como lugar no qual o ser humano está cercado de sofrimento, pagando pelo pecado de Adão e Eva, e impossibilitado de entender a Verdade, Santo Agostinho não concebia ser possível a vida “completa”. A plenitude só poderia ser alcançada quando se estivesse diante da Verdade, na pós-vida, junto de Deus (McMahon, 2006, p.100). Em outros termos, pode-se entender que estar junto de Deus seria como o país Utopia: a conclusão do projeto da felicidade; aonde o ser humano finaliza o percurso de desenvolver suas potencialidades.

Por mais que sua beatitude só faça sentido na pós-vida, o mesmo raciocínio de Santo Agostinho lhe possibilita apresentar suas ideias sobre o *summum bonnum* em vida,

ou o que poderíamos chamar de “felicidade terrena”, ou, em outras palavras, o que seria a felicidade enquanto o próprio projeto. Para o filósofo, o melhor que poderia ser feito era um misto de exercício reflexivo e meditativo. Era preciso “entender” da melhor forma possível o funcionamento do Homem e “sentir” da melhor forma possível a Verdade. Essa combinação permitiria ao indivíduo compreender seu potencial, eliminar seus vícios e ascender da forma excelente à plenitude de se estar com Deus, que é a vida após a morte (Brown, 2005, p.50-52).

Ainda, Santo Agostinho propõe que um dos resultados desse exercício em vida será a percepção da importância do Amor. Ou seja, na prática, a vida deveria se pautar no amar, pois amar seria algo com fim em si mesmo, o que, de certo modo, conferiria a esta ação o título de *summum bonnum*. Na vida terrena ideal, portanto, dever-se-ia amar o máximo possível, pelo simples fato de as coisas serem amáveis; pelo simples fato de conterem Deus dentro delas (*De Doctrina Christiana*, I.29.30). Quanto mais se desenvolver a potência de amar (que só será inteiramente desenvolvida na pós-vida), mais “feliz” se será em vida.

Se a realização da beatitude, para Santo Agostinho, está claramente no futuro, no momento em que se deixa de viver, a felicidade terrena também tem o futuro como seu principal eixo. A fé em Deus e o consequente exercício do amor só são possíveis por se ter como orientação a realização da beatitude no futuro. Ou seja, mesmo quando se pensa na felicidade como a execução do projeto e não o seu fim ainda assim se tem o futuro como orientação. O projeto da felicidade, nessa perspectiva, nunca pode ser concluído (em vida). Sempre há mais oportunidade para se desenvolver e se tornar mais potente. Consequentemente, só se encerra o projeto da felicidade quando se morre: no mesmo instante em que se morre, deixa de haver potenciais a serem desenvolvidos e se alcança a beatitude junto de Deus. Santo Agostinho provavelmente concordaria com Heidegger (2007) de que o ser humano, enquanto vivo, é sempre um “vir a ser”.

As utopias da felicidade, sejam elas possíveis ou não, se fazem relevantes por tratarem justamente de um projeto e, por isso, transcenderem o presente. Quando se realiza, tal como a beatitude, a felicidade utópica deixa de ser relevante, pois todas as

potencialidades terão sido cumpridas. Na medida em que não há mais projeto, não haveria mais a necessidade de se pensar sobre a felicidade. Essa ênfase na projeção futura é consideravelmente distinta de se enfatizar as sensações (como os prazeres) presentes na felicidade

É possível pensar, portanto, que a felicidade do momento presente está distante do discurso agostiniano e, conseqüentemente, utópico da felicidade. Como Aristóteles apresenta, é justamente pelo fato de o ser humano estar entre os deuses e os animais que a felicidade se torna uma questão pertinente. Ambos, animais e deuses, vivem a felicidade (ou podem vivê-la) no momento presente: não há um projeto em curso, não há potencialidades que não tenham sido alcançadas; a forma “excelente” de se viver já está determinada para os animais e os deuses em seu princípio. Eles simplesmente são o que são e não um “vir-a-ser”, que é justamente um projeto do existir.

Por outro lado, pode-se indagar qual a implicação da ideia de felicidade enquanto projeto futuro para aquilo que propuseram os filósofos da desesperança, como Epicuro e Zenôn. Estes defenderam que a felicidade trataria justamente de se deixar de ter esperança, vivendo-se o máximo possível no presente. Conforme Comte-Sponville (2001) apresenta, nesse caso, rejeita-se a espera passiva por algo e valoriza-se o “querer”. Pode-se questionar, porém, que não necessariamente a “desesperança” desses filósofos visa à anulação da “esperança” em seu sentido mais amplo, pois sempre se quererá, no presente, que algo aconteça no futuro; o querer também é um projeto futuro.

Assim, o querer poderia ser entendido como um pedaço da esperança; como algo que se espera que aconteça e que se tem maior controle. Ou seja, não é de qualquer forma que a esperança servirá à felicidade, mas aquela que se relaciona com o querer, aquela que leva à realização de potencialidades. A espera(nça) passiva de que algo aconteça no futuro não seria um projeto do ser humano.

Assim, entendendo o querer como um pedaço da esperança permite incluir até mesmo os filósofos da “desesperança” no grupo daqueles que propuseram a felicidade como uma utopia: a felicidade seria o projeto de desenvolvimento contínuo da capacidade de querer ou esperar apenas aquelas coisas que dependam o máximo possível de si, pois

sempre se pode querer "melhor". Até mesmo se forem entendidos como defensores do presenteísmo, os filósofos da “desesperança” também seriam utópicos na medida em que o presente desconectado do futuro não faz parte do horizonte dos seres humanos, mas dos animais e dos deuses. Somente estes últimos, por não possuírem potencialidades, são capazes de se desconectar do futuro. Já o ser humano deve lidar com a inevitável condição de refletir sobre eventos passados e imaginar futuros (que podem ser ideias sem forma clara ou projetos determinados).

De um modo geral, ao se tratar a felicidade como uma utopia assume-se necessariamente dois pontos no tempo: o presente e o futuro; o que se é e o que se acha que se pode ser. Tal tratativa se assemelha sobremaneira com o que Cabrol et al. (2010) apresentam a partir da interpretação da psicanálise freudiana⁴. Esses autores, central para a felicidade é o conceito de Ideal de Ego, que, Chasseguet-Smirgel (1984) define como sendo a imagem do “eu” perfeito que o indivíduo deve aspirar, relacionável com a excelência recorrentemente tratada por Aristóteles. Curiosamente, esse conceito apresenta a mesma ambiguidade que a utopia de Thomas Morus. O Ideal de Ego pode ser tanto um projeto factível no qual o indivíduo se lança quanto um projeto impossível. A proximidade do Ideal de Ego significa proximidade da felicidade. Mas esse projeto nunca estará plenamente realizado⁵, pois sempre haverá espaço para se almejar ser mais. Além disso, a relação sempre imprevisível com o mundo e as pessoas tratará de apresentar ao indivíduo contingências e, conseqüentemente, a necessidade de novas “imagens do eu”. Para se ser feliz, portanto, há dois caminhos não excludentes: se tornar mais do que se é em direção ao Ideal de Ego e reduzir a pretensão daquilo que se tem como ideal para si.

O conceito de Ideal de Ego traz um novo e importante elemento para a discussão da felicidade de Santo Agostinho. Ao apresentarem sua análise da teoria freudiana, Cabrol et al. (2010) acrescentam a variável "social" como mediadora. Se para Santo Agostinho a

⁴ A felicidade que será apresentada, ainda que seja proposta a partir daquilo que Freud escreveu, não trata da felicidade para o próprio Freud. Esta será analisada na seção subsequente.

⁵ Aqui há um entendimento distinto entre o posicionamento de Freud e a interpretação aqui apresentado. Conforme será destacado mais adiante, Freud entende que o fato de ser um projeto que nunca será concluído possibilita-o afirmar que a felicidade é impossível. A justificativa para tal questão e sua relação com o Ideal de Ego serão tratadas no próximo capítulo.

felicidade trata da articulação entre aquilo que já é dado no princípio da vida (que para Santo Agostinho inclui, além do orgânico, o divino) e o intelectual, não há um dinamismo em relação ao lugar que se deve chegar: aquilo que é felicidade já está definido; o lugar (impossível ou possível) a se chegar já está definido, bem como o caminho para se chegar lá. Já tratar do conceito de Ideal de Ego implica em dizer que a relação entre o orgânico/divino e o intelectual é mediada pelo social: a relação com os pais, a família, o trabalho etc., estará sempre se transformando e exigindo novas imagens do "ideal de eu". O ponto de chegada do projeto da felicidade será, portanto, dinâmico, fazendo desta um objeto indefinido. Esse dinamismo é semelhante ao que Aristóteles acrescentou à felicidade na medida em que tratou o ser humano como um ser social.

Ainda que de um modo geral seja comum encontrar a perspectiva futura nos conceitos de felicidade, a questão sobre a felicidade ser o fim ou o meio, a conclusão do projeto ou sua execução, o desenvolvimento de todos ou alguns potenciais, parece não ter resposta clara, pois dependerá das diferenças entre cada autor. Santo Agostinho valorizou, por suas crenças religiosas, o fim; Epicuro e Aristóteles valorizaram o meio.

Portanto, o nome "felicidade" pode ser dado a diferentes fragmentos em meio ao raciocínio da utopia e indicará certa arbitrariedade do autor. Em meio à análise da construção de Santo Agostinho, pode-se questionar o que o levou a abandonar a palavra "felicidade" e utilizar uma outra, "beatitude". Agostinho poderia muito bem ter feito como os filósofos gregos e simplesmente apresentado um uso mais "correto" daquela palavra. Talvez a diferença aqui seja que Agostinho estava se contrapondo ao senso comum de seu período. Querer alterar o sentido empregado pelo senso comum à palavra "felicidade" talvez fosse mais trabalhoso do que propor um novo conceito.

De todo modo, podemos entender que Agostinho poderia ter chamado sua beatitude de "felicidade" ou "felicidade verdadeira" e, talvez, o que apresentou como a vida boa "em vida" de "felicidade parcial". Parece ser uma questão de preferência e, por isso, não é de se estranhar que estudiosos de Santo Agostinho, como McMahon (2006), Gracioso (2010) e White (2009), não tenham pudores em intercambiar beatitude com felicidade.

É importante notar que, dentro dessa apresentação da beatitude de Santo Agostinho e, mais ainda, em relação à utopia de um modo geral, o entendimento de felicidade e o modo como a perspectiva futura faz parte desta se fundam no universo concreto de cada filósofo. Seja na construção de Homem ou na definição daquilo que tem mais valor para sua teoria, a construção de Santo Agostinho parte da realidade presente antes de se tornar um projeto de felicidade, uma utopia; parte-se da articulação entre as categorias biológica, intelectual, divina e social. O mesmo vale para o projeto de harmonia de Platão e da vida excelente de Aristóteles.

Pode-se, inclusive, imaginar que uma obra que não tenha referência alguma com a realidade de um período (seu contexto sócio-histórico), sendo fantasiosa ou utópica (no sentido apenas de "não lugar") do começo ao fim, não alcançaria tanta repercussão. Provavelmente ela não seria compreendida e reproduzida como filosoficamente relevante.

Resta ainda uma segunda problemática envolvendo a categoria das *felicidades* "utópicas" e que ainda não foi mencionada. Esta diz respeito à afirmação de autores como Freud, Kant, Nietzsche e muitos outros sobre a impossibilidade de se alcançar a felicidade. Tal proposição produziu mais um capítulo polêmico para a história da felicidade.

A felicidade impossível

A proposição de que a felicidade é impossível interfere decisivamente na elusividade do conceito. Afinal de contas, qual o sentido de estudar a felicidade se ela é impossível? Se, conforme foi apresentado, a felicidade é do interesse de todos, inclusive dos suicidas, como ela pode ser impossível? Faria sentido buscarmos tão intensamente um objeto que é impossível?

A proposição da impossibilidade da felicidade dificulta sobremaneira a empreitada deste trabalho, pois aparentemente oferece à felicidade características paradoxais. Isso se agrava quando consideramos o peso dos nomes daqueles que propuseram a

impossibilidade da felicidade: Freud, Kant, Schopenhauer, Nietzsche... Até mesmo o filósofo contemporâneo Nicholas White, que generalizou a felicidade como a "avaliação todo-abrangente da vida", concluiu seu trabalho defendendo a impossibilidade e a falta de sentido em se falar sobre a felicidade.

Felizmente, apesar de relevante historicamente, esse grupo de filósofos pessimistas⁶ é consideravelmente menor do que o daqueles mais otimistas. Tal fato permite uma análise mais específica da implicação da proposição defendida por esse grupo. O argumento que será apresentado neste capítulo é: todos esses pensadores trataram a felicidade como a realização de determinado potencial humano impossível de ser realizado.

Freud, por exemplo, escreveu que a felicidade trata de uma energia que move o ser humano a almejar a satisfação de todas as necessidades, o que só se realizaria quando o Ego se equivar ao Ideal de Ego, ou seja, quando o indivíduo se perceber semelhante ao seu ideal de si. Mas satisfazer todas as necessidades e se tornar igual ao Ideal de Ego seria uma expectativa vã, pois nunca seria alcançada. Kant e Schopenhauer também vão criticar a ideia de felicidade enquanto satisfação de todas as necessidades, mas, diferentemente de Freud, ambos criticaram uma ideia (ou conceito) de felicidade sem relacioná-lo com certa constituição natural da psique humana. Para eles, a satisfação de todas as necessidades seria impossível logicamente e, por essa razão, um conceito de felicidade que a proponha criará expectativas equivocadas de realização. Já White conclui em sua pesquisa histórica: a generalização da felicidade enquanto "avaliação todo-abrangente da vida" é impossível de ser colocada em prática. Nunca se conseguirá levar tudo em consideração. Achar que se conseguiria seria uma expectativa vã e defendê-la seria um ato, de certa forma, perverso.

Em comum a todos esses autores está o fato de criticarem certa ideia sobre o potencial humano. A crítica não é sobre toda e qualquer definição de felicidade, mas sobre a ideia de que se conseguiria satisfazer todas as necessidades, pensar logicamente sobre a satisfação plena ou avaliar de modo absoluto a vida. Como consequência da

⁶ Embora, à primeira vista, incorreto, o adjetivo justifica-se por ser ilustrativo da expectativa de cada um sobre o atingimento ou não da felicidade.

impossibilidade de se experimentar a felicidade nos termos propostos por esse grupo de filósofos, é possível extrair duas ponderações abrangentes sobre o conceito. A primeira consiste na crítica à felicidade tratada como objeto empírico: já que é impossível experimentar a felicidade, nunca se saberá exatamente o que ela é, nunca se poderá falar de modo consistente sobre ela e, conseqüentemente, nunca se poderá medi-la. A segunda consiste na necessidade de se tratar do potencial humano a fim de criticar aquilo que é impossível. Foi no contraste entre o realizável e o que entendiam como felicidade que os filósofos pessimistas chegaram à conclusão da impossibilidade desta. Desse modo, não é de se surpreender que esses autores tenham apresentado aquilo que consideraram possível e que, em outra circunstância, poderia ter sido chamado de felicidade. Assim, torna-se relevante aprofundar a construção de ser humano e de mundo desses autores e, mais ainda, aquilo que apresentaram como potencial realizável dos Homens.

A definição da felicidade enquanto satisfação de todas as necessidades não é uma novidade no campo filosófico. Santo Agostinho havia definido a felicidade (beatitude) dessa maneira. Contudo, quando se adentra nos fundamentos desse objeto pode-se perceber que Agostinho, de um lado, e Kant e Schopenhauer, de outro, utilizam definições de Homem e mundo muito diferentes. Enquanto Agostinho entendia que Deus estava em todas as coisas do mundo, conferindo sentido ao viver através da ideia de amor, Kant e Schopenhauer já eram menos esperançosos. A frase a seguir de Schopenhauer ajuda a ilustrar uma diferença drástica na concepção de mundo:

[This world] could not be the work of an all-bountiful, infinitely good Being, but rather a devil, who had summoned creatures into existence in order to gloat over the sight of their anguish and agony. (citado em McMahon, 2006, p. 298)

Kant, por outro lado, vai investir mais páginas na construção daquilo que é constituinte do ser humano. Ele inicia sua análise da felicidade a partir de uma indagação: como então poder-se-ia dizer que a moral e a felicidade andavam juntas se muitas pessoas chamadas de felizes são más? Kant, então, entende que o escrutínio da felicidade,

enquanto satisfação de todas as necessidades, era necessário (Comte-Sponville, 2006b, p.56).

Para Kant, a resposta à sua indagação estava na própria impossibilidade da felicidade. Quando falam que moral e felicidade andam juntas é porque não se conhece esta última. Para o filósofo, há dois limites para o conhecimento, o limite de conhecer-se a si mesmo e o limite de conhecer-se aquilo que está além do mundo físico ou da experiência empírica. Aquilo que não é experimentável não passaria pelos crivos do espaço, do tempo e das categorias. Passar por esses crivos é o que determina aquilo que pode ser racionalmente explicado (Hoffe, 2005, p.59; Meucci, 2010, p.80; Smith, 1918, p.xliii). Além da felicidade, o conceito de Deus seria outro exemplo de algo não experimentável. Por não termos a experiência de Deus dentro das categorias mencionadas, não poderíamos explicá-lo racionalmente. Tal afirmação seria uma contestação à filosofia agostiniana e ao uso de Deus como base para o pensamento racional, conforme Descartes havia feito.

No caso do conceito de felicidade, nunca seríamos capazes de experimentar a satisfação de todas as necessidades, pois sempre haverá desejos não satisfeitos. Logo, a felicidade estaria fora das categorias necessárias para a explicação racional. A felicidade seria um ideal que não procede da razão, mas, sim, da imaginação, gerando incongruências e conflitos em torno do conceito (Comte-Sponville, 2006b, p.56). Kant afirma: “Os homens não podem formar nenhum conceito certo e definido da soma da satisfação de todas as inclinações que é chamada felicidade” (Kant, citado em White, 2009, p.129).

Por essa razão, pessoas más eram classificadas como felizes, ao mesmo tempo em que se dizia que a felicidade e a moral andavam juntas. Sempre haverá discórdia sobre esse conceito, da mesma forma que há discórdia sobre a definição de Deus. Kant apresenta limites do humano distintos dos que Agostinho e Platão propuseram.

Freud, por sua vez, escreve em seu livro “Mal Estar na Civilização” que a harmonia não fazia parte de nosso mundo e do sujeito (McMahon, 2006, p.440-441). Isso o levava a afirmar que “a intenção de que o homem seja ‘feliz’ não se acha no plano da ‘criação’”

(Freud, 2010, p.30). Esse seu pressuposto já rompe de início com a defesa platônica de felicidade enquanto harmonia (White, 2009). Contudo, Freud é ponderado na sua delimitação da felicidade e de suas implicações. Ainda que a considerasse impossível, ele reconheceu que a felicidade possuía uma relevância inegável na vida das pessoas e que, de algum modo, direcionava as ações delas. “[Os homens] buscam a felicidade, querem se tornar e permanecer felizes.” (Freud, 2010, p.29).

A explicação de Freud para a impossibilidade de realização da felicidade era semelhante à de Kant: a satisfação de todas as necessidades era algo impossível de ser experimentado. Mas Freud vai além para explicar o porquê de a felicidade guiar as ações humanas mesmo sendo impossível. Em carta para Wilhelm Fliess, Freud oferece uma sugestão sobre o que seria a felicidade: *“Happiness is the belated fulfillment” of a “prehistoric” or “childhood wish.”* (McMahon, 2006, p.447). Essa “pré-história” da infância, segundo Roudinesco & Plon (1998, p.362), trata do período em que a criança não se diferencia do mundo, sente-se uma só com a mãe e experimenta um estado de plenitude. A criança é o seu próprio ideal; toda a sua energia (ou libido) é direcionada para si mesma. Essa é a marca da felicidade que Freud aponta ficar “gravada” no psiquismo. É apenas mais adiante na vida, na relação com os pais e o mundo, que a criança passa a diferenciar-se das coisas e dos outros, especialmente diante das contingências que lhe são apresentadas. Ou seja, ao perceber que não pode tudo e que lhe faltam coisas (comida, água e amor, por exemplo), a criança se percebe “indivíduo”. Em meio a essa dissociação, percebendo que outros podem mais do que ela, a criança passa a ter certos referenciais e a investir sua energia em um projeto de si: o Ideal de Ego (Freud, 2010, p.40).

Em termos de dinâmica psíquica, a busca por reviver a plenitude que se tem na tenra infância (que se expressa no projeto de Ideal Ego) é movida por uma força intrínseca chamada de “princípio do prazer”: ela direciona o indivíduo a aliviar sua tensão, “produzindo prazer ou evitando desprazer” (Freud, 2006, p.135). Diante das contingências do próprio existir humano e do mundo, operar somente em função do princípio do prazer levaria o indivíduo a satisfazer menos necessidades do que poderia caso fosse mais “estratégico”. Freud (2006, p.32) apontou: “A satisfação irrestrita de todas as

necessidades apresenta-se como a maneira mais tentadora de conduzir a vida, mas significa pôr o gozo à frente da cautela, trazendo logo o seu próprio castigo.” Assim, o princípio do prazer, em sua origem, constituía-se ineficiente e até um perigo para a continuidade do próprio indivíduo, devido à forma onipotente e imediatista com que interpreta o mundo (Freud, 2006, p.137). Esse modo mais “estratégico” de viver seria possível no equilíbrio entre o princípio do prazer e outro princípio, este mais regulador, que Freud chamou de “princípio da realidade”.

É importante notar que diante da impossibilidade da felicidade, Freud apresentou aquilo que seria o ideal ou o melhor possível para os homens. Esse possível consistiria justamente no equilíbrio entre o viver bem e o viver mais, o que dependeria da eficiência do princípio de realidade. O mais eficiente, nesse sentido, é viver em uma civilização racionalmente organizada e que domine a natureza para satisfazer as necessidades humanas. A civilização é o fator que permitirá o melhor equilíbrio entre se preservar e realizar prazeres. Antes da civilização, a capacidade do indivíduo em defender-se e exercer a liberdade era tão pequena, que ele mal usufruía dela (Freud, 2010, p.57). Esse era o resultado concreto da ineficiência do princípio do prazer.

Mas, independentemente da maior eficiência do princípio de realidade, a limitação imposta ao indivíduo pela civilização é devolvida, em certa medida, pela agressividade. Como Freud cita, “O homem é o lobo do homem” e ele mesmo ameaça constantemente desintegrar a civilização (Freud, 2010, p.77-78). Por essa razão, sabendo do conflito inevitável que emergirá das contingências da civilização, Freud indica que, de modo geral, a criação de uma grande comunidade seria mais satisfatória caso a felicidade fosse desconsiderada (Freud, 2010, p.115). Deveríamos desistir de achar que a felicidade é realizável.

É verdade que existe outro caminho melhor: enquanto membro da comunidade humana, e com o auxílio da técnica oriunda da ciência, proceder ao ataque à natureza, submetendo-a à vontade humana. Então se trabalha com todos para a felicidade de todos. (Freud, 2010, p.32)

Da mesma forma que Freud, Kant também apresenta sua proposta de o que deveria substituir a felicidade. Para ele, enquanto os desejos constituíam objeto traiçoeiro, relacionados aos voláteis gostos, inapreensíveis pela razão, a vontade, de outro lado, enquanto deliberação racional, seria uma força motivadora da ação, capaz de ser objeto para o conhecimento (Meucci, 2010, p.86-87). Uma moral racionalmente construída seria, diferentemente da felicidade, um objeto empírico satisfatório e um norte para as ações humanas. O *summum bonnum* deveria passar pelos critérios racionais (morais) e não metafísicos (da felicidade).

Para Kant, uma ação que não fosse justificável segundo seu imperativo categórico não poderia ser classificada como “boa”. “Aja apenas segundo a máxima pela qual você pode simultaneamente querer que ela se torne uma lei universal” (citado em White, 2009, p.156). Logo, a influência dos quereres de uma pessoa seria contrária à ação moral. Inclusive, o filósofo escreveu em seu *Groundwork for the Metaphysics of Morals*: “*In fact we also find that the more a cultivated reason gives itself over to the aim of enjoying life and happiness, the further the human being falls short of true contentment(...)*” (Kant, 2002, p.11).

Nesse trecho, Kant deixa claro que o verdadeiro contentamento não seria ser feliz. Diante do conflito entre moral e felicidade, a razão deveria sempre escolher a moral por conta da universalidade de suas leis (White, 2009, p.161). A moral seria o bem supremo que a razão reconhecia, e não a felicidade (McMahon, 2006, p.252). Sobre a moral, poder-se-ia debater e falar; sobre a felicidade, não. A vida poderia ser guiada pela moral, não pela felicidade. Smith (1918, p.570-571) sintetiza bem essa posição de Kant:

Happiness has natural value; morality, i.e. the being worthy to be happy, has absolute value. The former advise us how best to satisfy our natural desire for happiness; the latter dictates to us how we must behave in order to deserve happiness.

Conforme mencionado, o filósofo contemporâneo Nicholas White (2009), proponente da generalização de que a felicidade trata de uma avaliação todo-abrangente da vida, conclui sua obra “junto” dos pessimistas. Para ele, a ideia de realizar uma

avaliação todo-abrangente exige contemplar, de alguma maneira, objetivos incompatíveis: como podemos calcular, mesmo que abstratamente, ações e sentimentos que, em alguns momentos, são considerados favoráveis à felicidade e, em outros, contrários como a solidão e a tranquilidade? Como consideramos os pesos dos acontecimentos quando estes variam tanto dependendo do momento em que nos lembramos deles? Mais ainda, confiamos na nossa memória para lembrarmos-nos de tudo de forma absoluta? Em suma, quando passamos para a ação concreta de realizar a "avaliação todo-abrangente da vida" nós nos deparamos com incongruências que inviabilizam seu resultado.

Para White (2006, p.191), melhor seria abandonar o uso do conceito “felicidade”, pois ele não nos ajudaria em nada. A “avaliação todo-abrangente da vida” não encontra a clareza necessária para realizá-la por limitação da própria condição humana. Essa falta de clareza faz com que o conceito “felicidade” não nos ajude nem mesmo a vislumbrar a direção para onde seguir. As distintas proposições sobre felicidade gerariam essa confusão. Ainda, White (2006, p.194) afirma que a felicidade também não funcionaria como um conceito regulador, ou seja, não ajudaria nem mesmo enquanto auxílio para a tarefa de pensar sobre a organização de objetivos da vida. Isso aconteceria pelo fato de não termos um consenso sobre quais são esses objetivos e como organizá-los. Mais ainda, conforme Nietzsche afirmou, a própria incongruência pode ser positiva. No fim das contas, a potencialidade do conceito é apenas a de nos indicar o que já sabíamos antes de recorrermos a ele: é impossível conciliar os objetivos da vida em um todo-abrangente.

Se isto está correto, [que nunca teremos um conceito completa e coerentemente articulado de felicidade,] então, em um sentido importante, a história do conceito de felicidade tem sido uma busca de algo que não pode ser obtido. (White, 2009, p.202)

Por hora, é relevante compreender que os autores aqui apresentados, ao mesmo tempo em que dizem ser a felicidade impossível, não estão criticando todos os conceitos de felicidade, mas um específico; eles criticam certa felicidade que representa determinado entendimento sobre a potência e o potencial humano que se opõe àquilo que eles próprios entendem como Homem e mundo. Além disso, na construção das ideias

desses pensadores, há sugestões sobre o que poderia ser chamado de “felicidade possível”. Tanto a “vida segundo o imperativo categórico” de Kant como a “vida na civilização” de Freud poderiam receber a classificação de felicidade, mas, por escolhas desses autores, esse não foi o caminho de suas teorias.

Se temos, na história da filosofia, aqueles que defenderam a impossibilidade da felicidade, temos também aqueles que não só afirmaram que a felicidade seria possível, como também mensurável e produzível. Como forma de "cercar" a felicidade e encontrar suas fronteiras, se passará, na próxima seção, para análise de proposta diametralmente oposta a aqui apresentada: a proposta utilitarista de que a felicidade seria tão “conhecível” e “experimentável” que se poderia mensurá-la e produzi-la em larga escala.

A felicidade empírica

Conforme mencionado, ao longo da história, alguns filósofos propuseram a tese de que a felicidade seria um fenômeno não apenas possível de ser experimentado pelas pessoas, mas também delimitável e mensurável. Ou seja, a felicidade seria um objeto empírico, diferentemente do que os pessimistas defenderam. Esse empirismo relacionado à felicidade já havia sido utilizado na Grécia Antiga: filósofos estoicos e epicuristas observavam bebês para fortalecer suas teses sobre aquilo que era mais precioso para os Homens (White, 2009, p.174). Contudo, foram os utilitaristas que ficaram especialmente famosos devido ao extremismo com que se entregaram a essa forma de estudar a felicidade.

Essa mudança drástica provavelmente é fruto do momento histórico em que viveram, o pós-iluminismo, que era mais favorável ao tipo de empreitada que sugeriram. Conforme Levine, (1997, p.120-122) explica, nesse momento muitos dos fundamentos das ciências naturais foram transpostos para objetos considerados sociais e/ou abstratos, como a felicidade. Hobbes foi um dos primeiros a realizar essa transposição. Esses

fundamentos, que incluem o entendimento de Homem e mundo, mais uma vez interferiram decisivamente na felicidade.

Para Hobbes, o indivíduo da teoria equivaler-se-ia ao indivíduo da prática e, através da análise deste, seria possível explicar os fenômenos sociais. Como ficará claro, a variável social tornou-se reduzida ao individual e, conseqüentemente, deixou de ser uma variável dinâmica. Se a ideia de o que é o bem pode ser explicada pela análise do indivíduo isoladamente, esta só poderá ser deduzida a partir das características naturais inerentes aos seres humanos. O social será apenas resultado de características individuais e, logo, não será categoria adequada para a reflexão sobre aquilo que é o bem a ser perseguido. Considerar a felicidade como um conceito dinâmico, ao modo da felicidade para Aristóteles, não possibilitaria alcançar as intenções de cálculo e precisão. Por esse motivo, Hobbes apresentou sua ideia de felicidade pautada em um ser humano individualista e que busca, acima de qualquer coisa, a satisfação dos prazeres, que é uma dimensão biológica (Hobbes, 1979, p.283).

John Locke foi outro pensador que se baseou nos mesmos fundamentos que Hobbes. Para Locke, todos os homens, sendo iguais em teoria, teriam as mesmas chances para transformar e tomar posse daquilo que estivesse na natureza. Todos tinham as mesmas oportunidades para transformarem o mundo, tomar posse de coisas e serem felizes. Locke escreveu: *"If it be farther asked, what 'tis moves desire? I answer happiness and that alone. Happiness and Misery are the names of two extremes (...). Happiness then in tis full extent is the utmost Pleasure we are capable of, and Misery, the utmost Pain (...)"* (Locke, 1823, p.245).

Mas tanto Hobbes como Locke não se debruçam exatamente sobre o tema da felicidade. O primeiro teve como interesse a política, ou, mais exatamente, a atuação do governante; o segundo ocupou-se de tratar de questões econômicas e sobre a propriedade privada. A importância de ambos, contudo, foi oferecer os pressupostos paradigmáticos que viriam a sustentar as empreitadas de filósofos utilitaristas como Jeremy Bentham e John Stuart Mill.

O entendimento de que para ser feliz dever-se-ia transformar aspectos internos, como um projeto de construção de si, pouco a pouco cedeu espaço para o entendimento de que a felicidade poderia ser adquirida por meio da transformação do que era externo ao ser humano. Afinal, considerava-se que o "eu" não precisava ser construído, mas descoberto. A evolução interna e o autoconhecimento passaram a dividir importância com as evoluções tecnológicas e a explicação do mundo externo.

Bentham tinha o propósito de descobrir como produzir felicidade, ou, conforme chamou, transformar o Estado em uma *fabric of felicity*⁷. Para tal, Bentham precisava associar seu entendimento de felicidade com a política. Bentham explicita seu ponto de partida no trecho:

(...) has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne. (Bentham, 1823, p.1)

Para Bentham, se estava claro que o prazer e o sofrimento governavam o ser humano e que o coletivo podia ser explicado pela somatória dos indivíduos, não havia motivos para pensar que a política não deveria ser baseada nesses mesmos dois fatores (McMahon, 2006, p. 212).

The community is a fictitious body, composed of the individual persons who are considered as constituting as it were its members. The interest of the community then is, what? - the sum of the interests of the several members who compose it. (Bentham, 1823, p.3)

Era preciso ser conciso e prático para que a felicidade (em termos de prazer e sofrimento) pudesse ser primeiro quantificada e depois utilizada por governantes. O primeiro passo para cumprir tal tarefa foi a definição de seu princípio da utilidade:

⁷ Bentham utiliza os termos *happiness* e *felicity* como sinônimos (ver nota de rodapé da primeira página de "An Introduction to the Principles of Morals and Legislation").

By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question (...). (Bentham, 1823, p.2)

If the principle of utility be a right principle to be governed by, and that in all cases, it follows from what has been just observed, that whatever principle differs from it in any case must necessarily be a wrong one. (Bentham, 1823, p.8)

John Stuart Mill deixa claro em seu livro *Utilitarianism* que a palavra “utilidade” não pode ser considerada como mais importante que o Prazer (Mill, 1895, p.11-15). Mill estava, na verdade, mandando uma mensagem aos opositores do utilitarismo, como Charles Dickens, que visualizavam uma vida regida por essa filosofia como burocrática e, no fim das contas, pouco prazerosa. Conforme Mill explica, o princípio da utilidade só serviria na medida em que potencializasse o prazer. O princípio da utilidade estava submetido ao prazer.

Ainda que o prazer fosse central para utilitaristas e para hedonistas como Epicuro, é importante destacar a diferença considerável que esse tem para os conceitos de felicidade. Se para Epicuro, o prazer era um ponto de partida para a reflexão lógica a respeito do mundo e dos Homens, mas que se submetia à categoria intelectual, para os utilitaristas o prazer era um argumento necessário para a funcionalidade de suas teorias que submetia todas as outras categorias.

Assim, a vantagem de ter o princípio de utilidade submetido aos prazeres seria escapar da avaliação momentânea e inconsequente. Para Bentham, as ações dos indivíduos movidos pelo desejo de obter prazer ou reduzir sofrimento deveriam ser avaliadas como boas ou más de acordo com a cadeia de causas e efeitos que gerassem e não apenas em um determinado instante do tempo. Cada indivíduo envolvido nessa cadeia de eventos deveria ter o prazer ou o sofrimento medidos e somados. Poder-se-ia calcular a felicidade enquanto avaliação longitudinal.

Para permitir esse cálculo, Bentham necessitava de uma categorização de todas as formas de prazeres e sofrimentos, hierarquizando aqueles mais ou menos relevantes. O pensador se lança nessa empreitada no livro *An Introduction to the Principles of Morals*

and Legislation. Nele, Bentham distingue quatro fontes distintas de prazer e sofrimento: física, política, moral ou religiosa. Em seguida, Bentham aponta para as menores partes que compõe cada uma dessas fontes, indicando os tipos de sofrimentos e de prazeres correspondentes a cada uma. Estabelecida a longa lista de prazeres e sofrimentos, o autor indica as propriedades utilizadas para mensurar cada um dos itens dessa lista: intensidade, duração, certeza, incerteza e proximidade temporal. Além dessas propriedades, Bentham inclui também outras categorias para refinar seu cálculo, de acordo com a tendência das ações (fecundidade e pureza) ou com a circunstância em que são praticadas (Dias, 2006, p.41-49).

Contudo, deve-se destacar que a empreitada de Bentham e Mill não foi bem sucedida, afinal, somente há alguns anos atrás voltou-se a falar da relação entre felicidade e o Estado, sobretudo com a proposta da “Felicidade Interna Bruta” pelos governantes do Butão (Centre for Buthan Studies, 2012). Inclusive, Bentham chegou a afirmar, após anos de dedicação ao seu projeto da *Fabric of Felicity*:

‘Tis in vain, to talk of adding quantities which after the addition will continue distinct as they were before, one man’s happiness will never be another man’s happiness: a gain to one man is no gain to another: you might as well pretend to add 20 apples to 20 pears. (citado em Dinwiddy, 2003, p.50)

Obviamente a análise de o porquê a proposta utilitarista não ter dado certo pode seguir diversos rumos, mas, de qualquer forma, dois pontos foram levantados. O primeiro é que Bentham e Mill dependiam de uma tendência humana para a prática do bem coletivo que era oposta a sua teoria, baseada em indivíduos isolados (Picoli, 2006, p.34). Afinal, quem abriria mão de sua felicidade pela felicidade de outras pessoas? Muitos anos antes, Cícero já havia tecido uma crítica entre a relação dos prazeres e a vida virtuosa ou ética:

Se o prazer é soberano, então não apenas as maiores virtudes teriam de ser rebaixadas, mas, além disto, seria difícil dizer por que... um homem sábio não deve ter muitos vícios. (Cícero, De finibus, II.1 17)

Mill, diferentemente de Bentham, acreditava que os prazeres deveriam ser medidos também em sua qualidade. Isso, pois, implicava em uma diferenciação, por exemplo, entre o prazer de um sádico e o prazer de um ato altruísta (Mill, 1895). Ele, inclusive chegou a afirmar: *“It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied.”* (Mill, 1895, p.18). Contudo, essa mesma proposição de Mill foi pouco desenvolvida, pois exigia uma mudança muito drástica de rumo, aproximando-a de ideias aristotélicas: “O prazer adequado a uma atividade digna é bom, e o prazer adequado a uma atividade indigna é mau (Aristóteles, EN, 1175b,24-9). Incluir a qualidade no cálculo dos prazeres exigia uma mudança em todo o raciocínio utilitarista.

O que acabou ficando mais conhecido e disseminado foi a ideia mais sistematizada de Bentham e que, ressoando o receio de Mill, proporcionou um terreno fértil para que filósofos hedonistas extremos, como Marquês de Sade e De la Mettrie, apresentassem suas odes à realização quase irrestrita dos prazeres (Comte-Sponville, 2006a, p.114).

O segundo ponto é que definir as categorias da felicidade não era um exercício tão problemático quanto o cálculo propriamente dito dos itens dessas categorias. Bentham não encontrou ressonância na realidade para a defesa de que todas as pessoas experimentarão as diversas formas de prazer e sofrimento da mesma maneira em qualquer momento da vida. Uma criança experimentará determinado prazer da mesma forma que um adulto? Um prazer, como o ato de dormir, será experimentado por todos da mesma forma, independentemente do horário ou de variáveis físicas? Determinado prazer será experimentado da mesma forma por alguém masoquista e não masoquista?

Aristóteles já havia se deparado com a importância dos prazeres para a vida, mas diferentemente do filósofo utilitarista, Aristóteles entendia que as variedades e complexidades da associação entre atividade excelente e prazer eram muitas para permitir qualquer delimitação. Ao fim de sua obra, Bentham concluiu que a felicidade de um indivíduo nunca poderia ser comparada com a de outro, aproximando-se dos pessimistas citados na seção anterior. White (2006, p. 59) sintetiza o fracasso do

utilitarismo afirmando que as coisas que se almeja e se valoriza tomam diferentes formas dependendo de como as situações se apresentam para o indivíduo.

Além disso, pode-se refletir sobre o papel do prazer na felicidade. Se, conforme as seções anteriores apontaram, a felicidade for entendida em uma perspectiva temporal, inevitavelmente relacionada com o futuro, o prazer nunca será o todo da felicidade, mas, na melhor das hipóteses, uma parte dela. O prazer poderá ser entendido como uma manifestação da felicidade: uma indicação de que se está realizando parte do projeto de si ou de que aquilo pelo o que se esperava está se realizando. Pode-se sentir prazer, por exemplo, na transformação de potencialidades em potenciais ou de se sentir mais próximo de Deus. De qualquer forma, o prazer seria uma manifestação e não a felicidade em si. O utilitarismo, nesse sentido, proporia uma redução do conceito.

Apesar do fracasso da empreitada utilitarista, a abordagem de Bentham e Mill, de aplicação da metodologia científica nos raciocínios abstratos, ecoou ao longo da história e continuou a ser resgatada pontualmente. Sobretudo mais recentemente, a ideia de que a felicidade poderia ser mensurada e produzida ganhou força pela aproximação científica ao tema e, mais ainda, por um grupo de cientistas automeados neoutilitaristas.

Como continuação, se adentrará na história e na análise daquilo que foi e continua sendo proposto como felicidade no campo da ciência. Conforme referido, contemporaneamente, é nesse campo que a felicidade é proficuamente debatida. O objetivo do próximo capítulo é que, na medida em que forem apresentadas as intenções e as proposições da ciência da felicidade, poder-se-á tanto analisar criticamente a felicidade para esse campo como obter mais elementos para a circunscrição da felicidade que será apresentada mais adiante.

Capítulo III

A felicidade na Ciência

O interesse científico na felicidade

Conforme Comte-Sponville (2001, p.4-6) escreve, após a empreitada dos filósofos utilitaristas, foram poucos aqueles que se lançaram a investigar a felicidade. Havia uma percepção comum de que felicidade era um tema muito frágil para sustentar um corpo de teorias. Desse modo, salvo proposições de teor crítico e algumas iniciativas pontuais, a felicidade passou a ser um tema sobretudo do senso comum.

Foi somente por volta de meados do século XX que alguns estudos sobre a felicidade foram lançados. Conforme Christopher (1999) expõe, nesse período havia tanto um interesse renovado no assunto como uma estatística muito mais avançada do que a que Bentham, por exemplo, tinha à disposição. Essa conjunção promoveu algum entusiasmo no meio científico em relação a temas que tratassem do "viver bem", ilustrado por Skinner (1972, p.196):

O único fato que eu poderia anunciar a plenos pulmões é que a Boa Vida espera vocês — aqui e agora! — (...) Não depende de mudança de governo ou das maquinações do mundo da política. Não está aguardando uma melhoria da natureza humana. Nesse preciso momento, temos as técnicas necessárias, tanto materiais como psicológicas, para criar uma vida plena e satisfatória para qualquer um.

Quanto ao interesse sobre o tema da felicidade, podem-se citar dois importantes motivadores ou impulsionadores de sua pesquisa: (1) a publicidade passava, gradativamente, a associar produtos não mais às suas características concretas, mas aos ideais dos consumidores (Bauman, 2008), como a felicidade. O filme “*No*” (2012) retrata bem a lógica subjacente a essa relação. Em meio ao desafio de criar a propaganda contrária ao regime vigente à época no Chile, a personagem central do filme, Rene Saavedra, interpretado por Gael Garcia Bernal, questiona seus colegas de trabalho que

identificavam exílio, injustiça, detenções arbitrárias, torturas e desaparecimentos como principais temas da campanha:

Não vejo lugar para isso na campanha (...). Não podemos bombardear o povo com mais medo. As pessoas estão aterrorizadas. Precisamos promover um produto que seja atrativo para as pessoas (...). Devo fazer algo que seja agradável, mas que... signifique isso... que seja alegre...

Nesse filme, o resultado ao qual o grupo liderado por Rene Saavedra chega é que “nada é mais alegre do que a própria alegria”. Era necessário, portanto, associar a propaganda contrária à ditadura ao termo “alegria”. Assim, escrevem o *jingle* “Chile, a alegria chegou”.

Nesse caso, poder-se-ia substituir “alegria” por “felicidade” sem prejuízo algum. O importante é notar a tentativa de associar produtos a algo que seja forte o suficiente para “gerar” a demanda do consumo. E, conforme o personagem central do filme conclui, relacionar um produto com algo que todos busquem seria, talvez, a melhor estratégia. Não à toa é possível identificar muitas associações entre produtos e a felicidade na contemporaneidade: “abra a felicidade”, “vem ser feliz”, “lugar de gente feliz” etc.

(2) Além da publicidade, outra relevante arena social, o trabalho, também passava por mudanças e “requisitava” considerações sobre qual a melhor forma para se viver. Nas décadas de 60 e 70, transformações sociais abalaram a estabilidade do emprego formal e, pouco a pouco, a relação de trabalho que era duradoura se tornou frágil e volátil (Malvezzi, 2006). Para esse novo contexto, os tradicionais métodos de gestão de pessoas não se mostravam mais suficientes para garantir o comprometimento dos profissionais. Para esse momento, teorias centradas no indivíduo e nas suas necessidades (profundas ou superficiais) ganharam espaço ao abordarem temas como qualidade de vida, motivação, satisfação, significado, sentido e também felicidade. Exemplos ilustrativos são as pesquisas do grupo MOW sobre significado do trabalho, as primeiras teorizações de Hall (1976) sobre a carreira proteana e as primeiras apresentações de relações entre felicidade e trabalho, como o livro de Warr (1978).

Pela abrangência do tema, as investigações científicas sobre a felicidade foram e continuam a ser realizadas em diferentes campos e em referência a diferentes objetos, como a saúde, o trabalho e a sociedade, fazendo com que a multiplicidade da felicidade também faça parte da ciência. Contudo, ainda que o tema possa ser tratado em diferentes campos do conhecimento e por distintas perspectivas, a Psicologia se destacou como área da ciência com alto potencial para oferecer respostas ao "problema" da felicidade. Ainda, dentro da Psicologia, um grupo passou a centralizar esse interesse e se institucionalizar no que foi chamado de Psicologia Positiva.

Como estratégia de investigação deste trabalho, neste capítulo será conferido especial foco à Psicologia Positiva devido à sua credibilidade e proeminência.

Breve história da Psicologia Positiva

Eventual redução da história da Ciência da Felicidade à história da Psicologia Positiva é, de certa forma, injusta. Outros campos da ciência e da Psicologia trataram e tratam do problema, como se constata na publicação de Russell (2013). Contudo, é difícil dizer que algum outro grupo tenha obtido tanta repercussão investigando a felicidade quanto a Psicologia Positiva.

Conforme expõe Seligman (2002a, p.1-4), que é um dos principais personagens da Psicologia Positiva, a formação desse grupo foi uma resposta ao processo histórico de distorção dos interesses da Psicologia. Segundo Seligman, historicamente essa área da ciência possuía três objetivos: curar doenças mentais, fazer a vida das pessoas melhor e mais produtiva, e identificar e nutrir talentos. Contudo, após a segunda guerra mundial, a Psicologia voltou-se sobretudo para a cura das doenças mentais, pois esta prática se mostrava economicamente mais promissora (Maddux, 2005).

Foram investimentos, como os da *Veterans Administration* em 1946, que ofereceram bolsas de estudo de pós graduação para psicólogos e psiquiatras se aperfeiçoarem clinicamente, e a fundação do *National Institute of Mental Health* em 1947,

que financiou pesquisas exclusivamente relacionadas à doença mental, que direcionaram a Psicologia (norte americana) para a cura de doenças (Seligman, 2002b; Maddux, 2002; Snyder & Lopez, 2004). Gable & Haidt (2005) analisam mais do que os aspectos econômicos e oferecem três outros motivos para a atenção às doenças ou aos aspectos negativos: há uma compaixão natural entre os seres humanos para ajudar outros em sofrimento; a segunda guerra mundial rendeu uma atenção especial ao que é negativo nos homens e, conseqüentemente, rendeu uma vontade de "consertar" esse erro; e, por fim, pelo fato de as teorias mais robustas sobre os processos psicológicos focalizarem os aspectos negativos.

[A psicologia] passa a ser praticamente um sinônimo de tratamento de doença mental. Sua missão histórica de fazer a vida das pessoas comuns mais produtiva e plena fica em segundo plano em relação à cura de desordens e às tentativas de identificar e apoiar gênios praticamente abandonados. (Seligman, 2004, p.34)

Ainda que o próprio Seligman (2002a, p.7) reconheça que importantes estudiosos da Psicologia tenham se debruçado sobre temáticas "positivas", ele aponta que não houve sucesso em construir um corpo teórico consistente e que possibilitasse acumular conhecimento para além das pesquisas pontualmente realizadas. Pensadores como Jung, Terman e Watson na década de 30 e Maslow e Allport na década de 50, investigaram temas como sucesso no casamento, paternidade efetiva, superdotados e auto-realização (Seligman & Csikszentmihályi, 2000).

Foi só por volta da década de 60 que alguns estudos passaram a abordar os temas positivos de uma forma mais abrangente e quantitativa, tornando-os germinadores do que viria a se tornar a investigação contemporânea da Psicologia Positiva. Nesse período, alguns estudiosos passaram a incluir questões sobre "felicidade" em suas pesquisas de campo que abordavam diversos temas. Gurin et al. (1960), por exemplo, estava interessado em mapear as doenças mentais nos Estados Unidos. Cantril (1965), por outro lado, estava interessado nas preocupações humanas, ou conforme ele definiu: "*measuring*

the whole spectrum of values a person is preoccupied or concerned with and by means of which he evaluates his own life" (1965, p. 22).

Outros estudos se seguiram, como os de Wilson e de Bradburn, debruçando-se diretamente sobre a felicidade. Wilson (1967), olhando para o trajeto de pouca intensidade na investigação científica da felicidade, afirmou que pouco avanço teórico havia sido promovido desde os filósofos gregos na compreensão do tema. Ele, então, lançou-se a acumular todas as poucas pesquisas disponíveis e a promover outras sobre a "felicidade manifestada" (*avowed happiness*), ou seja, sobre quão felizes as pessoas se diziam ser. Sua pesquisa, restrita aos Estados Unidos, permitiu-lhe correlacionar variáveis demográficas e de personalidade com os níveis de felicidade, levando-o a concluir que uma pessoa feliz é *"young, healthy, well-educated, well-paid, extroverted, optimistic, worry-free, religious, married person with high self-esteem, job morale, modest aspirations, of either sex and of a wide range of intelligence"* (Wilson, 1967, p. 294).

Em outro estudo de grande escala, Bradburn (1969) identificou que os assim classificados afetos positivos e negativos eram independentes, correlacionando-se de modo distinto com as demais variáveis. A conclusão de Bradburn, ecoada por representantes da Psicologia Positiva até os dias atuais, é: o que se considera positivo não é o oposto do negativo. A felicidade, em um *continuum*, não está no extremo oposto da doença (Diener & Oishi, 2002, p.64). Esse seria um importante argumento para defender que a Psicologia deveria ir além da cura de doenças, pois, desse modo, nunca ajudaria os Homens a serem felizes.

Gallup (Strunk, 1946, p.626) foi outro pesquisador que acrescentou questões sobre "felicidade manifestada" em suas pesquisas amplas que continuam a ser realizadas até hoje. Conjuntamente com perguntas como *"In general, how happy would you say that you are—very happy, fairly happy, or not very happy?"*, Gallup foi pioneiro em investigar o que o respondente considerava ser felicidade (*"Will you tell me in your own words what the word 'happiness' means to you?"*).

Gradativamente, esse crescente interesse científico na felicidade foi produzindo o material de pesquisa que Wilson protestou não haver sido acumulado. Esse material,

juntamente com os fatores sociais anteriormente mencionados (como os relacionados com a publicidade e o trabalho), incentivou pensadores a investigar a felicidade como um objeto científico e não filosófico, como havia sido feito nos séculos anteriores. Amostra disso foi que, em 1973, o *Psychological Abstracts International* começou a listar "happiness" como um termo indexado (Diener, 1984). Pouco a pouco, pesquisas mais amplas passaram a ser realizadas nos Estados Unidos (Campbell et al., 1976; Andrews & Withey, 1976) e em outros países, como Alemanha e Austrália (Allardt, 1976; Glatzer & Zapf, 1984); bem como grandes revisões sobre o tema (Veenhoven, 1984; Argyle, 1987; Diener, 1984; Meyer, 1992).

Contudo, pesquisas muito semelhantes eram atribuídas ora à Psicologia Clínica, ora à Psicologia Social. Foi somente em 1998 que Martin Seligman, aproveitando-se de sua posição de presidente da prestigiosa *American Psychology Association*, deu nome à potencial área que abrangeria os estudos sobre a felicidade e seus correlatos: Psicologia Positiva. A partir dessa institucionalização da área, o tema passou a ganhar maior relevância e mobilizar maior quantidade de pesquisadores. Um ano depois, em 1999, foi realizado o primeiro encontro da Psicologia Positiva. Em janeiro de 2000, Seligman e Csikzentmihalyi publicaram uma edição especial sobre a Psicologia Positiva na revista *American Psychologist*, além de uma seção especial na edição de janeiro de 2001 da mesma revista. A primeira conferência internacional, por sua vez, ocorreu no ano seguinte (Compton, 2005), mesmo ano em que Snyder & Lopez (2002) editaram o primeiro *handbook* da recém inaugurada área.

A partir daí a Psicologia Positiva se expandiu: cursos de pós graduação, especializações, novos congressos como o *European Network of Positive Psychology*, institutos de pesquisa como o *Positive Psychology Institute* e até espaço de divulgação para o público leigo, como a publicação de uma edição quase inteira da *Time Magazine* em 17 de Janeiro de 2005 (Seligman, 2005). Dentro desse processo, talvez o mais relevante seja o lançamento da revista própria do campo, o *Journal of Positive Psychology*, em Janeiro de 2006.

Dada a presença da Psicologia Positiva e a dimensão que essa área ganhou, torna-se importante investigar mais profundamente os seus fundamentos e a sua presente construção do que vem a ser felicidade de modo a possibilitar um diálogo com o percurso adotado até aqui. Para que isso seja possível, primeiramente se aprofundará nas suas intenções (manifestadas), seus fundamentos e seus conceitos centrais, para, então, se apresentar o estado atual da pesquisa sobre a felicidade. Por fim, serão tecidas algumas críticas iniciais sobre a fragilidade desse campo de estudo.

As "intenções" da Psicologia Positiva e o "positivo"

Como já foi exposto, a Psicologia Positiva surgiu com a intenção de ser uma ciência transformadora, tanto em nível individual, como em nível social (Kingfisher, 2013, p.73; Diener, Lucas & Oishi, 2002, p.70). Para tal, foi proposto que a Psicologia Positiva deveria se apresentar como uma ciência rigidamente empírica, diferenciando-se das opiniões diversas e aparentemente sem critérios das pessoas comuns ao mesmo tempo em que produzisse resultados acessíveis para o público geral (Seligman & Csikzentmihalyi, 2000, p.5). Indicativo desse interesse em atingir o público amplo são os títulos do livro de Martin Seligman, *Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfilment* (2002b), e o de Sonya Lyubomirsky, *The How of Happiness: a new approach to getting the life you want* (2007), que muito lembram a linguagem dos livros de auto-ajuda, dirigindo-se diretamente ao leitor.

Quanto ao rigor científico, fica claro o objetivo de se aproximar o máximo possível da universalidade dos fenômenos estudados, objetivando circunscrevê-los tal qual um fenômeno natural (Seligman, 1998). Ainda que vários autores mencionem as influências sociais inevitáveis nos objetos de pesquisa, a maior parte deles faz questão de deixar claro que, ainda assim, deve-se buscar aquilo que há de comum a todas as pessoas. Dentro desse direcionamento, fica patente a intenção de circunscrever os objetos em sua parcela independente das interações e da cultura (Christopher & Hickinbottom, 2008, p.565-566).

Ou seja, os proponentes da Psicologia Positiva não desejam cair, tal qual os filósofos, na relatividade do conceito (Ryff, 1989, p.1077-1078) ou na dependência de um terceiro no julgamento daquilo que é "positivo" (Diener, 1984, p.543). Em outras palavras, para se distanciar do aspecto metafísico da felicidade, não se deseja cair em afirmações como “a felicidade ou a infelicidade varia de pessoa para pessoa” (relatividade da felicidade) ou “a felicidade ou a infelicidade são aquilo que uma específica pessoa ou instituição julga ser” (dependência de um terceiro). Por essa razão, para garantir o empirismo da pesquisa sobre a felicidade, os conceitos centrais para a Psicologia Positiva precisavam levar em conta aquilo que fosse comum a todos os seres humanos da forma mais objetiva possível.

Por constar no próprio nome da Psicologia Positiva, o termo "positivo" teria a função de oferecer o limite daquilo que é ou não é pertinente ao campo. Segundo Fredrickson (2002), positivos são aqueles comportamentos que favorecem relações de aproximação entre as pessoas ou aquelas emoções que geram comportamentos integrativos. Negativos, por outro lado, seriam aqueles comportamentos ou aquelas emoções que favorecem a distância entre as pessoas.

Christopher (1999) critica esse ponto de partida da Psicologia Positiva apontando para a simplicidade excessiva dessa definição. Por um lado, a proximidade entre pessoas tem potencial para induzir tensões (fruto das interações) e medos de rupturas, que não são sentimentos considerados "positivos". Por outro lado, não se considera que ações, como a leitura de um livro ou a meditação, relacionadas com a introspecção e, conseqüentemente, com o distanciamento possam gerar sentimentos "positivos". Além disso, é difícil considerar até que ponto poder-se-ia relacionar uma ação ou emoção com sua consequência de promover a proximidade entre pessoas. Por exemplo, poder-se-ia argumentar que, em alguma medida, todas as emoções ou comportamentos geram proximidade em algum momento. Uma depressão pode fazer com que uma família se aproxime para cuidar daquele que sofre da doença. Seria, portanto, necessário delimitar melhor aquilo que é considerado "positivo".

Mais recentemente, os estudos sobre emoções positivas passaram a construir um corpo teórico em torno do que se referem como *Broaden-and-Build Theory* (Conway et al.

2012). Partindo do interesse em explicar a função das emoções positivas do ponto de vista evolutivo, a *Broaden-and-Build Theory* propõe que tais emoções servem ao propósito de ampliar o leque de ações do indivíduo e ampliar seu foco de atenção. Isso seria o oposto das emoções negativas, como o medo e a raiva, que possuem poucas ações decorrentes (medo dispara reações de fuga e raiva de ataque). As emoções positivas, portanto, teriam a função de levar os seres humanos ao desenvolvimento pessoal, à vinculação social e à inovação/criação.

Ainda que as teorias ganhem maior número de pesquisas e evidências, parece também pouco preciso e explicativo, ao menos ainda hoje, quando se pensa na intensidade de criações artísticas e culturais fruto de emoções negativas. Filósofos, como Nietzsche e Schopenhauer, poetas e cantores, como Vinicius de Moraes, pintores, como Picasso (especificamente com a obra *Guernica*), criaram suas obras em meio a emoções negativas. Há também teorias evolutivas, como a do *hedonic treadmill* (que será tratada melhor mais adiante), que propõem o oposto: a redução da felicidade gera desconfortos que impelem o indivíduo a buscar mudanças. Faria sentido dizer que as mobilizações populares, que pedem mudanças sócio-políticas, são o resultado apenas de emoções positivas? Inclusive a vantagem evolutiva da felicidade ou das emoções positivas pode ser questionada, como Bentall (1992) propõe. Para o autor, a felicidade está ligada a comportamentos irracionais que aumentariam o risco de morte do indivíduo e, inclusive, poderia ser classificada como uma doença psiquiátrica.

There is at least some reason to suppose that happiness confers a biological disadvantage, at least in the short term. Consistent clinical evidence of an association between happiness, obesity and indulgence in alcoholic beverages has existed from before the time of scientific medicine (...) Given the well-established link between both alcohol and obesity and life-threatening illnesses it seems reasonable to assume that happiness poses a moderate risk to life. The common observation that happiness leads to impulsive behavior is a further cause for concern. (Bentall, 1992, p.96)

Contudo, não parece haver polêmica nas pesquisas da Psicologia Positiva sobre a falta de clareza na definição daquilo que é "positivo". Ainda que raramente seja um conceito central nas investigações, "positivo" é utilizado recorrentemente nos artigos e

nos *handbooks* do campo como adjetivo óbvio, como senso comum (Christopher, 1999; Kingfisher, 2013). A única exceção parece se dar nos estudos específicos sobre emoções, que utilizam distinção conceitual entre positivo e negativo (Fredrickson, 2002).

No âmbito da Psicologia Positiva, manteve-se o interesse, que não é particularmente novo ou distinto, em buscar os aspectos comuns da felicidade. De certa forma, essa foi a empreitada de todos os filósofos e pensadores que se debruçaram sobre o tema. Aquilo que é particular à Psicologia Positiva é a subordinação do objeto ao método empírico, muito mais instrumentalizado do que na época de Bentham. Conforme será indicado na próxima seção, essa particularidade leva o conceito de felicidade a assumir nova forma.

A definição de felicidade para a Psicologia Positiva

Se na definição daquilo que é positivo não há tanta polêmica, não se pode dizer o mesmo em relação ao conceito de felicidade. Conforme é relatado na história da Psicologia Positiva, estudos da felicidade precursores do campo foram realizados por Wilson, Cantril, Gallup e outros. Nesse momento, as investigações baseavam-se naquilo que cada sujeito experimental definia como “felicidade”, sem que fosse necessário explicitar tal entendimento (o que os estudiosos chamaram de “*avowed happiness*”, ou felicidade manifestada). Tratar a felicidade desse modo impunha algumas limitações às possibilidades de pesquisa. As análises das correlações, por exemplo, eram simples como as de Wilson: “*young, healthy, well-educated, well-paid, extroverted, optimistic, worry-free, religious, married person with high self-esteem, job morale, modest aspirations, of either sex and of a wide range of intelligence*”. Contudo, como já apresentado, as correlações não eram funcionais o suficiente para a intenção de explicar o conceito de felicidade e, conseqüentemente, sugerir ações práticas a partir desses resultados. Por exemplo, será que ser extrovertido gerava felicidade ou a felicidade fazia as pessoas mais

extrovertidas? Mais ainda, será que as pessoas se referiam a *felicidades* semelhantes ou distintas?

Em 1984, dando um importante passo em direção aos ideais da Psicologia Positiva, Diener (1984, p.543) propôs uma circunscrição para o conceito. Buscando uma definição consistente para seus interesses de pesquisa, ele concluiu que o melhor a se fazer era abandonar a felicidade e fundar um novo conceito.

Unfortunately, terms like happiness that have been used frequently in daily discourse will necessarily have fuzzy and somewhat different meanings (...) as measurement and other work proceeds, the most scientifically useful concepts will be those that can be measured and show, within a theoretical framework, interesting relationship with other variables. (Diener, 1984, p.543)

Mais recentemente, Seligman (2004), ecoando o posicionamento de Diener sobre o caráter fluido da felicidade, escreveu:

A palavra em si não é um termo da teoria (ao contrário de prazer e *flow*, que são entidades quantificáveis com respeitáveis propriedades psicométricas, isto é, demonstram certa estabilidade em relação ao tempo e confiabilidade entre os observadores). Felicidade, enquanto termo, é como cognição, no campo da Psicologia Cognitiva, e como aprendizagem, dentro da teoria da aprendizagem: dão nome a um campo, mas não exercem qualquer papel nas teorias dentro daqueles campos. (Seligman, 2004, p.333)

Diener, então, sugeriu um novo conceito que seria objeto de investigações: “bem-estar” (*well-being*). Em geral, a principal justificativa para substituir “felicidade” por “bem-estar” se deposita na diferenciação entre o conceito de *eudaimonia* para Aristóteles e o que muitos outros pensadores defenderam como hedonismo (Ryff, 1989, p.1070; Diener, Lucas & Oishi, 2002, p.63; Ryan & Deci, 2001, p.142; Warr, 2007, p.3-4). Autores como Diener (1984), Ryff (1989) e Ryan & Deci (2001) apontam que chamar a *eudaimonia* de felicidade é promover uma confusão e, mais ainda, “rebaixar” todo o potencial humano à realização dos prazeres, centrais para o hedonismo. Tal análise será questionada mais adiante.

Dentro dessa defesa há dois argumentos implícitos. O primeiro é que *eudaimonia* e hedonismo se referem a objetos diferentes: *eudaimonia* trata da realização do potencial humano; hedonismo trata da busca por prazeres. O segundo se refere à interpretação dos autores sobre a percepção cotidiana da palavra felicidade, a qual eles apontam estar muito mais próxima de uma percepção subjetiva quanto à preponderância de experiências positivas sobre as negativas.

(...) eudaimonia is not happiness in the modern senses of the world, but a desirable state judged from a particular value framework. (Diener, 1984, p.543)

(...) it is questionable whether the Greek word eudaimonia is properly translated as happiness. (...) eudaimonia is more precisely defined as "the feelings accompanying behavior in the direction of, and consistent with, one's true potential. (Ryff, 1989, p.1070)

Thus, from eudaimonic perspective, subjective happiness cannot be equated with well-being. (Ryan & Deci, 2001, p.146)

Contudo, pode-se apontar problemas na tese relatada. Em primeiro lugar, propor *eudaimonia* como um conceito bem definido parece bem distante da polêmica filosófica. Em segundo lugar, a separação entre o que muitos filósofos apresentaram ser a *eudaimonia* (incluindo Aristóteles) e o que muitos outros apresentaram ser a filosofia pautada nos prazeres (como Epicuro) não é tão clara. Um primeiro argumento contrário a essa separação é que Aristóteles incluiu a satisfação dos desejos e os prazeres no seu conceito de *eudaimonia*. Um segundo argumento é que o hedonismo não é uma simples ode aos prazeres, mas a defesa de que os prazeres são centrais para a realização do potencial humano e estão na base, inclusive, da razão; não seriam aquelas coisas boas que proporcionariam prazer, mas as coisas que proporcionariam prazer orientariam a atribuição do título de "bom" às coisas.

Além disso, a percepção de que a felicidade é entendida muito mais como "hedonismo" do que "*eudaimonia*" é muito frágil para sustentar uma ruptura histórica ou a mudança de conceito. Se aceitarmos que os cientistas que fundamentaram o conceito

de bem-estar identificaram adequadamente o uso de *"happiness"* no senso comum, ainda assim pode-se questionar se essa percepção é válida para outros países além dos Estados Unidos (Kingfisher, 2013). Por outro lado, pode-se questionar se, mesmo nos Estados Unidos, essa percepção é adequada, já que algumas expressões cotidianas, como *"I'm happy with my bill"* e *"happiness is a warm puppy"* não traduzem todo o significado que um conceito possui para um determinado grupo de pessoas. Por exemplo, podem-se usar corriqueiramente as expressões citadas e, ao mesmo tempo, possuir a compreensão de que o conceito de "felicidade" vai muito além do que essas expressões traduzem. Um paralelo seria responder que está tudo bem quando alguém perguntar "como vai?", quando, na verdade, a vida não vai necessariamente tão bem. Esse exemplo não seria uma justificativa forte o suficiente para alterar o significado de "estar bem" e indica a diferença entre a linguagem do senso comum e a linguagem científica.

Quanto à diferenciação entre felicidade e bem-estar, podem-se apontar fragilidades. Conforme Lyubomirsky (2008, p.316) narra, durante uma conversa com Diener, este lhe confidenciou que seu principal interesse ao substituir "felicidade" por "bem-estar" era obter credibilidade na comunidade científica, não havendo uma outra justificativa suficientemente consistente para essa troca. Se se assume que a palavra "felicidade" remete a muitas definições diferentes, e, por isso, é um conceito problemático, em nenhum momento se faz um resgate histórico da palavra "bem-estar". Com exceção de Warr (2007), que sugere a relação entre bem-estar e passividade, são raras as análises sobre o quanto a história e o senso comum de bem-estar contaminam o conceito. Assim, não é de se surpreender que seja simples questionar os argumentos centrais em prol do uso de "bem-estar" e o campo de estudo acabe por usar ambos os conceitos sem muita distinção.

Apesar dos questionamentos indicados, o campo de estudo sobre a felicidade e o bem-estar cresceu junto com a influência da Psicologia Positiva. Nesse sentido, parece adequado analisar os rumos que a definição do conceito tomou para além do rigor de suas fundamentações.

Diener (1984), que, conforme mencionado, foi o primeiro a aprofundar o conceito, explica que ao longo da história, as definições de “felicidade” ou “bem-estar” podem ser agrupadas em três categorias: (1) uma categoria normativa, que define o conceito através de determinadas qualidades ou características escolhidas por uma pessoa ou grupo (a exemplo do que Platão fez); (2) uma categoria pessoal e racional, típica dos estudos científicos que buscam identificar as "variáveis" que as pessoas consideram para avaliar a vida como "positiva"; e, por fim, (3) uma categoria pessoal e afetiva, que diz respeito à avaliação da vida segundo critérios internos de preponderância de emoções positivas em relação a negativas.

Inicialmente, Diener (1984, p.543-544) assume que não deseja deixar um conceito tão importante nas mãos da arbitrariedade de poucos. Ou seja, ele recusa que conceitos normativos, da categoria (1), sejam válidos para determinar o “bem-estar”. Consequentemente, Diener trabalha com as outras duas categorias (2 e 3), levando-o a iniciar sua delimitação do “bem-estar” a partir de três pressupostos: é subjetivo, pois, ainda que seja influenciado por critérios concretos como saúde e riqueza, depende da avaliação que o próprio indivíduo faz de sua vida; não trata apenas da ausência de critérios negativos, mas, sobretudo, da presença de critérios positivos; envolve uma avaliação global da vida de uma pessoa.

Devido à intrínseca subjetividade do “bem-estar” definido por Diener, ele acaba adotando o termo “bem-estar subjetivo” e não simplesmente “bem-estar”. Sua definição:

Subjective well-being is defined as a person's cognitive and affective evaluations of his or her life. These evaluations include emotional reactions to events as well as cognitive judgements of satisfaction and fulfillment. Thus, subjective well-being is a broad concept that includes experiencing pleasant emotions, low levels of negative moods, and high life satisfaction. The positive experiences embodied in high subjective well-being are a core concept of positive psychology because they make life rewarding. (Diener, Lucas & Oishi, 2002, p.63)

Em contraste com o percurso filosófico em torno da felicidade, chama a atenção a ênfase de Diener na avaliação de seu próprio objeto e não no objeto em si: "*Subjective well-being is defined as a person's cognitive and affective evaluations of his or her life.*" Ou

seja, a avaliação que o sujeito realiza é, para Diener, a própria felicidade (ou bem-estar subjetivo, no caso) e não, conforme Wilson se preocupou, a manifestação de algo que vai além. De alguma maneira, o campo da Psicologia Positiva passou a tratar a felicidade manifestada como a própria felicidade. Distancia-se, portanto, da felicidade enquanto ideia, utopia, projeto, ideal; separa-se ou até retira-se da felicidade o processo reflexivo que seria anterior à ação de avaliar.

Em termos práticos de pesquisa (e nos instrumentos de avaliação), o “bem-estar subjetivo” de Diener tende a ser desmembrado em duas principais variáveis: a primeira delas é a avaliação da preponderância de emoções positivas em relação às negativas (o que ele chama, muitas vezes, de felicidade). Além disso, levando em consideração os resultados apresentados por Bradburn (1969), de que o positivo e o negativo não são opostos dentro de um mesmo *continuum*, essa avaliação geralmente aparece desmembrada em duas avaliações separadas, quanto à “presença de emoções positivas” e à “ausência de emoções negativas” (Ryan & Deci, 2001, p.144). A segunda variável no “bem-estar subjetivo” de Diener é a avaliação da vida como um todo, com base nos critérios do próprio sujeito (Andrews & Withey, 1976; A. Campbell, Converse, & Rodgers, 1976; Diener, 1984).

Dentro dessa construção, Diener indica preocupação em relação às variações culturais do bem-estar subjetivo. Mas, ainda assim, ele indica a importância de se buscar o caráter universal dentro dessa variação.

The particular structure of judged satisfaction with specific domains of one's life undoubtedly depends on the culture and the way one's life is structured. (...) Although no universal structure of domain satisfaction may emerge, perhaps a similar structure will be found for many cultures and groups because of their similarity. (Diener, 1984, p.545)

Depender da avaliação dos indivíduos, ao mesmo tempo em que se busca a universalidade, parece um objetivo ousado e talvez, como Ryff (1989) argumentará, falho para retratar a “vida boa” (Christopher, 1999; Ryan & Deci, 2001). Para Ryff (1989) e Ryff & Singer (1998), o conceito de “bem-estar subjetivo” possui alcance limitado para retratar

o funcionamento “positivo”, sobretudo por se pautar em uma fundamentação teórica pouco profunda. Ryff insiste que Diener precisaria partir de uma base muito mais consistente (pautada em um número maior de pensadores e filósofos) antes de dar “ouvidos” ao que cada sujeito apresentará como sendo parte de seu “bem-estar subjetivo”. Ryff, de certa forma, ecoa a crítica de que Diener mantinha-se avaliando a “*avowed happiness*” de Wilson.

Assim, ao perceber que as pesquisas não se dirigiam satisfatoriamente para a definição da estrutura do funcionamento do “bem-estar”, Ryff (1989, p.1070) tratou de propor um novo conceito. Esse, em seu entendimento, deveria ser melhor fundamentado e visar descobrir a estrutura do funcionamento do bem-estar, o que o “bem-estar subjetivo” de Diener não seria capaz. Ryff (1989) batizou esse novo conceito de “bem-estar psicológico”.

O ponto de partida de Ryff foi fundamentar seu conceito a partir da pesquisa de uma série de pensadores ocidentais contemporâneos, identificando estruturas ou conceitos comuns. Por exemplo, a autora cita William James, que articulou a visão de “*healthy-mindedness*”; Carl Jung, que escreveu sobre o processo de individuação; Abraham Maslow, que ofereceu a descrição da auto realização; Erik Erikson, que retratou o processo de desenvolvimento adulto do ego; Gordon Allport, que apresentou o conceito de maturidade; Carl Rogers, que caracterizou o que chamou de “pessoa totalmente funcional”; e Marie Jahoda, que tratou de temas como saúde mental em oposição à visão tradicional da medicina (Ryff, 1989, p.1070; Christopher, 1999, p.145).

A partir dessa vasta pesquisa, Ryff (1989) propõe seis variáveis para seu conceito de “bem-estar psicológico”: *autonomy, environmental mastery, purpose in life, personal growth, positive relation with others, self acceptance*.

Como é de se supor, a proposta de Ryff recebeu críticas de Diener *et al.* (1998), em relação à proposição de um critério normativo sobre aquilo que constitui a “boa vida”. Christopher (1999) também reforça essa crítica, acrescentando que essa “normatividade” seria pautada no que, de modo geral, a psicologia ocidental dos Estados Unidos propôs como a melhor forma de se viver, não traduzindo uma visão, de fato, universal. Essa

normatividade seria consequência de se utilizar como fundamento teórico apenas pensadores que atuavam nos Estados Unidos ao longo do século XX.

Por exemplo, Christopher (1999, p.145) questiona a validade da categoria “autonomia” como um dos seis pilares para se avaliar o “bem-estar psicológico” ou a “boa vida”. Ao explicar que autonomia tem relação com atributos como auto-determinação, independência, *locus* de controle interno e individuação, Ryff (1989) deposita parte daquilo que seria central para todos nos pensamentos e nas ações do indivíduo como se fossem propriedades apenas dele, ao invés de constituídos socialmente. Para Christopher, essa forma de compreender o ser humano seria tipicamente ocidental-contemporânea (especialmente presente nos Estados Unidos). Em outras regiões do planeta, como na Índia por exemplo: *“the concept of an autonomous, bounded, abstract individual existing free of society yet living in society is uncharacteristic of Indian social thought”* (Shweder & Bourne, 1984, p.190). Diversas outras pesquisas, como as de Nakamura (1964), Rosenberger (1992), Markus & Kitayama (1991, p. 246) e Read (1955), mostram o quanto os pilares de Ryff não se sustentam enquanto características universais.

Ainda assim, tanto Ryff como Diener concordavam sobre a necessidade de continuar a pesquisa sobre “bem-estar”, apesar das dificuldades e da relatividade do conceito. Conforme Ryff escreve:

This awareness that culture, history, ethnicity, class, and so on give rise to different, perhaps competing, conceptions of well-being (Coan, 1977) has been neglected in much prior theorizing in this domain. However, such recognition need not paralyze the scientific study of positive psychological functioning. (Ryff, 1989, p.1079)

Mas não é apenas em relação ao bem-estar, seja ele subjetivo, psicológico ou outro, como o de Ryan & Deci (2001), que há divergência. Dentro da Psicologia Positiva há estudiosos que defendem o retorno ao conceito “felicidade” e acrescentam maior complexidade ao estudo desses temas.

Warr (2007, p.3-4) assume oficialmente preferir utilizar o conceito “felicidade” ao invés de bem-estar. Para o autor, existem quatro principais razões para nos mantermos

pesquisando a felicidade: primeiro, pela fascinação que o termo exerce nas pessoas ao longo da história, diferentemente de bem-estar; segundo, pela amplitude e complexidade do próprio termo; terceiro, pela profundidade das investigações filosóficas em relação ao tema – muito maior do que, por exemplo, em relação ao “bem-estar”; e, por fim, devido ao uso, mesmo cientificamente, do sentido conotativo do termo, que aproxima as pessoas em geral dos resultados (Warr, 2007, p.7-8).

Além desses argumentos, Warr (2007) também questiona a “imparcialidade” de se adotar o termo “bem-estar” que, segundo ele, apresenta um entendimento do senso comum que contamina seu valor científico, tanto quanto o do senso comum sobre a felicidade. Conforme já mencionado, para ele, bem-estar no senso comum remete a uma ideia de “passividade” em relação à vida: “(...) *well-being tends to imply in many cases a sense of positivity that is desirable but inert.*” (Warr, 2007, p.8).

Pode-se perceber que apesar da iniciativa de Diener, a intenção de apresentar um conceito rigoroso o suficiente para tratar da boa vida, da atividade excelente e daquilo que todos almejam não foi suficiente para evitar a polissemia que acompanha a palavra “felicidade”. Conforme Warr (2007) alerta, a polissemia da “felicidade” e do “bem-estar” representam risco para o estudo científico desse tema. É muito comum encontrarem-se diferentes definições sendo utilizadas, ora como sinônimos, ora como distintos nos artigos científicos. Tal fato potencialmente leva à fundação de um conhecimento falho, que acumula resultados sobre objetos distintos como se fossem sobre a mesma coisa (Warr, 2007, p.407).

O reflexo dessa polissemia, mesmo diante da intenção clara de buscar rigidez na construção do objeto de investigação, é o uso livre dos conceitos ora como semelhantes, ora como diferentes entre si (Bok, D., 2010; Bok, S., 2010; Gilbert 2006; Kingwell, 2000; Mathews & Izquierdo, 2009; McMahon, 2006, 2010; Schumaker, 2007; Thin, 2009; Weiner, 2008).

I use the terms loosely, without clear definitions, and interchangeably, to signal the recognized difficulties of pinning down precisely what is being referenced. (Kingfisher, 2013, p.70)

Além disso, pode-se identificar a ambiguidade de interesses diante de importantes publicações de dois emblemáticos pesquisadores da Psicologia Positiva. Seligman e Lyubomirsky, por exemplo, ao publicarem seus trabalhos na forma de livro, preferem utilizar o termo "*happiness*" ao invés de "*well-being*" como parte do título de seus livros (*Flourish: A New Understanding of Happiness and Well-Being - and How To Achieve Them* e *The how of happiness: a scientific approach to get the life you want*, respectivamente).

Conforme o resgate aqui apresentado parece indicar, a polissemia da felicidade continua operante nos estudos da Psicologia Positiva mesmo quando o conceito de "bem-estar", pouco referido no campo filosófico, é utilizado. Aqueles mesmos problemas enfrentados pelos filósofos em relação à variabilidade da felicidade, à dificuldade de se avaliar a vida como um todo e à definição do que tem mais importância para a vida continuam a interferir na definição dos conceitos científicos.

Aparentemente, tais problemáticas mostram-se uma "pedra no sapato" da iniciativa científica em relação à felicidade e ao bem-estar devido à dupla intenção de ter rigidez conceitual e permeabilidade na vida social. Ou seja, a tarefa da Psicologia Positiva exige, ao mesmo tempo, romper com o conceito "felicidade" para obter rigor e manter-se próximo a ele para alcançar a repercussão social desejada. Mais ainda, para se cumprir o rigor pragmático, parece ser necessário que se caia em um dos dois problemas já enfrentados na história da felicidade: ou, conforme Diener o fez, assume-se a avaliação da felicidade como toda a felicidade, caindo na "*avowed happiness*"; ou, conforme Ryff o fez, apresenta-se uma ideia do que seria a "vida boa", produzindo (mais) um novo conceito arbitrário de felicidade. Em meio às publicações do assunto, é o bem-estar subjetivo de Diener que é mais referido e reproduzido, parecendo ter atendido melhor os anseios do campo.

De todo o modo, deve-se destacar que, seguindo à risca os avisos de Ryff e Diener, as pesquisas continuaram a ser realizadas apesar das inconsistências identificadas, sendo que muitas dessas continuam a ser tratadas como se não impactassem nas pesquisas. Nesse sentido, a subordinação do conceito ao método parece evidente: aquilo que pode inviabilizar a empiria da felicidade é deixado de lado.

Indivíduo e mundo para a Psicologia Positiva

Ao modo da estratégia adotada no capítulo da Felicidade na Filosofia, mostra-se relevante evidenciar as concepções de ser humano e de mundo para a Psicologia Positiva. Desse modo, além de favorecer as comparações com aquilo que foi proposto pelos filósofos analisados, entende-se ser possível explicitar aquilo que está subjacente aos conceitos e às propostas de mensuração de felicidade fomentadas pela Psicologia Positiva.

No longer do dominant theories view the individual as a passive vessel responding to stimuli; rather, individuals are now seen as decision makers, with choices, preferences, and the possibility of becoming masterful [and] efficacious. (Seligman & Csikszentmihályi, 2000, p.8)

One cannot attain happiness by living solely in a world of fantasy; one must act to bring one's vision into reality, into concrete, perceivable form. To quote Ayn Rand, "Happiness is that state of consciousness which proceeds from the achievement of one's values". (Locke, 2002, p.304)

Os dois trechos acima, escritos por relevantes autores da Psicologia Positiva, reforçam o argumento de que há uma ênfase no indivíduo enquanto sujeito autônomo e acrescentam a relevância na “eficiência” e no “empreendimento” de seus desejos. Diferentemente do entendimento de mundo de Platão, a harmonia não viria da natureza, mas daquilo que os Homens construiriam. Enquanto na frase de Seligman & Csikszentmihályi é dada importância para a autonomia do indivíduo, na de Locke (2002) explicita-se o quanto a felicidade é fruto da ação e do estado interior apenas do indivíduo. De fato, conforme Wright (2013), Kingfisher (2013) e Christopher (1999) apontam, essas duas características (individualidade e ação) são centrais para a Psicologia Positiva.

De certa forma, comparando essa análise com o que foi apresentado como objetivos da Psicologia Positiva, não parece surpresa que os indivíduos sejam concebidos como autônomos e iguais entre si. Se o propósito da área é circunscrever a felicidade e

proporcionar os meios para produzi-la na maior quantidade possível, é necessário entender todos os indivíduos como possuidores de uma mesma “coisa-felicidade”. Caso contrário, se a felicidade não for uma variável isolável ou se não for equivalente em todas as sociedades, a precisão da avaliação seria enormemente prejudicada.

Na medida em que o sujeito da Psicologia Positiva é autônomo e isolável, é natural que Diener & Diener (1995) tenham encontrado uma relevante correlação entre a satisfação com a vida e o nível de individualismo de uma sociedade. Veenhoven (1999, p.176) ecoa esse entendimento ao escrever, como resultado da análise de diferentes pesquisas sobre felicidade: *“individualistic society fits human nature better than a collectivist society does.”*

Esse sujeito autônomo e isolável também é verificado na descrição do conceito de *Psychological Well-Being* de Ryff (1989, p.1071). Quando se analisa as seis categorias apresentadas pela autora, chama a atenção que apenas uma delas se refira à interação (a categoria “relações positivas com outros”). Contudo, na medida em que apenas os aspectos individuais dessa “relação positiva com os outros” são especificados, ou seja, as emoções produzidas no sujeito, é difícil afirmar qual a qualidade dessa interação. Por exemplo, a relação poderia ser de tipo instrumental, favorecendo apenas aquele que é avaliado, e ainda assim somar à felicidade. Não há uma categoria que apresente a influência do outro na construção de si. Já nas outras cinco categorias, “autonomia”, “propósito na vida”, “crescimento pessoal”, “auto aceitação” e “controle do ambiente”, fica claro que elas dizem respeito a aspectos essencialmente individuais. Sobretudo, a categoria “controle do ambiente” reforça a capacidade de o sujeito empreender mudanças concretas no mundo.

Wright (2013, p.25), por sua vez, identificou características semelhantes ao analisar o instrumento de avaliação proposto por Seligman, o *Signature Strengths Test*. Conforme o autor explicita, nessa avaliação há uma mistura de resiliência militar (Valor e Bravura), confiança empresarial (Indústria e Liderança) e aceitação política (Cidadania, Gratidão e Religiosidade), que remetem à capacidade de o indivíduo se desenvolver enquanto entidade isolada.

É possível entender melhor os dilemas da Psicologia Positiva através daquilo que Guba (1990) chamou de paradigmas positivista e pós-positivista. Para o primeiro, a realidade (ou o mundo “lá fora”) seria regida por leis naturais apreensíveis para o experimentador; quanto mais imparcial o pesquisador se mantiver, maior a probabilidade de ele compreender seu objeto. O resultado da pesquisa seria, então, uma “verdade” apolítica e amoral (Guba, 1990, p.20). Já o segundo paradigma, acrescenta a impossibilidade de se descobrir a “verdade” fundamental do mundo: poder-se-ia apenas se aproximar dela. Para esse paradigma, por mais que o ideal de descobrirem-se todos os segredos do mundo tenha sido deixado de lado, ainda há um caráter apolítico e amoral para a pesquisa científica, já que a “verdade”, mesmo que impossível de ser totalmente apreendida, ainda seria possível de ser ao menos parcialmente alcançada. A “verdade” ainda daria a direção a ser seguida; ainda haveria um caminho melhor do que os outros (Guba, 1990, p.23).

Quando se resgatam os perigos que Ryff⁸ e Diener⁹ identificaram na missão de avaliar a felicidade, pode-se identificar que há um entendimento da impossibilidade de se desvendar todos os seus segredos. Ainda assim, deve-se continuar a busca para que se saiba cada vez mais sobre esse fenômeno, para que haja uma aproximação cada vez maior com a Verdade sobre a felicidade.

Contudo, na contramão das expectativas do paradigma e das necessidades do método, quanto mais se investiga a felicidade, mais complexidade se acrescenta ao debate e mais difícil se torna circunscrevê-la a fim de mensurá-la. Os pesquisadores da Psicologia Positiva, tal quais os filósofos e pensadores ao longo da história, adotaram uma dentre distintas perspectivas para se estudar a felicidade ao mesmo tempo em que defendem tal perspectiva como universal.

⁸ *This awareness that culture, history, ethnicity, class, and so on give rise to different, perhaps competing, conceptions of well-being (Coan, 1977) has been neglected in much prior theorizing in this domain. However, such recognition need not paralyze the scientific study of positive psychological functioning.* (Ryff, 1989, p.1079)

⁹ *The particular structure of judged satisfaction with specific domains of one's life undoubtedly depends on the culture and the way one's life is structured. (...) Although no universal structure of domain satisfaction may emerge, perhaps a similar structure will be found for many cultures and groups because of their similarity.* (Diener, 1984, p.545)

Como será indicado nas próximas seções deste capítulo, serão oferecidas mais evidências de que a empiria contemporânea da felicidade, ou o que pode ser entendido como Neoutilitarismo, necessita desconsiderar muitos aspectos centrais ao debate, não sem prejuízos, para utilizar seu método investigativo; para tomar a felicidade como um objeto passível de ser “descoberto”. Para tal serão apresentados os resultados de pesquisas intra e interculturais, as dificuldades para tratar dos valores humanos e a crítica à proposta de felicidade do principal proponente do Neoutilitarismo, entendida como “satisfação com a vida” (Veenhoven, 2004).

As "descobertas" empíricas sobre a felicidade

Conforme relatado, o primeiro passo do estudo do bem-estar e da felicidade foi a partir de correlações, tais quais Wilson (1967) apresentou. Contudo, na medida em que os conceitos foram sendo melhor delimitados, mesmo com fundamentos questionáveis, os instrumentos de avaliação ganharam em complexidade, bem como os resultados que passaram a apresentar.

A partir de um grupo muito maior de dados e correlações (quando comparado com as últimas décadas do século XX), foi possível organizar as informações de modo explicativo mais consistente. Como amostra da grande quantidade de pesquisas relacionadas aos temas “felicidade” e “bem-estar”, pode-se citar o "*The Oxford Handbook of Happiness*" (David, Boniwell & Conley-Ayers, 2012), com mais de 1.000 páginas repletas de citações. Com tantos resultados, os pesquisadores sentiram-se prontos para explicar o porquê de certos eventos interferirem na felicidade.

Uma das primeiras explicações dizia respeito aos padrões de interferência das variáveis “positivas” no objeto de estudo. Essa explicação foi chamada de “analogia da vitamina”, utilizando como ilustração o efeito que algumas vitaminas têm no corpo humano.

Nessa analogia, são apresentadas duas diferentes formas de interferência das variáveis externas na felicidade. Na primeira forma, tal qual algumas vitaminas em nosso corpo, as variáveis teriam influência positiva limitada. Após atingir certo nível, a variável deixaria de ter qualquer interferência. McGregor & Little (1998) e Warr (2007, p.97) apresentaram exemplos deste tipo de interferência ligados à posse de bens materiais e à segurança social. Além desses autores, Easterlin (1974) e Diener & Oishi (2000) identificaram relação semelhante entre a felicidade ou o “bem-estar subjetivo” e a renda *per capita*. A partir de algo próximo a 11.500,00 dólares americanos anuais, a percepção que as pessoas têm de sua felicidade ou de seu bem-estar subjetivo deixa de se relacionar com o aumento de renda; acima desse montante, aquilo que se considera bom no presente e aquilo que se espera de bom para o futuro deixa de ser impactado significativamente pelo dinheiro.

No segundo tipo de interferência, conforme outras vitaminas, as variáveis externas influenciariam positivamente a felicidade e o bem-estar até determinado ponto e, após ultrapassá-lo, trariam efeitos prejudiciais. Variáveis que exemplificam essa dinâmica são aquelas ligadas ao estresse, ao desafio e ao controle do ambiente (Warr, 2007, p.96-97). No caso do estresse, conforme Cummins (2000) identificou, diante de situações que gerem pouco estresse, as pessoas tendem a se sentir desmotivadas ou entediadas, diante de situações que produzam alto estresse, sentem-se receosas e temerárias das consequências. Seria preciso encontrar uma faixa ótima de estresse.

Contudo, as análises e descrições dessas interferências externas mostraram-se menos relevantes do que se esperava e não fertilizaram a compreensão do conceito: a felicidade parecia se manifestar de formas distintas. Watson (2002, p.115) reforça que, em termos de eventos externos, não havia sido identificada uma regra clara sobre o que determinava quem era feliz ou infeliz. Algumas pessoas com poucas condições materiais ou que tinham recentemente vivido experiências desagradáveis manifestavam altos índices de felicidade.

People do not require all that much—in terms of material conditions, life circumstances, and so on—to feel cheerful, enthusiastic, and interested in life. Thus, one need not be young or

wealthy or have a glamorous, high-paying job in order to be happy. This, in turn, suggests that virtually anyone is capable of experiencing substantial levels of positive affectivity. (Watson, 2002, 115)

Ainda assim, pouco se questionou se o fenômeno estava sendo adequadamente avaliado. Os resultados das pesquisas, mesmo inconclusivos, não apontavam para necessidade de revisão, mas para a necessidade de teorias complementares que solucionassem alguns dos mistérios, como o porquê de a interferência dos eventos externos afetar por pouco tempo a felicidade.

A teoria do *set point* ou *adaptation levels* (Headey & Wearing, 1992) é uma dessas tentativas que foi bem aceita pela comunidade científica interessada na felicidade (embora Headey (2012) apresente algumas incipientes evidências contrárias). Conforme Myers & Diener (1995) e outros (Headey & Wearing, 1992; Suh, Diener, & Fujita, 1996; Watson, 2000; Diener, Lucas & Oishi, 2002, p.67) escreveram, há um nível “normal” de felicidade para cada pessoa. As pessoas tendem a retornar para esse nível conforme se afastam temporalmente de eventos positivos ou negativos. Eventos como ganhar na loteria ou sofrer um acidente grave indicam interferir nos níveis de felicidade ou bem-estar por aproximadamente dois anos (Lykken & Tellegen, 1996).

Por mais que a dinâmica de retorno ao *set point* seja semelhante entre as pessoas, era preciso explicar por que as pessoas têm essa tendência de retorno ao mesmo patamar de felicidade e o porquê de algumas pessoas terem o nível “normal” maior do que o de outras. Quanto à razão para o retorno, a explicação mais reproduzida é a do *hedonic treadmill* (Pinker, 1997, p.389). Nela, defende-se o caráter evolutivo desse retorno: a redução da felicidade ao patamar anterior representaria a tendência humana a não se conformar com a situação atual, garantindo uma busca contínua por melhorias; o aumento da felicidade, por sua vez, representaria a capacidade de superar situações adversas como lutos.

Ainda que se busque explicações como essa, em geral não se discute o quanto essas teorias interferem na própria compreensão da felicidade. Por exemplo, pode-se entender o retorno a um mesmo *score* na avaliação da felicidade como resultado de um

ajuste e uma acomodação das expectativas em relação à vida. Contudo, essa explicação implicaria em assumir a felicidade também como aquilo que Freud propôs, uma relação entre Ego e Ideal de Ego, e não como apenas a avaliação da vida.

Quanto ao porquê de as pessoas terem *set points* diferentes, a Psicologia Positiva resgata a publicação de Meehl (1975, p.299) sobre a capacidade hedônica de cada um. Para Meehl, algumas pessoas nascem com mais “suco da alegria” (*joy-juice*) no cérebro do que outras, interferindo decisivamente nas suas vidas. A partir dos estudos de Tellegen *et al.* (1988), que identificou a influência genética na felicidade, explicações mais refinadas sobre o funcionamento neurológico foram apresentadas.

Em vários de seus estudos, Tellegen (Tellegen *et al.* 1988) comparou os níveis de bem-estar em gêmeos dizigóticos e monozigóticos, criados juntos e separados. Percebendo grande semelhança nos níveis de bem-estar em gêmeos monozigóticos criados separados, Tellegen estimou que 40% da variabilidade das emoções positivas é determinado geneticamente (1988). Estudos como os de Kringelbach & Berridge (2010) passaram a oferecer as explicações para o “*joy-juice*” de Meehl (1975): a diferença viria dos níveis de atividade dopaminérgica no cérebro. Algumas pessoas seriam mais propensas a ativarem a área pré-frontal esquerda do córtex, relacionada com a produção de dopamina (Watson, 2002, p.112). Essa diferença justificaria o fato de algumas pessoas serem melhores do que outras para “enxergarem” o mundo de forma positiva e terem um “*set point*” maior.

Conforme Lyubomirsky (2008) calcula, retratando o “humor” da Psicologia Positiva, se a genética interfere em cerca de 40-50% nos níveis da felicidade e se os eventos externos interferem em cerca de 10%, há uma parcela considerável que ainda não foi explicada e que pode “estar sob o controle” das pessoas.

(...) 40 percent of the differences in our happiness levels are still left unexplained. (...).
Besides our genes and the situations that we confront, there is one critical thing left: our behavior.
 (Lyubomirsky, 2008, p.22)

Quanto à capacidade dos Homens de interferir na felicidade de modo duradouro, Snyder *et al.* (1991), Grob, Stetsenko, Sabatier, Botcheva, & Macek (1999) e Scheier & Carver (1992) deram um primeiro passo: identificaram quais níveis de esperança, expectativa de controle sobre o futuro e otimismo mostram correlação com os níveis do "set point". Curiosamente, Watson (2002) sintetiza a importância desse resultado escrevendo não que a felicidade inclui, mas que ela depende tanto de quem se é, como do modo com que se pensa sobre a vida.

Pesquisas como essas incentivaram enormemente o estudo sobre transformações de "mindset" ou, em outras palavras, sobre a forma como as pessoas enxergam o mundo. Thayer (1996), Watson (2000) e Watson & Clark (1997) apontaram o quanto a prática de exercícios, a socialização e a interação com as pessoas tendem a produzir emoções positivas. Estas, por sua vez, interferirão no modo como enxergamos o mundo (Watson, 2002, p.116).

(...) happiness grows less from the passive experience of desirable circumstances than from involvement in valued activities and progress toward one's goals. (Myers & Diener, 1995, p.17)

Essas iniciativas de pesquisar quais ações concretas interferirão nos níveis da felicidade a partir de uma mudança "interior" se tornaram a "face" da Psicologia Positiva para o público amplo. Os livros já citados de Seligman e Lyubomirsky são dois exemplos. Mas é possível ir além das publicações. Há grande quantidade de cursos sobre como a Psicologia Positiva pode "ajudá-lo a ser mais feliz".

O conceito de "flow", construído por Csikszentmihályi (1975), ganhou grande repercussão na Psicologia Positiva e é outro conceito que interfere na felicidade. *Flow* consiste no estado emocional fruto de se envolver com atividades que levem à sensação de imersão completa naquilo que se faz. Exigência para o *flow* é que a atividade exija um nível "ótimo" das habilidades de uma pessoa. Se as exigências forem superiores a esse nível ótimo, a atividade será estressante em demasia; se as exigências forem inferiores, será uma atividade entediante. Ao igualar o desafio com a habilidade do indivíduo, é

possível que ele se sinta absorvido pela tarefa, entrando no estado emocional de *flow*. Para Csikszentmihályi, quanto mais vezes se estiver em *flow*, maior a felicidade.

Viewed through the experiential lens of flow, a good life is one that is characterized by complete absorption in what one does (...) It is the subjective challenges and subjective skills, not objective ones, that influence the quality of a person's experience. (Nakamura & Csikszentmihályi, 2002, p.89-91)

A relação entre *flow* e felicidade faz ressoar a ideia aristotélica de que a felicidade tem fim em si mesma e, conseqüentemente, só viria daquelas atividades que são realizadas sem se pensar em ganhos futuros. A diferença, contudo, é que enquanto Aristóteles enfatizou a qualidade da atividade realizada, Csikszentmihályi enfatizou o estado emocional. Este último, assim, acaba se aproximando mais dos utilitaristas na medida em que a vida boa seria o resultado de se sentir bem.

Locke (2002), pesquisando a felicidade por um ângulo individualista (pautado na filosofia de Ayn Rand), apresentou a tese de que o que o atingimento de metas significativas possui um grande impacto nos níveis de felicidade de uma pessoa. Mas para que as metas não sejam um simples fenômeno passageiro, é possível desenvolver a capacidade de alguém ver mais valor nas tarefas que cumpre e também conhecer (e desenvolver) suas próprias habilidades, almejando desafios mais significativos (Locke, 2002, p.299).

Outros exemplos de resultados concretos sobre como potencializar a felicidade que "está sob nosso controle" são a prática de gratidão (Toepfer et al., 2011), o uso do dinheiro com outras pessoas ou no consumo de experiências ao invés do consumo de objetos (Aknin et al., 2012) e na prática religiosa (Headey, 2012).

Deve-se ressaltar a ênfase naquilo que interfere na felicidade, entendendo-a como "índices de felicidade". A gratidão e a prática religiosa, nesse sentido, não fazem parte necessariamente do fenômeno "felicidade", mas na forma com que se manifesta a seu respeito, que é através de uma determinada avaliação da vida (geralmente a avaliação específica do prazer, sofrimento e da satisfação com a vida).

Parece muito simplista reduzir a felicidade a essas manifestações específicas. Nesse sentido, tratar de um *set point* da felicidade pode enganar e parecer que nada mudou na felicidade de alguém quando ela retorna para um mesmo patamar. Mesmo que não haja alterações no quanto de prazer, sofrimento e satisfação se avalie ter, é possível que alterações profundas tenham sido promovidas em aspectos que filósofos apontaram ser parte crucial da felicidade: mais momentos de contemplação; sentir-se mais próxima de Deus ou amando mais; estar mais engajada politicamente. Uma não alteração na avaliação da felicidade não significa que o fenômeno, que provavelmente abrange a avaliação, não tenha mudado.

Há também outras teorias dentro da Psicologia Positiva, como a do *endowment-contrast*, que se propõem a apresentar maior grau de complexidade e, inclusive, apontam para a fragilidade da ênfase na avaliação. No caso do *endowment-contrast*, a teoria parte de pesquisas como a de Fritz Strack e Nibert Schwarz, que indicam que simples manipulações, como ficar em um quarto desagradável ou responder sobre frequência de experiências amorosas recentes, levam a alterações no processo de avaliação da satisfação com a vida (Griffin & Gonzales, 2012, p.37). Essas pesquisas, portanto, indicam a volatilidade e a importância do contexto passado e presente na avaliação individual da satisfação.

In other words, there seemed to be no single right answer to the question of how happy a person was: their true happiness - as measured by their response to a specific question at a specific time - "truly" did depend on the accessibility of memories and emotions, and the integration and interpretation of those accessible building blocks. (Griffin & Gonzales, 2012, p.37)

Contudo, a partir desses achados experimentais, buscou-se não a relativização da avaliação da felicidade enquanto a própria felicidade, mas um modelo teórico que representasse o processo cognitivo subjacente a essa avaliação. Esse processo cognitivo seria, então, a própria felicidade (no caso, a satisfação com a vida). Propôs-se que o processo de avaliação da satisfação com a vida poderia ser explicado através da fórmula:

$$S = E_1 + E_2 - R_{12} \cdot D_{12}$$

De modo discursivo, essa fórmula equivale dizer que S ("satisfação") é igual ao E_1 ("valor do evento presente") somado ao E_2 ("valor do evento passado"); a esse resultado, se é subtraído o resultado da R_{12} ("relevância do evento passado para o evento presente") multiplicada pela D_{12} ("diferença da experiência hedônica entre ambos os eventos"). As duas variáveis que contemplam evento passado não precisam se basear em um mesmo evento passado. Assim, por essa fórmula, pode-se entender que eventos passados podem ser utilizados estrategicamente para gerar maior ou menor valor positivo (*endowment*) para a experiência presente. Como os autores citam, uma experiência passada positiva pode ser utilizada para gerar uma memória afetiva positiva, ao mesmo tempo em que se utiliza uma outra experiência passada, esta negativa, para aumentar o contraste com o momento presente (Griffin & Gonzales, 2012, p.39).

Ao contrário do que é proposto pelos teóricos proponentes, parte da complexidade do *endowment-contrast* se apresenta apenas no discurso e não na operacionalização teórica. Por mais que a influência do social (e, portanto, a construção social) seja considerada como relevante, o modelo se apropria dessa influência dentro de outro campo de fundamentos, mais individuais e universalizantes. É ignorado tanto o papel do social na atribuição de valor às variáveis da fórmula quanto o caráter social da própria linguagem na definição daquilo que é "satisfação". Inclusive no próprio artigo, *happiness*, *well-being* e *satisfaction* são utilizados como intercambiáveis.

Ao seu modo, a teoria do *endowment-contrast* mantém a ênfase do campo na avaliação da manifestação da felicidade. A avaliação da felicidade, ou aquilo que pode ser mensurado de modo semelhante entre diferentes pessoas, continua sendo central para a construção das teorias e para aquilo que se chama de felicidade.

Conforme já destacado, deve-se considerar a diferença entre a avaliação da felicidade, a felicidade manifestada e a felicidade em si. O último inclui os outros dois, mas não se encerra neles necessariamente. Tomar a expressão como o todo do fenômeno implica em simplificá-lo. Contudo, diante dos objetivos da Psicologia Positiva e do método

adotado, não surpreende que se tenha abandonado a discussão sobre o fenômeno, campo de milenar debate. Caso contrário, se aumentaria a quantidade de conceitos de felicidade e se distanciaria da universalidade. Esse é, provavelmente, o principal motivo para o conceito de Diener ter mais repercussão do que o de Ryff, já que esta última assume a arbitrariedade. As consequências dessa simplificação, contudo, emergem de modo tanto mais problemático quanto mais abrangentes se tornam as pesquisas.

As pesquisas interculturais

Como apresentado, a maioria das pesquisas sobre o bem-estar e a felicidade dentro da Psicologia Positiva visavam àquelas características mensuráveis que fossem comuns em todas as partes do mundo e para todas as pessoas. Contudo, as pesquisas interculturais, que teriam a capacidade de validar essa característica da teoria só foram realizadas e, mais ainda, só ganharam espaço dentro da Psicologia Positiva meia década depois da institucionalização da área, por volta de 2004.

O *Handbook of Positive Psychology* (2002), por exemplo, não inclui um capítulo ou artigo sobre diferenças culturais. O mais próximo disso que se aproxima é ao tratar questões relacionadas à relação entre pessoas, como a gratidão, o perdão e a proximidade. Ainda assim, mesmo deixadas de lado pelo *mainstream* da Psicologia Positiva, algumas pesquisas foram realizadas no sentido de identificar possíveis diferenças culturais em relação à felicidade e ao bem-estar. Como resultado, pode-se dizer que significativa diferença tem sido identificada, sobretudo na comparação entre países ocidentais e orientais (Tov & Au, 2012).

Por exemplo, Suh *et al.* (1998) identificaram que auto-referências são menos relevantes para a felicidade em culturas coletivistas do que em culturas individualistas. Warr (2007, p.284), por sua vez, aponta que países coletivistas como China e Japão depositam grande ênfase na harmonia coletiva e no papel social. Já Uchida *et al.* (2004) assinalaram que enquanto na cultura euro-americana os elementos positivos e os

negativos são tidos em clara oposição, nas culturas do leste da Ásia eles são vistos como complementares. Reforçando essa diferença, Eid & Diener (2001) concluíram que americanos e australianos veem emoções positivas de forma muito mais desejável do que chineses. Essas duas últimas pesquisas indicariam uma grande diferença no elemento central da Psicologia Positiva: quão desejável é aquilo que se chama de “positivo”, mais ainda, coloca uma dúvida sobre a relação entre os prazeres e a satisfação com a vida.

Se há uma diferença na compreensão daquilo que é positivo, provavelmente há também diferenças naquilo que se chama de “felicidade”. A expressão da felicidade não pode ser assumida como equivalente para todas as pessoas. É justamente para avaliar essa diferença que Oishi *et al.* (2013) compararam as definições de felicidade em dicionários de trinta países. Nesse estudo, os pesquisadores identificaram significativa diferença. Enquanto, por exemplo, em um dicionário turco “felicidade” é definida como: *“The state of pleasure that comes from having attained all one’s longings completely and lastingly, prosperity, good fortune, felicity”*, remontando à ideia de satisfação de todas as necessidades; em um dicionário russo “felicidade” é definida como: *“1. Success, luck. 2. Happy occasion, happy turn of events. 3. Said about state when one feels very good (“one feels” is implied, literally “when it is very good”). 4. Said about luck, good fortune that accompany someone.”*, indicando um resgate da origem etimológica da palavra. Já no dicionário inglês Webster, Oishi *et al.* (2013) apontam que felicidade ganha uma definição focada no estado emocional interno positivo: *“(a) a state of well-being characterized by relative permanence, by dominantly agreeable emotion ranging in value from mere contentment to deep and intense joy in living, and by a natural desire for its continuation; (b) A pleasurable or enjoyable experience.”*

Por meio de outros instrumentos, Tsai, Knutson & Fung (2006) avaliaram a diferença entre americanos e chineses. Ao avaliarem o estado emocional ideal para os cidadãos desses dois países, os autores concluíram que para os americanos os estados emocionais de excitação foram mais valorizados, enquanto que para os chineses, os estados mais ligados à calma receberam maior importância.

Além dos corriqueiros contrapontos entre a felicidade oriental e ocidental, uma série de estudos antropológicos relatam formas consideravelmente distintas de se explicar felicidade: entre os habitantes das montanhas de Gamo na Etiópia, a felicidade é inconcebível isoladamente, pertencendo, antes, ao grupo (Freeman, 2015); para os jovens membros da milícia em Guiné-Bissau, a felicidade é explicada em termos quase que exclusivamente da quantidade de prazer (Vigh, 2015); entre os membros da tribo dos Pintupi, na Austrália, felicidade é explicada em termos de afeição e cuidado recebidos pelo grupo e demonstrados aos outros; já para os integrantes da tribo dos Kuranko, em Serra Leoa, a felicidade (ou bem-estar, nesse caso) é apresentada como “*dependent on an adjustment or balance between our sense of what we owe others and what we owe ourselves*” (Jackson 2011: 195). Entende-se assim que tanto o entendimento corrente de felicidade quanto daquilo que a compõe possuem fortes evidências das diferenças entre culturas distintas.

Considerando esses achados, Uchida & Ogihara (2012) tecem crítica aos instrumentos de mensuração da felicidade e do bem-estar. Como exemplo, os autores resgatam o resultado da aplicação do “*Satisfaction with Life Scale*” (Diener et al., 1985) nos Estados Unidos e no Japão. Para Uchida & Ogihara (2012) e Oishi (2010) não é à toa que os japoneses obtiveram uma média de *score* menor do que americanos já que esse instrumento confere grande importância para as conquistas pessoais, variável consideravelmente menos influente na cultura japonesa do que na americana. Os elementos do questionário “*Satisfaction with Life Scale*” não fazem parte da ideia “oriental” de bem-estar ou felicidade (Uchida & Ogihara, 2012, p.363). Uchida & Kitayama (2009) foram mais a fundo nessa diferenciação, indicando que para os americanos a felicidade trata de um estado positivo duradouro que deve ser alcançado individualmente, enquanto para os japoneses a felicidade trata de um momento interpessoal transitório e relativamente positivo, já que traz consigo consequências negativas.

A própria ideia de um indivíduo autônomo, por sua vez, conforme Shweder & Bourne (1984, p.190) apresentaram, não pode ser considerada universal. Esses autores, ao compararem os conceitos de indivíduo nos Estados Unidos e na Índia, identificaram

que *“the concept of an autonomous, bounded, abstract individual existing free of society yet living in society is uncharacteristic of Indian social thought”*. Ullmann (1966, p.45) aponta que na Idade Média, o indivíduo só tinha relevância na medida em que era veículo por meio do qual Deus agiria. A autonomia e independência eram categorias muito distantes da existência das pessoas. Atualmente, no Japão, a palavra correspondente ao inglês *self*, *jibun*, indica que o eu não é isolável. Literalmente, *jibun* significa *“self-part” – a part of the larger whole that consists of groups and relationships*” (Rosenberger, 1992, p.4). Após seu trabalho de campo na Nova Guiné, Read (1955, p.257) descobriu que os Gahuku-Gama se recusam a separar o indivíduo do contexto social ou a conferir valor moral independentemente do contexto social que ocupa.

Como pesquisas interculturais indicam, a felicidade (ou o bem-estar) não seria um conceito universal, mas, ao contrário, se transformaria conforme os sentidos e valores centrais para cada cultura (Uchida & Ogihara, 2012, p.356; Christopher, 1999, p.144). Kingfisher (2013, p.69) sintetiza as críticas mais sutis dos autores até aqui destacados em uma mais incisiva: a abordagem científica em relação à felicidade seria “autocentrada”, transpondo a cultura Euro-americana para todos os países como se fosse universalmente válida. A aplicação de um mesmo instrumento de avaliação da felicidade em diferentes culturas produziria, assim, uma comparação frágil do fenômeno. Em artigo publicado no jornal britânico *Independent*, Benjamin Hols, jornalista dinamarquês, questionou o fato de a Dinamarca figurar como o país com maior índice de felicidade no mundo ao mesmo tempo em que possui altíssima taxa de suicídio e crescente xenofobia: *“I'm not sure about these studies and I really wonder about the suicide rates in Denmark (...) I mean, is it that we're so happy we kill ourselves? I really wonder about that.”* (Taylor, 2006).

Porém, de que outra forma poderia se chegar a um conceito universal, mensurável e produzível de felicidade?

Ainda, é importante notar que não são apenas as diferenças entre culturas que interferem na felicidade, mas há diferenças dentro de uma mesma cultura ao longo do tempo. Em outra seção da pesquisa de Oishi *et al.* (2013), foram apresentadas as transformações da definição do dicionário inglês Webster entre 1850 e 1961. Ao longo

desse período, os autores identificaram uma transição da felicidade entendida como sorte ou evento fortuito¹⁰ para uma definição mais relacionada com sensações positivas e pertencentes ao indivíduo¹¹. Nessa última definição, o entendimento da felicidade como sorte passou a ser referida como uma definição arcaica. Além disso, Oishi *et al.* (2013) notaram diferença no uso da palavra “felicidade” entre os presidentes dos Estados Unidos, que passou de “felicidade enquanto bem coletivo”, para “felicidade enquanto bem individual”.

Uchida, Takahashi & Kawahara (2011) também identificaram uma mudança na avaliação da felicidade, mas como resultado de eventos naturais. Os autores aplicaram uma avaliação longitudinal antes e depois dos terremotos que atingiram o Japão em 2009. Na avaliação posterior, aqueles que respondiam ao questionário tendo em mente o terremoto apresentaram incremento da felicidade, enquanto aqueles que não estavam pensando no terremoto não apresentaram mudanças.

Em seu livro, Graham (2009) mostra o quanto as pessoas são influenciadas pelo contexto social em que vivem. Para a autora, o social se mostra como outro “balizador” para a felicidade que iria além do genético, conforme apresentado em Lykken & Tellegen (1996) e Tellegen *et al.* (1988). Graham parte do questionamento: o que justifica que pessoas no Afeganistão, em meio à guerra, se digam não apenas mais felizes do que pessoas na América Latina, mas acima da média mundial? E o que justificaria que os quenianos estejam tão satisfeitos com os cuidados públicos de saúde quanto os americanos? (Graham, 2009, p.118-124).

Para responder a essas perguntas, a autora lança mão dos instrumentos da própria Psicologia Positiva, como os estudos até aqui mencionados, para mostrar a influência de

¹⁰ *“The agreeable sensations which spring from the enjoyment of good; that state of a being in which his desires are gratified by the enjoyment of pleasure without pain; felicity; but happiness usually expresses less than felicity, and felicity less than bliss. Happiness is comparative. To a person distressed with pain, relief from that pain affords happiness; in other cases, we give the name happiness to positive pleasure or an excitement of agreeable sensations. Happiness therefore admits of indefinite degrees of increase in enjoyment or gratification of desires. Perfect happiness, or pleasure unalloyed with pain, is not attainable in this life.”*

¹¹ *“(a) a state of well-being characterized by relative permanence, by dominantly agreeable emotion ranging in value from mere contentment to deep and intense joy in living, and by a natural desire for its continuation; (b) A pleasurable or enjoyable experience”.*

algumas variáveis na felicidade. Ela indica que a taxa de criminalidade de uma nação interferirá negativamente na felicidade, mas terá menos influência quanto mais dela existir. Muito provavelmente, ao se sofrer um assalto em um país com baixa taxa de criminalidade, esse evento, por ser excepcional, terá influência intensamente negativa na felicidade; por outro lado, ao se sofrer um assalto em um país com alta taxa de criminalidade, a influência desse evento será pequena na felicidade já que será comum. A mesma lógica foi identificada pela autora para as variáveis “obesidade” e “corrupção” e a lógica oposta para “liberdade” e “democracia”. Por fim, a autora aponta para a influência que o cenário social do novo país terá na felicidade de um imigrante. Segundo ela, cerca de seis meses após mudar de país onde vive, os parâmetros para avaliação da felicidade já se tornam mais próximos ao da média do novo país (Graham, 2009, p.155-158).

Deve-se entender, assim, que os parâmetros para atribuir valor aos fenômenos ou objetos se transformam conforme mudanças sociais ocorrem (por exemplo, na política ou por decorrência de desastres naturais). Aquilo que as pessoas definem como mais importante para a felicidade é passível de transformação.

Uchida & Ogihara (2012, p.362), ressaltando a complexidade de se considerar a influência social, escrevem:

Most cultural psychological research has examined mainstream behaviors or emotions within cultures. However, culture itself is not a static object; rather, it is a dynamic system that inherently contains individual variance within a culture. Thus, some people display behaviors that are not consistent with mainstream cultural values.

Essa consideração direciona a atenção para o problema que é a avaliação de um objeto sujeito a influências da sempre em transformação cultura.

Os valores e a avaliação da felicidade

A relatividade da felicidade fica patente não apenas na análise dos conceitos e dos resultados das pesquisas, mas também na análise dos próprios instrumentos de avaliação. Kingfisher (2013, p.73) identifica, por exemplo, problemas em questões como *“Taking it all together, how satisfied or dissatisfied are you with your life-as-a-whole these days?”*, comuns em pesquisas de grande abrangência como do Instituto Gallup¹² e de *World Database of Happiness*¹³. Para o autor, a expressão *“taking it all together”* (que poderia ser traduzida como “considerando tudo”), permite diferenças gritantes, dependendo de aquele que responde acreditar em vida após a morte ou ter crenças religiosas. Ainda, a expressão *“satisfied or dissatisfied”* (satisfeito ou insatisfeito) também deixam em aberto os critérios para avaliação da vida. O autor vai além:

And what does it mean for someone in, say, a village in Samoa, to be asked this question by someone with a clipboard or tape recorder? Are the interviewer and respondent having dinner together? Are they in the middle of what we commonly call an “interview”? What does an “interview” mean in Samoa? My point here is that we need to carefully attend to how questions about subjective well-being are asked – in what context and of whom – and how they might be interpreted. (Kingfisher, 2013, p.73)

Veenhoven (2012, p.8) identificou, também, que as auto-avaliações de felicidade tendem a ser um pouco mais favoráveis quando realizadas em entrevistas do que quando realizadas anonimamente. Graham (2009), por sua vez, identificou que, dependendo de como a questão sobre felicidade é formulada, pode-se induzir uma maior consideração da renda na resposta. Essa diferença fez com que Easterlin (1974) e Stevenson & Wolfers (2008) chegassem a conclusões distintas. O primeiro concluiu que haveria uma correlação entre felicidade e renda apenas até certo ponto (cerca de 1.000,00 dólares americanos mensais). Já o segundo grupo de autores concluiu que há sim uma correlação constante entre renda e felicidade.

Para Graham (2009), os diferentes resultados são consequência das questões nas quais os autores se baseiam. Easterlin (1974) se baseou em questões do World Values

¹² <http://www.gallup.com/home.aspx>

¹³ <http://worlddatabaseofhappiness.eur.nl/>

Survey e do Eurobarometro, que utilizam perguntas como *“how happy are you with your life?”* ou *“how satisfied are you with your life?”*, com respostas variando de *“not at all”* até *“very”* em uma escala de quatro ou cinco pontos. Já Stevenson & Wolfers (2008) basearam-se em questões do Gallup World Poll, que adota questões do tipo “melhor vida possível”, como: *“please imagine a ladder with steps from zero to ten, if the higher the step, the best possible life, on which step of the ladder to you personally feel you stand?”*. Ao testar os dois modelos de questões para sua correlação com renda, a autora identificou que questões do tipo “melhor vida possível” possuem correlação consideravelmente maior.

Conforme as situações expostas parecem indicar, a avaliação rigorosa da felicidade parece ser um objetivo ainda distante. Uma das principais dificuldades nessa busca é a escassez de axiomas do campo, constituído por teorias contraditórias e conceitos vagos, que torna difícil ou até impossível a formulação de hipóteses claras e precisas. Desse modo, as representações comportamentais, essenciais para a criação de um teste, mostram-se frágeis, mantendo os conceitos no campo da metafísica (Cronbach & Meehl, 1955; Anastasi, 1986). Se parece haver um consenso no *The Oxford Handbook of Happiness* de que o instrumento formulado por Diener oferece melhores condições para pesquisa, o conceito de felicidade (ou bem-estar subjetivo) continua definido de modo muito impreciso.

Nesse cenário, em que a validade do teste (se ele avalia, de fato, o que se propõe a avaliar) mostra-se o empecilho central, vale o aviso formulado por Pasquali (2007, p.996): “o problema não é descobrir o construto a partir de uma representação existente (teste), mas sim descobrir se a representação (teste) constitui uma representação legítima, adequada, do construto.” Esse parece ser, justamente, o problema central para a Psicologia Positiva: reduzir o objeto àquilo que se ajusta ao método empírico. Tomar a felicidade manifestada como toda a felicidade é cair no problema referido por Pasquali.

Conforme Walker & Kavedžija (2015) escrevem, a natureza desse debate sobre a validade da avaliação da felicidade tem origem na forma com que são entendidos os valores humanos, como variáveis (pluralismo) ou subordinados a um único valor

(monismo). Mais especificamente, discute-se se há um valor central que governa todos os outros, o que, para a discussão da felicidade equivale a debater se há uma finalidade comum a todos os Homens que possa ser chamada de felicidade. Se houver um valor central que governe todos os seres humanos, então a avaliação da felicidade será possível.

No campo de discussão sobre valores, aponta-se para duas principais posições opostas. Monistas, como Dworkin (2011), defendem que os múltiplos valores que se expressam em diferentes sociedades trabalham harmoniosamente em prol de um semelhante e mais relevante valor. A Psicologia Positiva busca, através de seus instrumentos, chegar a esse meta-valor. Pluralistas, como Robbins (2013) e Berlin (1969), por outro lado, vão defender que há uma variedade de valores que estarão em conflito no interior de uma pessoa e entre pessoas. A questão central, para essa segunda posição, não seria a busca pelo valor preponderante, mas pela forma como se negocia o conflito entre valores distintos. Tratar dos valores, assim, faz necessário que se considere tanto o indivíduo como o social, tanto a hierarquia de valores interna à pessoa como o modo com que essa hierarquia é negociada entre pessoas. Nesse sentido, é relevante ampliar o espectro da discussão do campo da Psicologia para outros campos, como a Sociologia.

Durkheim (1974, p.81–82) é um dos que argumentam em prol do pluralismo dos valores. Para ele, *"value presupposes appreciation by an individual in relation with a particular sensibility. What has value is in some way good; what is good is desired, and all desire is a psychological state. Nevertheless the values under discussion have the objectivity of things."* O que garante, para ele, a transição da avaliação individual para a discussão objetiva sobre como satisfazer os valores é o processo coletivo. Durkheim (1974, p.90-94) afirma que o valor atribuído a algo derivará de sua relação percebida com um certo ideal. Esse ideal, por sua vez, é construído socialmente em cada grupo a partir de rituais e momentos de entusiasmo coletivo. São nesses mesmos momentos, também, que se definem algumas formas concretas sobre como satisfazer esses ideais.

Weber (1946, p.147) acrescenta ao pluralismo de Durkheim a percepção de que existem inúmeros e distintos valores em uma mesma sociedade e que tais valores estão destinados ao conflito como *"warring gods"*. Em análise mais recente e conciliadora entre

monistas e pluralistas, Dumont (1986) escreve que valores muitas vezes conflitantes tendem a ser realizados em domínios sociais (ou contextos) distintos. Com essa proposta, Dumont defende a ideia de que, apesar do conflito inevitável, busca-se a praticidade do monismo no dia-a-dia. Separar os comportamentos relativos a valores antagônicos em diferentes esferas da vida social serviria para aumentar a previsibilidade do comportamento coletivo e também para diminuir os sofrimentos decorrentes do conflito. Por exemplo, valores econômicos e coletivos, que poderiam entrar em contradição, seriam satisfeitos cada um em seu específico espaço social: valores econômicos seriam satisfeitos no mercado de trabalho enquanto valores coletivos no âmbito familiar.

Lambek (2008, p.147) acrescenta uma interessante análise à discussão sobre valores. Segundo o autor, a busca por um meta-valor, que subordine todos os outros, sempre fez parte da civilização ocidental moderna. E, nesse processo histórico, as defesas por potenciais meta-valores são intercaladas com teorias ou descobertas que demonstram a relatividade desse meta-valor. Ou seja, a história de busca por universalidade, segundo Lambek, é cíclica. Estaríamos, portanto, justamente em um momento de busca por um meta-valor por meio da pesquisa sobre felicidade.

Considerando a proposta de Dumont, pode-se entender que esse meta valor ou a apresentação de um conceito universal de felicidade é capaz de proporcionar utilidade prática mesmo que não seja teoricamente consistente. Ainda assim, até que ponto faz sentido sacrificar o rigor teórico em prol de utilidade prática?

Quando parece haver, na ontologia da felicidade, mais evidências que suportem o pluralismo dos valores humanos, a busca por sua parcela universal parece ser um ideal não apenas impossível de ser alcançado, mas que também parece gerar mais confusões do que clareza. Se pequenas mudanças nas expressões utilizadas em questionários geram resultados diferentes na avaliação da felicidade; se as próprias expressões utilizadas em instrumentos não fazem sentido para algumas culturas; se os principais instrumentos são compreendidos de forma diferente em culturas distintas; e se os principais teóricos divergem quanto àquilo que é felicidade, parece difícil aceitar uma defesa por sua unidade.

Ainda assim, há movimentos, como o neoutilitarista¹⁴, que defendem ser não apenas possível, mas necessário que se persiga o conceito universal e mensurável de felicidade. Se o conceito oferece complexidades demais para universalizá-lo, deve-se simplificá-lo até que tal empreitada torne-se possível. E, ao contrário do que foi apresentado sobre o campo da Psicologia Positiva, as argumentações, nesse caso, são mais explícitas.

A felicidade enquanto "satisfação com a vida"

Veenhoven (2004), um dos principais defensores do Neoutilitarismo, resgata o interesse de Bentham, de aproximar a ciência do Estado ao afirmar que a felicidade deve ser o norte dos governos. Atualizando o pensamento de Skinner, Veenhoven defende que não estamos próximos de conhecer a felicidade, nós já a conhecemos suficientemente bem para produzirmos a "fábrica da felicidade" sonhada por Bentham.

Veenhoven (1997) aponta que não é à toa que a felicidade norteou e continua norteando as ações de filósofos, cientistas e políticos: esse é um conceito central aos seres humanos. Dada essa importância, se está ao alcance dos políticos promovê-la, é um dever ético fazê-lo. Ele escreve: *"One of the goals of social policy is to create greater happiness for a greater number."* (Veenhoven, 1997, p.29). Aproximar o conceito de felicidade explicitamente à atuação dos governos é consideravelmente diferente daquilo que o campo da Psicologia Positiva vinha fazendo. À exceção de Veenhoven, o discurso dos demais autores do campo procurou manter uma distância segura daquilo que seria função dos governos. Essa seria uma estratégia para se promover a neutralidade da pesquisa.

¹⁴ A separação entre Neoutilitarismo e Psicologia Positiva não é feita oficialmente em artigos ou livros e foi adotada aqui como estratégia de organização. Mas deve-se notar que essa escolha não é fortuita. O pesquisador emblemático do Neoutilitarismo, Veenhoven, fez sua pós-graduação em Psicologia e explicitamente compartilha das mesmas intenções que o campo da Psicologia Positiva, fazendo uso de resultados de estudos formalmente classificados como pertencentes à Psicologia Positiva. Contudo, como será indicado, há diferença central na argumentação desse campo, sobretudo no quão explicitamente os pressupostos são apresentados.

Contudo, Veenhoven reverbera as ideias de Bentham ao defender que, sendo a felicidade um meta-valor, não se perderia a neutralidade científica ao defender sua aplicação na política.

Para o autor, a razão pela qual Bentham e outros pensadores não foram capazes de promover a felicidade por meio da política ocorreu por dois fatores: a estatística ainda pouco desenvolvida e a dificuldade em compreender o conceito. Ainda assim, mesmo "impossibilitada" de se guiar por seu principal conceito, a sociedade foi capaz de progredir e combater o *"blatant evil: ignorance, illness and poverty"* (Veenhoven, 1997, p.30). Foi graças a esse desenvolvimento que a ciência se aprimorou ao ponto de ser, atualmente, capaz de oferecer subsídios para a produção da felicidade.

Quanto à polêmica em torno do conceito, ou o que Veenhoven chamou de "Torre de Babel", o autor destaca como principal erro confundir-se aquilo que é condição para a felicidade com aquilo que é a própria felicidade (Veenhoven, 1984, p.18). De modo questionável, Veenhoven cita como exemplo Aristóteles, pois este escreveu mais sobre a vida boa, a qual levaria à felicidade e não sobre a felicidade em si. O problema principal, no entendimento de Veenhoven, é que, ao se falar sobre a "vida boa", inevitavelmente seria necessário apresentar um ideal de vida e uma prescrição. Assim, tal qual os expoentes da Psicologia Positiva, mas com argumentação consideravelmente distinta, Veenhoven articula um conceito em que a felicidade (em si) é reduzida à sua manifestação, ou seja, àquilo que é avaliado. Deixa-se de lado a "torre de babel" que é o processo reflexivo (consciente ou não) prévio ao sentir, que seria, em termos aristotélicos, a construção da ideia de uma vida boa.

Como o próprio autor destaca, a confusão sobre a ausência de um conceito adequado de felicidade não significa que seja impossível encontrar um conceito suficientemente operacionalizável.

Yet this is no reason for closing the subject. It should rather be an inducement to construct a workable concept. (Veenhoven, 1984, p.4)

De maneira sutil, Veenhoven apresenta uma necessidade para seu conceito de felicidade e que constituiria seu ponto de partida: é necessário que ele seja bem delimitado, universalizável e, conseqüentemente, mensurável. Mais ainda, no ponto de vista do autor, se tal empreitada se mostrar impossível, seria necessário revisar muitas das bases sobre as quais a sociedade ocidental-moderna se sustenta.

If this is all true, [the disagreement regarding happiness,] there is little sense in trying to promote happiness. This inference is an issue in several longstanding social debates which are at the heart of our ideological system. If happiness is relative indeed, there is something wrong with current beliefs and moral convictions. (Veenhoven, 1991, p.7)

Para o autor, se felicidade é “algo”, ela é necessariamente um objeto que existe por si só e pode ser investigada empiricamente. As condições para a felicidade podem mudar em alguns casos, como a condição de ter uma casa grande ou pequena, ser casado ou não, mas a felicidade em si será comum a todas as pessoas. Até mesmo as condições para a felicidade serão, para Veenhoven, universais em muitos casos. Um exemplo de universalidade das causas da felicidade seriam as condições para satisfação de necessidades básicas, como: fome, sede e segurança, que diversos teóricos motivacionais propuseram (Veenhoven, 1984, p.7; p.385).

Mas qual é essa felicidade que atende aos critérios expostos pelo autor? A forma com que Veenhoven delimita a felicidade é através de uma matriz com quatro quadrantes (ou categorias) na qual organiza os diferentes conceitos já propostos. Essas quatro categorias variam em relação a dois contínuos: Fato e Oportunidade; Interno e Externo.

O conceito de felicidade pode tratar de eventos que tenham acontecido (fato) ou de eventos que podem acontecer (oportunidade); pode tratar daquilo que acontece dentro do indivíduo (interno), como suas capacidades, ou fora do indivíduo, no ambiente (externo). Assim, na combinação dos dois *continuums*, tem-se quatro quadrantes que encerrarão, de forma binária (ou é ou não é), alguns entendimentos de felicidade. Alguns desses entendimentos abordarão aspectos relacionados com (1) Oportunidades Externas, que seriam algo como o quanto determinado contexto é favorável à vida feliz. Outra

categoria abordada é a das (2) Oportunidades Internas, que incluem as habilidades de vida ou capacidades de alguém para ser feliz. Os (3) Fatos Externos constituem a terceira categoria e dizem respeito à utilidade percebida por outras pessoas que a vida de alguém tem. Para Veenhoven (2012), essas três categorias são normativas e acabam utilizando critérios externamente acordados para serem determinadas. Para um conceito de felicidade objetivo como o que pretende, essa “unilateralidade” minaria qualquer empreitada. Contudo, há uma outra categoria, a dos (4) Fatos Internos, que atende suas pretensões. Essa categoria seria referente à “avaliação subjetiva da vida”

Fato	4. Fato Interno (Avaliação subjetiva da vida)	3. Fato Externo (Utilidade percebida sobre a vida de alguém)
Oportunidade	2. Oportunidades Internas (Habilidades de vida)	1. Oportunidades Externas (Quanto o contexto é favorável?)
	Interno	Externo

Gráfico 1. Matriz de Veenhoven (1984) sobre as formas de felicidade

Para Veenhoven, uma avaliação subjetiva da própria vida é uma atividade que depende somente de alguém e seria a forma mais direta de se avaliar a felicidade, que, para ele, é um conceito individual. Deixar que outros apresentem aquilo que é mais importante para si ou que avaliem a vida alheia seria uma via mais propensa a distorções e erros empíricos (que equivaleria à categoria número 3 de sua matriz).

Chama a atenção que as quatro categorias propostas por Veenhoven, devido à rigidez, sejam isoladas umas das outras e não permeáveis. Esse caráter binário parece facilitar a construção teórica, mas se distanciar daquilo que a experiência indica: o quanto a avaliação subjetiva (interna) e presente (fato) da felicidade é influenciada pela expectativa do futuro (oportunidade interna e externa)? É possível sentir ou pensar algo em relação à vida separadamente da perspectiva temporal? Retomando a filosofia de Aristóteles, aquilo que diferencia os Homens dos animais e deuses é justamente a temporalidade, a necessidade de desenvolvimento contínuo. Há sempre potencialidades a

serem desenvolvidas; há sempre mais a se fazer (no futuro). Ainda, Santo Agostinho reforçou a temporalidade da felicidade ao apresentar a esperança de se estar com Deus (no futuro) como central. Só com essa esperança se poderia viver da melhor forma: amando todas as coisas por conterem Deus.

Além disso, como se separar em absoluto aquilo que acontece dentro do indivíduo daquilo que acontece fora dele; como se separar a avaliação que o indivíduo faz de sua própria vida (fato interno) daqueles critérios utilizados por outros para avaliá-lo (fato externo)? Como o próprio Veenhoven escreve, quando a avaliação da felicidade é feita presencialmente, por entrevista, há uma tendência do *score* médio ser maior quando comparado com formulários em papel; quando a entrevista é conduzida por uma pessoa em cadeira de rodas, há uma tendência das pessoas que gozam de boa saúde manifestarem maior *score* na avaliação de sua felicidade.

De qualquer forma, o autor não se atém a esses questionamentos e segue seu raciocínio expondo que a avaliação da própria vida ("estou satisfeito com minha vida?") é natural para a grande maioria das pessoas. Prova disso seria o fato de que menos de um por cento dos respondentes de questionários sobre felicidade, bem-estar ou satisfação com a vida afirma "não saber" avaliar sua própria situação e que poucas pessoas não estariam aptas a respondê-los.

One cannot say whether a person is happy or not if he is intellectually unable to construct an overall judgement. Thus the concept cannot be used for animals, little children and mentally retarded people. Similarly it does not apply to people who simply never thought about the matter.
(1984, p.22-23)

Deve-se ressaltar que há diferenças que se impõem entre "responder a pergunta" e ter "familiaridade com a pergunta". Pode-se, por exemplo, responder uma pergunta matemática sem que se tenha respondido a ela no passado; pode-se responder uma pergunta sobre a existência ou não de Deus sem que se tenha uma resposta bem elaborada para ela. Se a pergunta "estou satisfeito com minha vida?" é familiar ou não poderia ser verificado de outras formas, como pelo tempo necessário para responder a

questão. Ainda assim, ainda ficaria a questão: o que significa considerar a pergunta como familiar? Ser familiar significaria que a pergunta se refere a um conceito rigoroso?

Sem abordar diretamente a implicação desses questionamentos para sua construção teórica, Veenhoven (2012, p.71) faz a ressalva de que a subjetividade envolvida na felicidade a leva a ser avaliada, a cada vez, de forma distinta. A avaliação mudará com o tempo, entre pessoas, de acordo com as situações externas e dependendo da forma como a avaliação é feita. Ainda assim, apesar das oscilações da avaliação pontual de alguém e de acordo com o método adotado, Veenhoven (2012) defende que uma amostra grande e o uso de diferentes instrumentos de avaliação da felicidade, com diferentes enunciados e métodos de aplicação, serviriam para amenizar essas variações e obter um dado relevante para guiar decisões políticas. Desse modo, obter-se-ia a média das avaliações da felicidade, que seria o melhor indício para se acompanhar o progresso de um Estado.

Mas, Veenhoven (2012) argumenta: não é qualquer tipo de avaliação subjetiva que interessa ao intuito político de melhorar a sociedade. Por essa razão, o autor divide os tipos de avaliação subjetiva em uma nova matriz com quatro categorias de acordo com dois contínuos, Aspectos da Vida ou Vida como um Todo; Satisfação Passageira ou Satisfação Duradoura. A avaliação subjetiva pode se referir, portanto, à uma parcela da vida, como a vida familiar ou profissional (Aspectos da Vida), ou à vida como um todo (Vida como um Todo); ela pode considerar sentimentos fulgazes (Satisfação Passageira) ou mais duradouros (Satisfação Duradoura).

As duas categorias (1 e 2 no Gráfico 2 a seguir) que dizem respeito à avaliação de algum Aspecto da Vida (ou alguns deles) não teriam o impacto necessário para a política, sendo de responsabilidade de instituições específicas: a avaliação da satisfação com o trabalho (que seria um aspecto da vida) interessaria à instituição na qual tal pessoa trabalha. Da mesma forma, as duas categorias (2 e 3 na Tabela 2 a seguir) relacionadas à Satisfação Passageira também seriam de pouco impacto para esse tipo de investigação da felicidade. De nada adiantaria saber que alguém está extremamente feliz em um específico momento, mas que em 99% do tempo está infeliz. Mais importante, tal como

os utilitaristas pretendiam, é compreender toda a cadeia causal da felicidade, que inclui suas transformações ao longo do tempo e seu impacto em outras pessoas. Assim, apenas uma das quatro categorias, a 4 no Gráfico 2 a seguir, seria de interesse do cientista neoutilitarista, que é a “Vida como um Todo e Satisfação Duradoura”.

Vida como um todo	4. Satisfação duradoura com a vida como um todo	3. Satisfação passageira com a vida como um todo
Aspecto da vida	2. Satisfação duradoura em algum aspecto da vida	1. Satisfação passageira em algum aspecto da vida
	Satisfação duradoura	Satisfação passageira

Gráfico 2. Matriz de Veenhoven (1984) sobre as formas de avaliação subjetiva da vida

Do mesmo modo que na matriz anterior, pode-se questionar a validade de se traçar uma divisão tão brusca entre as quatro categorias: quanto que cada "esfera" da vida de alguém interfere no todo ou, então, a combinação de quais esferas é mais pertinente para a avaliação subjetiva? Ainda, o quanto que a satisfação duradoura é influenciada por satisfações passageiras vividas e pela expectativa de futuras satisfações passageiras? Para os filósofos hedonistas, incluindo Bentham, todas as avaliações, mesmo aquelas mais complexas, poderiam ser reduzidas à sua relação com os prazeres. Ou seja, a satisfação duradoura nada mais seria do que um agrupamento de satisfações passageiras.

Ao afunilar o interesse à apenas uma das quatro categorias, Veenhoven (2012, p.68) reduz a possibilidade de distintas interpretações para as perguntas formuladas e direciona os resultados àquilo que acredita ser mais funcional para seu propósito. Ele troca complexidade por operacionalidade. Isso lhe permite, enfim, definir felicidade: *"Overall happiness is the degree to which an individual judges the overall quality of his/her own life-as-a-whole favorably. In other words: how much one likes the life one leads."* (2012, p.16). Felicidade, tal como para outros pensadores da Psicologia Positiva, é definida

como a avaliação do fenômeno, explicitada pelos verbos “julgar” e “gostar” (*judges e likes*), e não como o fenômeno em si.

Para essa avaliação da “Vida como um Todo” e que contemple a “Satisfação” ao longo do tempo (duradoura), Veenhoven aponta que utilizamos duas fontes de avaliação que se complementam, uma afetiva e outra cognitiva (1984, p.25): o *hedonic level of affect* e o *contentment*.

Hedonic level of affect is the degree to which the various affects a person experiences are pleasant in character. (...) Contentment is the degree to which an individual perceives that his aspirations are being met. (1984, p.25-27)

Conforme já indicado, é problemático para a teoria de Veenhoven permitir que a avaliação afetiva, muito volátil, seja considerada em seu aspecto passageiro. Ao, contrário, seria preciso contemplá-la naquilo que ela influencia ao longo do tempo. Por essa razão, a avaliação da felicidade não deveria incluir perguntas específicas sobre emoções passageiras, ao contrário da proposta de Diener (1984) com a avaliação do Bem-Estar Subjetivo. Chama a atenção que, ao defender esse tipo de procedimento, o próprio Veenhoven esteja admitindo que as categorias de sua matriz não são tão bem separadas: considera-se natural que a avaliação cognitiva (satisfação duradoura) seja influenciada pelos afetos (satisfação passageira).

Definida a felicidade e aquilo que a constitui, Veenhoven (1997) antecipa-se a possíveis críticas ao seu estudo. Uma de suas defesas diz respeito à diferença semântica da palavra “felicidade” em distintos idiomas. Quanto a isso, ele apresenta pesquisas em que compara, em diferentes países, o *score* que cada pessoa atribuíria para três conceitos diferentes apresentados pelas pesquisas do Instituto Gallup: felicidade, satisfação com a vida e melhor vida possível (Veenhoven & Ouweneel, 1991, p.3). O resultado obtido foi que a ordem de importância entre esses três conceitos variou muito pouco nos diferentes países, indicando atribuição de importâncias similares independentemente das diferenças de idioma. Porém, não se avaliou se, além da ordem de importância, o sentido dos três conceitos se manteve estável entre diferentes países nem se a tradução realizada pelo

Instituto Gallup apresenta algum tipo de enviezamento. Tal investigação, provavelmente, seria muito difícil de se fazer já que implicaria em comparação textual de idiomas muito diversos. De certa forma, tal dificuldade já aponta para a influência linguística e cultural no entendimento de palavras e, conseqüentemente, da felicidade.

Outro argumento que Veenhoven faz uso é o que, ao comparar as respostas para questões sobre felicidade em dois países bilíngues, Bélgica e Suíça, não encontrou diferenças significativas internas a cada país mesmo quando se muda o idioma. Conforme ele apresenta, *"the bulk of the variance in happiness can be explained by nation characteristics such as economic prosperity, social security, political freedom, and social equality."* (Veenhoven & Ouwenel, 1991, p.1).

Ainda que, nesse caso, Veenhoven não tenha adentrado profundamente na problemática da influência cultural, de um modo geral ele procurou se defender de tal crítica. O autor (Veenhoven, 1997, p.38) comparou o impacto das sensações prazerosas recentes no *score* da felicidade em países que julgou terem culturas mais ou menos "hedonistas". Como resultado, não encontrou diferenças. Quanto à crítica de que felicidade seria um termo ocidental e não oriental, o autor relata que não há diferença significativa na quantidade de respostas "não sei" entre respondentes de ambos os hemisférios. Pode-se notar que a preocupação de Veenhoven trata muito mais da funcionalidade dos instrumentos de pesquisa do que da qualidade daquilo a que essa pesquisa se refere. Aparentemente, se não há diferenças na análise estatística, então o problema não se sustenta. Contudo, pode-se questionar, como aqui já foi apontado, se as informações que Veenhoven utiliza, como a quantidade de respostas "não sei", são consistentes o suficiente para defender um conceito de felicidade universal. Assim, o problema pertinente ao debate da felicidade não é tratado, mas deixado de lado.

Independentemente das críticas que lhe possam ser dirigidas, uma das principais contribuições de Veenhoven foi a criação em 1994 do banco de dados *"World Database of Happiness"*¹⁵. Nessa base de dados coordenada por Veenhoven, está agrupada uma grande amostra de estudos sobre felicidade e seus resultados de pesquisa. Fazendo jus à

¹⁵ <http://worlddatabaseofhappiness.eur.nl/>

sua defesa pelo uso de diferentes instrumentos de avaliação da felicidade e seus correlatos simultaneamente, em março de 2015 o banco de dados se utilizava de 1018 instrumentos, sendo, a maioria desses, *surveys* de questão única variando no uso das palavras e na escala adotada. Conforme o próprio autor escreve:

To date this collection contains some 4500 findings in 150 nations between 1945 and 2010. Though most of the data come from first world countries, the collection contains findings from almost all countries of the world and covers more than 95% of the world's populations. Among these findings are time-series of 25 year and longer for 15 developed nations. The collection is fairly complete up to 2010. (Veenhoven, 2011, p.18)

Diante dessa amostra, Veenhoven apresenta algumas conclusões sobre correlações da felicidade, e como a educação, a informação, a segurança, a riqueza, a capacidade de controlar o ambiente, a autonomia, o individualismo e a igualdade entre gêneros a favorecem (1997, p.13-15). Além disso, ele apresenta algumas conclusões mais elaboradas, como: *"happiness is not only found in consumption, but also in productivity activity"*; *"(...) we better not follow Layard (2005) advice to discourage economic competition"* (Veenhoven & Samuel, 2012, p.104). Ainda, *"(...) people are typically unhappy when they live in miserable conditions. As we have seen, unhappiness is the rule in poor third world countries."* (Veenhoven, 2012a, p.68). Por fim, *"[t]he more modern the country, the happier its citizens."* (Veenhoven, 1997, p.43).

Conforme pode ser notado, a construção de Veenhoven é mais explícita do que a de outros integrantes da Psicologia Positiva. Os passos para se chegar ao conceito e a forma de avaliá-lo são apresentados, bem como aquilo que foi descartado ao longo de sua concepção. Como resultado, o neopositivismo parece ser uma parte da Psicologia Positiva que leva o pragmatismo e os objetivos traçados à última consequência. Há uma troca clara entre a complexidade do tema pela sua mensuração; passa a valer mais ter um conceito de felicidade irrelevante, mas mensurável, do que ter um conceito complexo que não pode ser medido. Nessa perspectiva, a felicidade, enquanto tema histórico e variável, cede espaço ao pragmatismo.

Desmontando a universalidade

Conforme exposto na análise de Homem e mundo para a Psicologia Positiva, para que seja teoricamente coerente buscar a universalidade empírica da felicidade, é necessário que o sujeito seja considerado autônomo e igual a todos os outros. Sendo assim, os conceitos de felicidade não serão diferentes uns dos outros por variações históricas e culturais, mas por estarem mais ou menos perto da "verdadeira" felicidade. Isso exige da felicidade ser um meta-valor e, portanto, assumir que haverá conceitos melhores do que outros, que haverá ações mais propícias para a felicidade do que outras e que, ao se aproximar do "verdadeiro" conceito de felicidade, haverá espaço para uma "fábrica da felicidade".

De certa forma a universalidade na pesquisa sobre a felicidade sempre foi um objetivo daqueles que se dedicaram a estudá-la. Mas há duas diferenças centrais com que a universalidade foi tratada entre filósofos, de modo geral, e é tratada entre pesquisadores da Psicologia Positiva (e do Neoutilitarismo). Primeiramente, para os filósofos, havia a intenção de se alcançar elementos universais (comuns) a todos os Homens, mas não havia, necessariamente, a pretensão de encerrar a pluralidade do conceito. A felicidade poderia se manter abstrata e poderia conter variações, como para Aristóteles, sobre aquilo que seria considerado "excelente". Em segundo lugar, há uma diferença na direção com que se pretende chegar nessa universalidade. Se os filósofos procuraram esgotar a reflexão abstrata antes de esbarrar nas manifestações da felicidade, os pesquisadores da Psicologia Positiva invertem essa direção: investe-se consideravelmente mais na investigação da manifestação da felicidade do que no entendimento abstrato (ou no fundamento da teoria). No caso dos empiristas, há a crença de que, se todas as diferentes manifestações forem identificadas, se terá os meios para chegar naquilo que é objetivamente universal na felicidade.

Contudo, o acúmulo das variadas manifestações da felicidade por meio de estudos intra e interculturais parecem não garantir o entendimento gradativo do conceito, pelo contrário, quanto mais informações se acumula, mas complexa a felicidade se torna. Pode-se retomar, nesse caso, a proposta de Bateson, de que, atualmente, a inteligibilidade de um campo de discussão não virá do acúmulo de características, predicados ou pesquisas, mas das relações coerentemente construídas a partir do que já está disponível.

Um risco de a felicidade ser defendida como inteiramente universal, tal qual a Psicologia Positiva indica fazer quando defende um “bem” natural comum a todos os Homens, é cair naquilo que Bernstein (1978) chamou de ideologia disfarçada (Christopher, 1999, p.141). Propor que há um bem natural que guia a felicidade implica em considerar a teoria sobre ela como apolítica ou amoral. Christopher (1999, p.142) indica ressalvas: qualquer teoria que se proponha acima da cultura é impossível de ser alcançada e que, na verdade, “(...) *all understandings of psychological well-being are based on moral visions.*”

Se tomarmos essa defesa de Christopher como verdadeira, é de se esperar que a Psicologia Positiva se construirá sobre fundamentos teóricos implícitos. Mesmo os conceitos de felicidade que se proponham como amorais ou apolíticos terão teorias (implícitas) que as fundamentam; terão uma ideologia disfarçada. De fato, já há um vislumbre dessa sustentação teórica na importância conferida ao indivíduo antes do social ou coletivo. Isso indicaria um entendimento do indivíduo como “primeira realidade” do mundo e do grupo (enquanto somatória de indivíduos) como secundário (Christopher, 1999; Dumont, 1986; Sullivan, 1986).

Outro exemplo é o quanto esses fundamentos vão sendo explicitados ao longo da construção de Veenhoven. Construir o conceito de felicidade sobre a ética foi algo que Veenhoven criticou em Aristóteles. Para Veenhoven, a base ética (ou entendimento daquilo que é bom ou mal) levaria o conceito de felicidade a se tornar normativo ou prescritivo. Mais ainda, essa ética levaria os pensadores a falarem sobre as causas da felicidade ou o que ele chamou de “vida feliz” e não sobre a “felicidade em si”. Mas Veenhoven não foi capaz de escapar de uma escolha arbitrária quando escreve que a

violência, a ignorância e a doença são o “*blatant evil*” (Veenhoven, 1997, p.30). Ele explicita, assim, dentro de certa hierarquia, aquilo que é pior para a sociedade. Ainda, aponta que os países economicamente desenvolvidos são aqueles que possuem economias pautadas no liberalismo. Por essa razão, talvez não seja à toa que encontrou correlações entre felicidade, autonomia, renda (e não distribuição de renda) e liberdade, e tenha defendido a competitividade das pessoas no trabalho. A sustentação estatística, como a correlação, não será um problema para construção conceitual semelhante.

Conforme foi apresentado no capítulo sobre as pesquisas interculturais, se o próprio entendimento de indivíduo é distinto para diferentes locais e ao longo do tempo, como defender uma única direção para a qual os indivíduos devem se dirigir suas vidas? Se para diferentes grupos ao longo da história o indivíduo é compreendido diferentemente, aquilo que nele é considerado como potencial, melhor ou mais natural também se transforma.

Sendo assim, se o grupo de evidências empíricas não confirma a compreensão do ser humano nos moldes da Psicologia Positiva, devido à variabilidade de questionários e respostas e à fragilidade das análises, pode-se questionar quão adequadas são as definições do conceito. Consequentemente, pode-se levantar um segundo questionamento quanto à validade das relações apresentadas entre a felicidade e a influência genética, o papel do *flow*, a realização das metas e até mesmo a pertinência das categorias definidas por Ryff, Diener e Veenhoven. A investigação empírica parece evidenciar justamente o oposto ao seu intento, a relatividade do fenômeno.

Na melhor das hipóteses, caso entenda-se que os proponentes da circunscrições da felicidade tenham sido bem sucedidos em identificar aspectos válidos desse fenômeno, eles terão em mãos aspectos válidos apenas para um determinado grupo. Ainda, essa validade não necessariamente continuará válida ao longo do tempo, já que esse mesmo grupo pode se transformar.

Assim, embora autores, como Veenhoven (2012b), apresentem alguns argumentos e dados empíricos que sustentam que felicidade não seria variável, tais proposições mostram-se frágeis por evitarem perguntas cruciais ao campo: por quê existem diferentes

felicidades? Por quê deve-se adotar a *eudaimonia* aristotélica e não outra? Tais questionamentos implicam em mergulho qualitativo e não quantitativo. Por quê se concentrar na manifestação da felicidade (na forma de prazer, ausência de sofrimento e satisfação) e não em aspectos transcendentais da construção de si, por exemplo?

Evitar tais questões e debruçar-se sobre dados estatísticos dos instrumentos de avaliação da felicidade levam à inversão do processo de construção de um conceito. O instrumento de avaliação construirá o conceito ao invés de validá-lo. Na medida em que é o instrumento que passa a definir o rumo do conceito, duas importantes consequências: 1) a complexidade da felicidade será abandonada em prol da precisão da avaliação, pois quanto mais simples for algo, mais fácil de avaliar; 2) não haverá objeções estatísticas uma vez que o que se tem como conceito já está sustentado pelo instrumento.

Diante do interesse de alcançar a universalidade do conceito, pode-se abrir mão da complexidade do fenômeno em prol de uma característica psicológica humana que seja comum a maior número de pessoas (como, digamos, "respirar"). Nesse caso, poder-se-ia questionar o sentido de tal tipo de investigação e se tal fenômeno poderia ser chamado de felicidade. A felicidade proposta por Veenhoven seria emblemática para a simplificação do conceito. Outro aspecto relevante para esta análise é que a simplificação da felicidade não apenas favorece sua avaliação, mas também sua produção. Quanto mais simples a Psicologia Positiva considerar seu objeto de estudo, mais possível será produzi-lo e alcançar seu objetivo.

Conforme Kingfisher (2013, p.70) e Christopher & Hickinbottom (2008, p.576) apontam, que provavelmente a simplicidade e a fragilidade conceituais não configuram um problema para os autores do campo, já que os conceitos de felicidade e bem-estar propostos pela Psicologia Positiva derivam seu valor da habilidade de produzir satisfação individual e não da coerência de suas pesquisas. Esse é, por exemplo, o principal objetivo de Veenhoven, que fica explícito na análise que faz das duas matrizes até chegar em seu conceito de felicidade: o critério de Veenhoven é selecionar a categoria que atende aos seus interesse de mensuração e não aquela ou aquelas que são mais adequadas

epistemológica e ontologicamente. Assim, será que o resultado ao qual Veenhoven chega pode mesmo ser chamado de felicidade ou ser considerada a melhor felicidade?

Compreender o ser humano enquanto indivíduo isolado e autônomo e o mundo enquanto possível de ser desvendado possibilita à Psicologia Positiva definir e mensurar a felicidade; simplificar seu objeto, por sua vez, transformando-o no resultado dos instrumentos de avaliação ou, ainda, na manifestação (como prazer, sofrimento e satisfação), potencializa a produção.

Conforme apresentado em outro trabalho (Sewaybricker, 2012), há um risco em deixar a fundamentação teórica da felicidade em segundo plano, pois isso pode levar a um esvaziamento da importância do conceito. Perguntar apenas se a “felicidade pode ser promovida?” ou se “se está promovendo mais felicidade?” sem se perguntar “de qual felicidade se fala?” tem pouco valor, pois, devido à polissemia, alguma “felicidade” sempre poderá ser produzida. Mais importante e rigoroso cientificamente é tratar da qualidade da felicidade sobre a qual se fala; a felicidade é apenas a manifestação na forma de prazer, sofrimento e satisfação ou ela inclui outras coisas que antecedem tal manifestação? Pode ser que, mais do que a “produção” de uma determinada felicidade, a reflexão sobre o que ela consiste tenha um valor maior para a vida das pessoas. Contudo, Veenhoven e grande parte dos autores da Psicologia Positiva preferem se abster desse debate e, ao contrário, entendem que ele atrapalha na construção do conceito.

Se o estudo da felicidade pela Psicologia Positiva é polêmico e sujeito a inúmeras críticas, da fundamentação à mensuração, cabe aqui ponderar quanto a caminhos investigativos alternativos. Se tanto empírico como filosófico possuem suas fragilidades investigativas, talvez estejamos diante da necessidade de contemplar ambas as iniciativas de investigação ao mesmo tempo em que se aceita a impossibilidade de chegar a uma delimitação definitiva.

Como continuidade da estratégia de “cercar” a felicidade em suas diferentes manifestações, o próximo capítulo se debruçará sobre o uso que se faz do conceito no campo político, em especial no uso que fazem Estados e instituições de grande credibilidade. Tal iniciativa, junto com apresentações teóricas construcionistas sociais,

oferecerão tanto novos limites para a felicidade quanto um "pano de fundo" teórico para inteligibilidade do fenômeno.

Capítulo IV

A felicidade e a Política

[H]appiness has become a political matter (Lacan, 2008, p.358).

A felicidade e a política têm uma relação de longa data. Desde Platão e Aristóteles, parte do raciocínio sobre a vida excelente era comumente identificada com o campo da política. Isso, de fato, não poderia ser diferente. Se a construção do conceito de felicidade envolve necessariamente uma determinada ideia de ser humano e mundo, a mesma base tenderá a ser utilizada na reflexão sobre como governar, que é o projeto de sociedade. Em alguma medida há justaposição entre aquilo que diz respeito ao indivíduo, como a felicidade, e aquilo que diz respeito ao Estado.

Os gregos construíram uma sociedade para nela desfrutar do bem viver que eles acreditavam ser corolário da justiça, da paz e da felicidade. Justiça, paz e felicidade são três ideais que povoaram os sonhos dos gregos e, como tal, tornaram-se critérios que os orientaram e justificaram suas decisões (...) Agarrados à transcendência do ser humano eles refletiram sobre o que seria o bem viver e chegaram à democracia participativa que seria o instrumento da construção de seus ideais. (Malvezzi, 2016, p.74)

Tomemos o exemplo de Platão. Na ordenação das atividades consideradas as melhores para a existência humana, Platão concluiu que a contemplação e o desenvolvimento da razão constituíam o melhor caminho para se chegar à "verdade" (Platão, 1985). Dentro de um raciocínio normativo sobre o melhor para os homens, nada mais lógico que a defesa de governos regidos por aqueles mais próximos da "verdade", capazes de guiar a esfera coletiva conforme essa sabedoria (Platão, 1985). Embora a felicidade de todos não aparecesse explicitamente como finalidade do Estado na proposta de Platão, ela estava presente.

Foi no interior da filosofia utilitarista que a felicidade intensificou sua interface com a prática dos governos. Essa transformação já foi explicitada, brevemente, na apresentação das ideias de Jeremy Bentham, mas não se resumem apenas a esse

pensador. John Stuart Mill, Benjamin Franklin, Thomas Paine e, mais recentemente, Veenhoven também compartilharam boa parte dos ideais de Bentham (1823).

[A measure of government] may be said to be conformable to the principle of utility (...) when the tendency which it has to augment the happiness of the community is greater than any which it has to diminish it. (Bentham, 1823, p.3)

Conforme Duncan (2010) resume, a ideia central para o utilitarismo e que proporcionou a mudança da relação entre política e felicidade é: se a felicidade é a meta de todo ser humano, é natural que seja a meta da política da sociedade e do Estado.

Whatever the form or Constitution of Government may be, it ought to have no other object than the general happiness. (Paine, 1937, p.186)

a government, substantially a democracy... may [one day] subsist in Europe... may secure to the aggregate of humans beings living under it a greater sum of happiness than has ever yet been enjoyed by any people... (Mill, 1895 citado em McMahon, 2006, p.344)

Esse era um raciocínio distinto do de Platão, para o qual a política deveria ser guiada pelas pessoas felizes, e também do de Aristóteles, para quem a atividade política em si era propícia à felicidade.

Por diversas razões, a empreitada utilitarista acabou sendo deixada de lado. A felicidade acabou não se mostrando um “norte” suficientemente consistente para as sociedades e seus governos. O próprio Bentham (1823) acabou cedendo ao caráter subjetivo desse objeto. Para ele, foi impossível sustentar a política em um conceito que se mostrava diferente para cada pessoa. Desse modo, o conceito de felicidade foi deixado de lado por um longo período e substituído por outros, mais operacionalizáveis.

Vilfredo Pareto, no fim do século XIX, foi um dos que propuserem um conceito alternativo à felicidade no campo político. Para ele, não se pode saber aquilo que mais produzirá felicidade para cada pessoa, mas pode-se saber o que cada um prefere (ou seja, se determinado evento tenderá a produzir mais felicidade do que outro). Diferentemente

do percurso adotado pelos utilitaristas, não é necessário saber quanto de prazer (e também satisfação ou realização) cada evento produz, bastaria saber se, em geral, um produz mais do que outro. Segundo Pareto, a produção da felicidade não dependeria da igualdade na percepção entre todas as pessoas, mas apenas que as pessoas soubessem seu *ranking* de preferências (Screpanti & Zamagni, 2005, p.225).

O problema central das “preferências” de Pareto (e sua aplicabilidade) é a dificuldade de as pessoas explicitarem suas preferências, seja por falta de clareza, seja porque o *ranking* está constantemente se transformando. Nesse sentido, parecia ser pouco confiável colher essas informações e utilizá-las como norte político.

Procurando satisfazer essa lacuna, Samuelson (McKay, 2013, p.40), então, argumentou não ser preciso abordar o problema da percepção das pessoas sobre suas preferências ou sua felicidade. Para Samuelson o *ranking* das preferências poderia ser inferido a partir dos comportamentos das pessoas, mais especificamente dos comportamentos através do consumo, que simbolizava o espaço de livre expressão na sociedade de massa. (Royo, 2007, p.154). A ideia subjacente é que cada um consumirá aquilo que o faz feliz, mesmo que não haja clareza sobre suas preferências.

Em certo sentido, Samuelson encontrou uma fórmula prática e operacionalizável o suficiente para nortear decisões políticas utilizando a base utilitarista como pano de fundo. Contudo, na prática, o cerne da teoria das “preferências reveladas” era o consumo e não a felicidade em si. Se há um crescimento do consumo, deduzia-se que as pessoas estariam satisfazendo da melhor forma sua felicidade, desconsiderando que o consumo poderia ser desigualmente distribuído e que nem todas as pessoas teriam condições de consumir aquilo que as faz mais felizes. Conforme Royo (2007) aponta, Samuelson foi central para o “*general widespread support to endless increases in economic growth*” (Royo, 2007, p. 153).

Sendo a variável mais apreensível, o crescimento econômico e o consumo ganharam *status* de pontos centrais de atenção e a felicidade acabou ficando em segundo plano. De todo modo, após os utilitaristas, o distanciamento entre felicidade e norte

político não significou inteiramente um desinteresse pelo tema, conforme a Declaração da Independência dos Estados Unidos indica:

We hold these truths to be self-evident: that all men are created equal; that they are endowed by their creator with unalienable rights; that among these are life, liberty & the pursuit of happiness. (citado em McMahon, 2006, p.314)

A felicidade ainda se mantinha como tema de interesse geral, mas, na prática, como é o caso da Declaração da Independência, deixou de orientar as decisões concretas do campo político. Foi somente por volta da década de 70 que o tema "felicidade" voltou a ser um objeto concreto da política e voltaram à tona as tentativas de relacionar o "foco" governamental com o tema "felicidade". Como será mostrado adiante, não é fortuito que tal aproximação coincida com a aproximação da ciência com o tema. Afinal, se conhecer a felicidade estava ao alcance da ciência, conforme escreveu Skinner (1972, p.196) em 1948, não era mais necessário se valer de conceitos como Preferências ou Preferências Reveladas para produzi-la.

Além disso, os primeiros resultados das pesquisas sobre a felicidade, sobretudo os de Easterlin (1974, p.99–111), fortaleciam as já existentes críticas quanto ao real benefício de se avaliar o desenvolvimento de uma nação através de indicadores econômicos ou de consumo, como proposto por Samuelson. O principal dado apresentado por Easterlin foi que os níveis de felicidade dos americanos se mantiveram constantes entre 1946 e 1970, apesar do crescimento econômico de 60%. Esse dado se somava a questionamentos como: será que as preferências pessoais, centrais para a proposta de Samuelson, não são distorcidas pela intensificação da publicidade?

Por volta da mesma década de 70, quando Easterlin publicou seus trabalhos, a felicidade passou a ser tratada como variável relevante para o universo político e, mais ainda, como uma variável que representava uma mudança paradigmática (da ênfase "equivocada" na economia, para a ênfase no "sumo bem"). Nesse sentido, o discurso do então rei do Butão, Jigme Singye Wangchuck, afirmando que a felicidade, não o crescimento econômico, deveria ser o objetivo do país, é considerado um marco (The

Centre For Buthan Studies, 2012, p. 89). Contudo, foi só próximo da virada do milênio que a avaliação da felicidade tornou-se uma possibilidade concreta para o campo político, sobretudo com a formulação do índice de Felicidade Interna Bruta, no Butão, e com propostas robustas da Psicologia Positiva, como os instrumentos de avaliação de Diener e de Veenhoven (Veenhoven, 2004).

As próximas seções apresentarão a história recente da inserção da felicidade na prática dos Estados e a análise dos argumentos para esse tipo de aplicação.

A história (recente) da política da felicidade

A felicidade ganhou atenção no cenário político internacional quando o rei do Butão utilizou o termo GNH – *Gross National Happiness* (também chamado de FIB - Felicidade Interna Bruta) em Julho de 1972. Esse uso foi considerado inovador na política e a proposta de substituir o crescimento econômico enquanto objetivo do governo pela felicidade serviu de exemplo para outros países (Helliwell, Layard & Sachs, 2012, p.7). Contudo, Barber & Reed (1973, p.247) ressaltam que se deve entender essa história com certas ressalvas, pois o termo FIB já havia sido utilizado anteriormente, ao menos por Sicco Mansholt, presidente da Comissão Europeia. De todo modo, esse discurso serviu de estopim para iniciativas dos últimos trinta anos, conforme será relatado a seguir.

A justificativa do rei butanês, com 17 anos em 1972, era a de colocar em prática o código legal do país. Nesse código consta: "*if the government cannot create happiness (dekidk) for its people, there is no purpose for the government to exist*" (Ura et al. 2012). Apesar do código e do discurso, a aplicação prática da Felicidade Interna Bruta só foi começar a ganhar corpo em 2005 (The Centre For Buthan Studies, 2012, p.13), ficando pronta (na forma de avaliação) em 2012.

A equipe que idealizou a versão operacionalizável da FIB justifica ser o objetivo dessa ferramenta garantir a felicidade como finalidade do desenvolvimento de qualquer país (The Centre For Buthan Studies, 2012, p.7). Essa felicidade deve contemplar

necessidades de diferentes esferas da vida (espiritual, material, física e social), deve priorizar a coletividade e deve ser válida para diferentes gerações. Os autores levantaram diversas variáveis, testaram-nas e dividiram as mais relevantes em nove dimensões dentro das quais a FIB deve ser avaliada: saúde, uso do tempo, educação, diversidade cultural & resiliência, governança, vitalidade da comunidade, diversidade ecológica & resiliência, padrão de vida, e bem-estar psicológico (The Centre For Buthan Studies, 2012, p.10).

É curioso notar que dentro do domínio do bem-estar psicológico (*psychological well-being*), apesar do nome remeter ao conceito de Ryff, o grupo de estudiosos do Centro de Estudos Butaneses considera as mesmas variáveis que Diener destaca (*subjective well-being*): satisfação com a vida, emoções positivas e emoções negativas. A única diferença entre elas é o acréscimo de uma quarta variável: espiritualidade (The Centre For Buthan Studies, 2012, p.124). Esse acréscimo é justificado da seguinte forma:

From a GNH perspective, spirituality is fundamental for one's wellbeing and happiness, and so continuous efforts must be made by individuals and societies to develop their full spiritual potential. Spirituality also represents a vital part of identity since it is deeply rooted in Bhutan's tradition and culture. Therefore, psychological wellbeing has been expressed in terms of four major components: life satisfaction, positive emotions, negative emotions and spirituality.

Nessa definição, fica claro o critério arbitrário e não universal da escolha dos componentes do *psychological well-being*, misturando argumentos de Ryff (de ser importante apontar aquilo que tem mais valor, como a espiritualidade) e de Diener (de que se deve deixar o conceito "indefinido"). Mais ainda, o primeiro ministro do Butão, no discurso de abertura do *Education for Happiness* em 2008, deixa essa arbitrariedade mais patente ao se referir à felicidade e não ao bem-estar psicológico:

We have now clearly distinguished the 'happiness' ... in GNH [Gross National Happiness] from the fleeting, pleasurable 'feel good' moods so often associated with that term. We know that true abiding happiness cannot exist while others suffer, and comes only from serving others, living in harmony with nature, and realizing our innate wisdom and the true and brilliant nature of our own minds. (The Centre For Buthan Studies, 2012, p.8)

É curioso que a fundamentação da FIB do Butão seja algo próprio do pequeno país e, ao mesmo tempo, tenha ganhado tanta visibilidade no cenário político internacional, servindo como modelo a ser seguido. Quanto a essa disseminação, Kingfisher (2013, p.67) cita que França e Inglaterra deram importantes passos para incorporar felicidade enquanto medida de seus governos desde meados da primeira década do século XXI, seguindo o modelo do Butão. Em 2008, o ex-presidente francês Nicholas Sarkozy pediu um relatório especial para três reconhecidos economistas, Joseph Stiglitz, Amartya Sen e Jean-Paul Fitoussi (2009), sobre prós e contras de um indicador de bem-estar e, em outubro de 2011, David Cameron, primeiro ministro britânico, lançou o índice de Bem-estar da Inglaterra (Wright, 2013, p.21).

Já a Assembléia Geral da ONU (Organização das Nações Unidas), em 2011, convidou seus membros a *"pursue the elaboration of additional measures that better capture the importance of the pursuit of happiness and well-being in development with a view to guiding their public policies"* (UN News Centre, 2011) e, pouco tempo depois, viria a "oficializar" o dia 20 de março como o Dia Internacional da Felicidade. Um ano depois, em Abril de 2012, a ONU organizou uma reunião chamada *"Wellbeing and Happiness: Defining a New Economic Paradigm"*, em Nova Iorque, para discutir especificamente métodos para potencializar os níveis de felicidade no mundo (McKay, 2013, p.36).

Outra organização de grande prestígio internacional, a OCDE (Organização para a Cooperação e o Desenvolvimento Econômico), publicou em 2011 o relatório intitulado *"How's Life"* (OCDE, 2013) no qual esboçava onze aspectos relevantes para o bem-estar no mundo. Esse trabalho constitui um dos primeiros passos na busca de uma medida padronizada para avaliar a felicidade em diferentes nações e direcionar políticas (Uchida & Ogihara, 2012, 355).

Conforme o percurso da felicidade na política contemporânea indica, a interlocução entre ambos os campos se deu, majoritariamente, através de instituições como ONU e OCDE que transpuseram o discurso científico para o governamental. Davies (2015) aponta que se trata de uma interlocução propriamente contemporânea e ele acrescenta, de modo crítico: fadada ao fracasso. Os governos buscam resolver questões

próprias da ética e da política por meio de um assunto próprio das ciências dos sentimentos humanos.

Achar que o conhecimento científico sobre a felicidade poderia guiar as decisões políticas implica em dois tipos de entendimentos possíveis: ou que os Homens e seus sentimentos seriam todos iguais ou, mesmo que os Homens não sejam todos iguais, seus sentimentos seriam comparáveis e a média destes relevante. Para qualquer um dos dois casos, o norte dos governos será o resultado da aplicação do conhecimento científico e não o debate e a negociação. Davies (2015) claramente discorda desse entendimento. Para ele, os Homens não são todos iguais e os conceitos de felicidade refletiriam justamente essa diferença; logo, a felicidade para cada pessoa não seria comparável. Esse argumento será melhor tratado a seguir.

A Política da felicidade ou a felicidade política

Duncan (2010) tece críticas contra a própria ideia de a felicidade, que ele entende ser meta dos indivíduos, ser também a meta das sociedades e dos Estados. Freud (2010) também pareceu acreditar nessa mesma posição quando escreveu que o indivíduo deveria abrir mão de viver segundo sua felicidade para que a vida em sociedade se tornasse melhor. Ao analisar a felicidade, enquanto impulso individual, Freud chega à conclusão de que outro caminho seria melhor:

É verdade que existe outro caminho melhor: enquanto membro da comunidade humana, e com o auxílio da técnica oriunda da ciência, proceder ao ataque à natureza, submetendo-a à vontade humana. (Freud, 2010, p.32)

Ou seja, aquilo que é natural do indivíduo almejar e aquilo que é melhor para a sociedade almejar seriam coisas diferentes; a meta dos indivíduos não coincidiria com a meta da sociedade e dos Estados.

Para Duncan (2010, p.171), a felicidade enquanto objetivo do Estado somente faz sentido quando a política é compreendida enquanto um campo subordinado ao conhecimento das ciências naturais: pode-se aproximar da "verdade" sobre as pessoas e sobre as interações humanas cada vez mais. Monteiro (2014, p.72-77), referindo-se ao entendimento que a Psicologia Social Lationamericana tem da relação entre indivíduo e mundo, indica uma perspectiva completamente diferente e com sérias implicações na leitura da política da felicidade.

Para a autora, sujeito e objeto se transformam na medida em que interagem. O sujeito, na interação com o mundo, aprende, se desenvolve e muda a forma com que interage com tais objetos. Estes, por sua vez, na relação com esse sujeito em transformação, passam a ter outros significados e sentidos na relação. Essa interferência segue indefinidamente. O sujeito se transforma regularmente bem como o significado das coisas do mundo. Em contraste com o posicionamento anterior, a principal diferença aparece na ideia de "verdade": ainda que se considere que a realidade exista, a "verdade" nunca será acessada em seu estado puro e objetivo. A realidade somente é percebida pelo sujeito na medida em que interage com ela e investe simbolicamente nela, transformando-se e transformando-a. Uma das implicações para a felicidade é que o entendimento de Homem e de mundo estará sempre se transformando, logo, a felicidade também.

Assim, aquilo que Duncan critica é o fato de que os Estados, muitas vezes (e sobretudo nas considerações da felicidade enquanto tema central), consideram que seu objeto, os seres humanos, não se transforma com o tempo e nem com a interferência das próprias políticas desenvolvidas. Por aplicar a "verdade" no campo social, as aplicações levariam aos resultados previstos como uma relação estável entre causa e efeito. Para que se assuma a felicidade como fenômeno estável, parece necessário ignorar que as pessoas se transformam na medida em que interagem com a política criada: ignora-se que elas possam oferecer resistência ou suportar; que elas possam buscar transformar as políticas ou potencializá-las. O programa "Bolsa Família", no Brasil, por ter gerado reações populares diametralmente opostas, é uma evidência contrária à estabilidade da relação

causa-efeito no campo político. Por outro lado, assumir como dialética a relação entre Estado e sociedade implica em compreender que a política não é construída a partir do conhecimento científico, mas do diálogo.

Como é possível observar, há semelhança entre o modo de se governar pautado na ciência, que seria uma tecnocracia, e os pressupostos da Psicologia Positiva. Ambos tratam daquilo que é semelhante e estável (universal) no indivíduo e entre indivíduos. Diferentemente dos gregos antigos, o debate sobre a felicidade relativa às sociedades e ao Estado não é metafísico, mas empírico. Assim, refletir sobre limitações do empirismo nas práticas governamentais possibilita pensar sobre as limitações da própria Psicologia Positiva.

Quando alguém se perceber feliz ao consumir drogas, será função do Estado potencializar esse tipo de felicidade? Diante de questões concretas como a legalidade da prostituição ou da idade mínima para o casamento, como avaliar qual decisão política adotar com base em *surveys* sobre felicidade, bem-estar ou satisfação com a vida? Os resultados das pesquisas poderiam facilmente ocultar os conflitos sociais e políticos derivados desses temas. Em outras palavras, as pesquisas deixariam de lado o debate sobre a qualidade (ou até a validade) moral de determinadas ações. Mais ainda, considere-se que uma questão envolva interesses econômicos, como a presença ou não de *outdoors* na cidade, onde um dos lados se beneficia economicamente da decisão e estaria disposto a investir em publicidade favorável a seu ponto de vista. Essa publicidade não interferiria na avaliação das pessoas sobre a felicidade? Tratar a felicidade como universal e estável parece não auxiliar em responder tais questões.

Adentrando nas consequências de se contemplar certa medida de relatividade entre as pessoas, ampliamos as polêmicas e dúvidas sobre a felicidade na política. Graham (2009, p.151) questiona se faz sentido comparar a felicidade de um camponês na Índia que se diz feliz com a de um rico e bem sucedido presidente de uma empresa norte-americana que se diz infeliz? Qual dos dois personagens seria mais merecedor de políticas que promovam felicidade? Será ético comunicar a um miserável “feliz” sua condição para que ele, enfim, perceba-se infeliz? Mais controverso se torna, conforme já discutido, se

considerar as teorias do *set point* e do *hedonic treadmill*¹⁶ como válidas: certo grau de infelicidade é necessário para que mudanças sociais sejam almejadas. Consequentemente, é possível considerar que mudanças positivas na política sejam advindas da infelicidade ao invés da felicidade.

Duncan (2010) é enfático em sua defesa de que a felicidade é constituída, sobretudo, socialmente, mas consiste em um conceito individual. Ainda que o indivíduo seja entendido como inseparável do social, que confere sentido para o mundo por meio da linguagem e da interação (Guareschi, 1996, p.83), a felicidade será sempre expressão própria do indivíduo. A felicidade seria, nesse sentido, um objeto semelhante ao conceito de identidade (Ciampa, 1994). Ela é influenciada pelo social, mas serve justamente como forma de o indivíduo se afirmar, não sem tensão, como sujeito separado do social. Através da felicidade, cria-se uma narrativa dinâmica em que se compartilha ou não predicados e valores com outras pessoas.

Confundir a felicidade como um objeto coletivo geraria, nesse sentido, prejuízos tanto à felicidade como ao debate ético, próprio da política. Rawls (1999, p.122) reforça a tese de Duncan ao indicar que o utilitarismo equivocadamente transpõe as escolhas próprias de um indivíduo para as escolhas próprias de uma sociedade. Ecoando Duncan, para ele, o fato de a felicidade ser o “fim último do indivíduo” não a torna, automaticamente, o fim último da política.

I can comment as the expert on my own happiness, and can share empathetically in the happiness expressed by someone else who is close to me. So, it may even be meaningful to assert ‘we are happy’, if the ‘we’ is inclusive of people close enough to share each other’s feelings. (...) Happiness, as an experience, or as something expressed verbally or non-verbally, does not apply to more than one person at a time – or, at best, to no more than a close group of persons. (Duncan, 2010, p.175-176)

¹⁶ Que apontam para a tendência humana de retornar para um patamar padrão depois de experimentar situações que nos deixam feliz ou infeliz.

Tal como Amartya Sen (1992, 1999, 2005) apresenta, a crítica da felicidade na política não significa a defesa dos indicadores econômicos, pouco precisos em avaliar o desenvolvimento humano de grupos sociais.

GDP is a gross measure of market activity (i.e. production and consumption) that can only keep track of monetized exchange (...) It does not make any distinction between desirable and undesirable kinds of economic activity, or between "wealth and illth". (SEN, 2008, p.62)

Segundo o economista, dois dos principais problemas das medidas econômicas são a má distribuição do dinheiro e a dissociação entre a transação econômica e o desenvolvimento efetivo de uma sociedade. Ou seja, pode haver muito dinheiro em circulação, mas movimentado por poucos atores sociais ou, então, o dinheiro pode estar sendo gasto justamente pelo fato de a sociedade ser muito pouco desenvolvida (como no consumo de água em galões quando não há tratamento de água). Como Cobb, Halstead, & Rowe (1995) ironizam, o cidadão ideal para o PIB de um país sofre de câncer, gasta fortunas em hospitais e passa por um custoso divórcio¹⁷.

É a partir dessa crítica que Sen apresentou e se tornou o principal porta-voz de um conceito alternativo à FIB e ao PIB que é chamado *Capability Approach*. Esse conceito se assemelha à Declaração da Independência dos Estados Unidos: não se deve almejar produzir a felicidade, mas aumentar a possibilidade de ser feliz (ou de perseguir a felicidade). De certa forma, ao enfatizar a perspectiva futura da felicidade, em que capacidades sempre poderão ser desenvolvidas (de transformação de potenciais do indivíduo em potência), Sen também resgata as ideias de Aristóteles.

Uma alternativa à Felicidade Interna Bruta: o Capability Approach

¹⁷ "by the curious standard of the GDP, the nation's economic hero is a terminal cancer patient who is going through a costly divorce," and "the happiest event is an earthquake or a hurricane'.

Sen (1979, p.552) se refere ao perigo de se basear exclusivamente ou majoritariamente na busca da felicidade particular de cada um, deixando-se de lado a moral, as convenções e os laços comunitários. Para ele, esse tipo de norte político produz um modelo de uma "*breathhtaking simplicity*". Ele continua apontando para algumas limitações da aplicação do conceito científico para a política: 1) as pessoas julgam mal aquilo que as faz ou as fará felizes, tal como podem ser entendidos os viciados em drogas; 2) conforme indicado no Capítulo I, as pessoas possuem diferentes conceitos de felicidade e seus conceitos mudam ao longo da vida; 3) alguém pode avaliar que algo seja bom ainda que não a faça particularmente mais feliz, tal como Freud indica na disjunção entre o bom para a sociedade e a felicidade do indivíduo (Sen, 2008, p.25); 4) uma pessoa pode se tornar mais feliz pela simples adaptação ou conformidade e não pelo real desenvolvimento social (Sen, 1992; Nussbaum, 1999).

Comim (2008, p.141) diferencia o *Capability Approach* das teorias que defendem políticas da felicidade (ou, no caso, bem-estar subjetivo):

Both approaches have been shaped by different contexts and agendas ([Capability Approach] by moral thought, political philosophy, and development economics, and [Subject Well-Being] by psychology, neurology, and social studies); they focus on different research strategies ([Capability Approach] more qualitative, and [Subject Well-Being] more quantitative); and they interpret differently issues such as adaptation ([Capability Approach] sees it as "resignation", "conformism", and "habituation" in face of adverse circumstances, and [Subject Well-Being] as a positive feature).

Para Sen, a justiça e a liberdade são temas mais apropriados ao coletivo e servem, por essa razão, melhor que a felicidade para nortear governos: não se pode responder a questão sobre a distribuição ou produção de um bem sem que se discuta sobre o que é justo, do mesmo jeito que não se pode responder a questão sobre o que desenvolver sem que se promova a liberdade para exercer ou usufruir aquilo que foi desenvolvido. O fim para os Estados deve ser, segundo o autor, proporcionar liberdade (de fato) e não a felicidade.

Para a proposta de Sen, exige-se primeiro que sejam definidas funções (*functionings*) desejáveis em uma sociedade. As funções, em geral, são todas aquelas que alguém pode exercer (fazer ou ser) ao longo de sua vida, como ser bem nutrido, estar bem abrigado, ter boa saúde; escapar de mortes evitáveis, mover-se livremente e participar da vida comunitária (Sen, 2008). As capacidades, que dão nome à teoria proposta, são relativas à capacidade e à liberdade de alguém exercer determinadas funções. A avaliação do desenvolvimento de um país ou grupo social viria, então, das funções exercidas e da possibilidade real de as pessoas as exercerem.

The capability of a person reflects the alternative combinations of functionings the person can attain, and from which he or she can choose one collection. The assessment of welfares and of freedoms can be related to the functionings achieved and to the capability to achieve them. (Sen, 2008, p.24)

Considerar as capacidades possibilita que pessoas com características diferentes, como algum membro de algum grupo minoritário que sofra preconceitos, sejam julgadas por lentes diferentes. Afinal, não basta oferecer para elas a mesma quantidade de bens (como dinheiro ou educação), conforme Rawls (1999) defendeu, pois pessoas diferentes precisam de quantidades diferentes de bens para que tenham real capacidade de exercer certas funções; mesmas condições não farão, necessariamente, pessoas igualmente felizes.

O argumento de Sen é, de certa forma, coerente com o entendimento da felicidade enquanto conceito individual e com variações em suas expressões. Decidir sobre quais os potenciais que devem ser desenvolvidos (ou, em termos aristotélicos, a forma excelente de se viver) será uma decisão própria do indivíduo; cabe ao Estado proporcionar os meios para que tais potenciais sejam desenvolvidos e exercidos. A felicidade construída por um terceiro, como o governo do Butão, representaria o abandono de uma de suas características centrais, que é a liberdade de ser uma expressão particular. Cai-se em uma tecnocracia, conforme Duncan (2010) adverte, ao se aplicar o conhecimento da Psicologia Positiva nas práticas governamentais.

Um motivo de crítica para o *Capability Approach* é a subjetividade na escolha de quais funções serão as mais relevantes para serem avaliadas. Sen, por outro lado, entende que essa subjetividade não configura um problema, já que é inevitável. Ele aponta que qualquer outra forma de avaliação de desenvolvimento dependerá da subjetividade de alguns, seja essa forma de avaliação a felicidade ("qual felicidade será mais desejada?"), a distribuição de bens básicos como *commodities* ("qual o valor de cada uma delas?") ou mesmo a circulação de dinheiro ("por quê a circulação e não a distribuição?"). De alguma forma, a subjetividade sempre estará presente e, por essa razão, se impõe na aplicação prática do *Capability Approach*. Por essa razão, o *public reasoning* se torna a forma de definição das funções e das capacidades, diferentemente da avaliação individual.

O paradigma político da felicidade: PIB versus FIB

Apesar do *Capability Approach*, são as propostas que se utilizaram da felicidade tratada pela ciência que ganharam importância. Autores como McKay (2013) analisam as razões pelas quais a felicidade permeou o contexto político com tamanha força após 1970. Para ele (2013, p.37), é de se estranhar uma mudança repentina de uma política pautada na economia para uma pautada na felicidade, pois a finalidade do governo não poderia ser transformada assim de forma tão brusca. Há macro estruturas enraizadas que precisam ser respeitadas, sobretudo em relação à centralidade da economia. A tese que McKay defende é que, para que essa transformação ocorra, a felicidade precisaria primeiro se tornar um meio para promover desenvolvimento econômico e não se tornar o seu algoz. Caso contrário ela não seria nem uma pauta nos programas governamentais (não recebendo incentivos ou financiamentos).

That tension, simply put, is that although happiness is argued to be the ultimate end of all governmentality, in order to serve as that end, it first needs to be translated into a means for bolstering the economy, for only that way can a teleology of happiness gain a foothold in the political arena, and from there replace the "old economic paradigm" of continuous economic growth. (McKay, 2013, p.37)

Assim sendo, se estaria presenciando a felicidade como finalidade política apenas no nível do discurso, enquanto as tensões da relação da política com a economia estariam mantidas. Não haveria, de fato, uma mudança no paradigma político.

Se, na prática, a felicidade não representa mudança na finalidade da política, discursivamente ela teria uma função crucial. Segundo McKay (2013, p.45-46), a referência à felicidade representa um suposto resgate daquilo que a sociedade ocidental moderna abandonou em seu progresso: o apoio à "verdadeira" realização humana. O autor, alegoricamente, aponta para o caráter “Shangri-lá” dessa mudança de norte político, pois o segredo da realização humana precisou ser "encontrado" no Butão, uma espécie de "cidade perdida".

Seria devido ao importante papel retórico e ideológico de, no fim das contas, aliar a realização humana à economia (Murphy, 2013, p.142) que a felicidade teria recebido tamanha atenção no universo político. Esse novo discurso dialogaria diretamente com insatisfações populares relacionadas à injustiça e desigualdade expressadas em movimentos como *Occupy Wall Street*, em Nova Iorque, e de junho e julho de 2013, no Brasil.

Não é de se estranhar que o sujeito de teorias de felicidade proeminentes na política, como as da Psicologia Positiva e a de Veenhoven, coincidam com o do neoliberalismo: “*Positive psychology and neoliberalism both emphasize – and attempt to render normative – a particular personality type: the self-examining, self-governing, autonomous, positive, entrepreneurial self*”, que são valores neoliberais (Kingfisher, 2013, p.73). Uma evidência favorável a essa análise é que os resultados das pesquisas de Diener e Veenhoven indicam que aqueles que são mais felizes vivem em culturas individualistas, economicamente desenvolvidas e são extrovertidos, autônomos, assertivos e empreendedores.

Na medida em que o conceito de felicidade interno à Felicidade Interna Bruta do Butão é semelhante aos conceitos da Psicologia Positiva, não parece difícil relacionar a promoção do indicador com mudanças socioeconômicas liberais no país: o mesmo rei que “fundou” a FIB foi responsável pela abertura comercial do país. Wright (2013, p.21) analisa

que esse processo não foi socialmente favorável para o Butão, com crescente índice de desemprego e corrupção. Somando-se a isso, em entrevista à agência de notícias AFP, o primeiro ministro do país expressou dúvidas sobre a validade do conceito Felicidade Interna Bruta: *"If the government of the day were to spend a disproportionate amount of time talking about GNH rather than delivering basic services, then it is a distraction"* (BBC News, 2015).

Se, no seio do mundo capitalista, os conceitos de felicidade da Psicologia Positiva parecem funcionar como um reforçador de estruturas sociais, no caso do Butão, o conceito de felicidade indica operar como um catalizador de mudanças nas estruturas sociais. Assim, pode-se entender que o entendimento de felicidade tanto é influenciado pelo social como também influencia de modo intenso e transforma esse mesmo social de modo especialmente performativo desse tema.

Aqui será defendido, a partir do conceito de performatividade (Latour, 2005, 1994; Callon, 2005, 2007), que a relação entre felicidade e política ocorre de modo muito mais complexo. Dois pontos serão reforçados. O primeiro diz respeito ao próprio conceito de felicidade, que, conforme está sendo delimitado, não diz respeito a uma única e verdadeira "felicidade", mas a um leque crescente de predicados que podem assumir diversas formas. As proposições sobre felicidade são ideias que têm potencial para influenciar e transformar a compreensão que as pessoas têm sobre a aquilo que buscam em suas vidas.

O segundo ponto diz respeito às reflexões sobre os rumos da sociedade (sobre os quais o Estado interfere): os objetos sociais (dentre os quais se defende que a felicidade faça parte) estariam sujeitos a uma indefinição intrínseca. Falar sobre eles nunca seria uma ação imparcial, mas sempre uma ação transformadora do próprio campo. Essa capacidade de influenciar e transformar não pertenceria exclusivamente aos políticos, mas também aos filósofos, cientistas, escritores e pessoas em geral, influenciando tanto mais quanto maior for a credibilidade daquele que fala sobre a felicidade.

A performatividade da felicidade (política)

Na base da performatividade, está o pressuposto de que não temos acesso direto à realidade. A percepção da realidade seria sempre mediada por teorias ou conceitos. Isso valeria tanto para eventos pertencentes às ciências naturais, como o nascer do sol, como para os eventos pertencentes às ciências humanas e sociais, como se propõe que seja a felicidade.

Em termos gerais, teoria (discurso) e prática (realidade) não são separáveis, uma vez que um influencia o outro seja validando-o ou reconstruindo-o (Bateson, 1972). O filósofo Nelson Goodman (1984, p. 21) expressa essa ideia bem ao afirmar que as regras e as formas do mundo não estão disponíveis para serem descobertas, mas, sim, são viabilizadas pelas relações entre os próprios Homens de acordo com suas interpretações do mundo. Assim, para que a performatividade faça sentido, a "verdade" não pode ser compreendida como um objeto independente do mundo. A própria "verdade", dentro desse conceito, deve ser compreendida como um objeto constantemente construído. Ainda segundo Goodman (1984, p.34), as teorias seriam importantes não porque são verdadeiras, mas porque ajudariam os seres humanos a lidar com a realidade.

We never abandon a theory because it has been refuted but rather because we have a better theory that has been more severely tested and has withstood those tests more competently.
(Lakatos, 1970)

Se o conhecimento é uma construção humana sempre em movimento (e relativa), os aspectos subjetivos serão necessariamente parte dessa construção. Motivação, valores e emoções farão parte daquilo que se apresenta como conhecimento (Gergen, 1989). Consequentemente, perde importância a pergunta sobre a "verdade" do mundo, e ganham importância as perguntas sobre como o mundo deve ser e sobre que tipo de consequências o conhecimento gera. Castañon (2004) resume bem a pergunta central para esse entendimento construcionista social ao afirmar que ela não é epistemológica, mas política.

Ao tratar de fenômenos naturais, as teorias interfeririam menos nos próprios fenômenos (ou na forma como são percebidos), mas, ainda assim, é possível identificar essa capacidade performativa do conhecimento: muito provavelmente a experiência que as pessoas tinham do nascer do sol quando o explicavam pela vontade divina é distinta da experiência desse fenômeno explicado através dos movimentos de rotação e translação do planeta Terra no sistema solar e comprovado com fotos e vídeos. De todo modo, o sol continuará a nascer todos os dias apesar das teorias sobre ele.

No caso dos fenômenos sociais, a interferência é decisivamente maior. A diferença é que, ao se tratar da interação humana, o objeto "ser humano" reage àquilo que é dito sobre ele. Isso é completamente diferente da Física. Nada interfere na gravidade se um pesquisador apontar como ela funciona. Caso se apresente uma teoria sobre assaltos, apresentando as regiões em que são cometidos, por quem são cometidos e de que forma são cometidos, muito provavelmente as pessoas deixarão de circular nas regiões citadas, passarão a tratar de forma diferente as pessoas categorizadas como assaltantes e desenvolverão estratégias para se protegerem das formas de assalto descritas. Diferentemente do que ocorre nas ciências naturais, nas ciências sociais o aprendizado e a experiência interferem no entendimento que se tem do objeto sobre o qual se fala e, por essa razão, lidam "com fatos que são em grande medida irrepetíveis e notadamente instáveis. Os princípios da interação humana dificilmente podem ser desenvolvidos porque os fatos sobre os quais são baseados geralmente não permanecem estáveis" (Gergen, 2008, p.475).

Por essa razão, ao se estudar a felicidade, se está fadado a lidar com a diversidade de definições e manifestações, bem como a necessidade de atualizações constantes. E é por essa razão que Gergen (2008, p.480) defende que, enquanto se tiver a interação humana como objeto, não será possível criar leis gerais tal qual uma ciência natural. Nesse sentido, o estudo da felicidade será uma ciência da investigação histórica. "Nos tornamos conscientes que cada verdade sobre nós mesmos é uma construção do momento, verdadeira apenas por um período de tempo e no interior de certos relacionamentos." (Gergen, 1991, p.16). Para Gergen, uma vez que o entendimento e a relação com o mundo

dependem da interação, pode-se assumir que a felicidade será o resultado da qualidade dessa interação.

Mesmo que não haja verdade estável, Callon (2005, p.33) aponta para a necessidade dos seres humanos por previsibilidade ou, nos termos dele, de calcular. Para o autor, o cálculo seria um requisito para que a interação social seja organizada e possível. Considerar um contexto que careça dessa organização, não permitindo previsibilidade e compreensão mínima dos acontecimentos, implicaria em comprometer o próprio conceito de "organização social", que depende da regularidade das interações.

Os cálculos, por sua vez, para serem feitos, exigiriam que as pessoas utilizassem certas ferramentas (ou manual de instruções) para interpretar as informações disponíveis: as teorias (Callon, 2007). Ainda, dependendo da ferramenta (teoria) que se tem em mãos, a análise do contexto será distinta e levará a ações diferentes. Por exemplo, partir do entendimento de que todos os homens são egoístas levaria a uma ação distinta de se partir do entendimento de que todos os homens são altruístas. Assim, teorias de felicidade individualistas, como a de Epicuro e Zenôn, interfeririam na própria interação entre as pessoas, fazendo-as agir (provavelmente) de modo mais egoísta.

Por sua vez, ao agir, o sujeito interferirá no próprio cenário que analisou e o modificará, influenciando futuras teorias. Se alguém, acreditando que todos os homens são altruístas, se relacionar com outra pessoa de modo benevolente, provavelmente interferirá no próprio entendimento que essa outra pessoa terá dos seres humanos (provavelmente acreditando mais na benevolência). Ao se falar algo ou ao se falar sobre algo, se está produzindo a própria "realidade". As pessoas interferem nas formas com que as outras enxergam o mundo dependendo de como e de o que falam (Gergen, 1999). A linguagem é, portanto, uma ação capaz de fazer coisas e criar estados de coisas. Essa capacidade de as manifestações intervirem na realidade e moldá-la é justamente o que Callon chama de performatividade (Callon, 2005, p.3-4).

Dentro desse quadro teórico, as proposições a respeito da felicidade funcionariam como um "manual de instruções" sobre como viver. Ou seja, teorias e conceitos não seriam avaliados quanto à proximidade com a "verdade", mas quanto ao sucesso ou

fracasso em auxiliarem as pessoas nos seus cálculos e em suas atribuições de sentido à realidade (Quine, 1981). Isso foi explicitado na análise da diferença entre as *felicidades* de Platão e Aristóteles para as de Epicuro e Zenôn de Cítia. Um conceito de felicidade pautado na coletividade pouco auxiliaria uma pessoa a viver bem durante um período caótico e de barbárie. Essa pessoa muito dificilmente perceberia essa felicidade como um guia factível para o viver bem no contexto de sua época. Já a felicidade proposta pela Psicologia Positiva se mostra adequada, discursivamente, para o mundo contemporâneo.

Dentro do processo de aceitação das teorias, deve-se ampliar seu entendimento para além do quanto ela ajudará nos cálculos diários. Essencial para a aceitação de uma teoria (e, conseqüentemente, para sua performatividade) é também a credibilidade daquele que a enuncia (Callon, 2005). Se esse conceito for enunciado ou reproduzido por influentes atores dentro do campo social (como renomados cientistas, políticos e importantes instituições), ele será mais performativo do que se for enunciado por atores de pouca credibilidade. Em relação à felicidade, pode-se pensar no poder performativo de instituições como a ONU e a OCDE e governos como os da Inglaterra e da França defenderem conceito semelhante. Mais ainda, defende-se um conceito formulado pela ciência, que detém especial credibilidade no mundo contemporâneo. Opera-se, provavelmente, um pensamento da seguinte natureza: se a ciência é capaz de levar o ser humano para a Lua e fazer um paraplégico dar o pontapé oficial da Copa do Mundo de 2014, por que não seria capaz de desvendar os segredos da felicidade?

Em síntese, o que a teoria da performatividade apresenta é que falar sobre a felicidade não é apenas uma investigação ou um “simples falar” sobre um objeto existente por si só. Falar sobre a felicidade é um instrumento potencialmente transformador do mundo social, fruto da relação dialética entre a sociedade e o sujeito que se refere à felicidade (Sewaybricker, 2012, p.141). A partir desse entendimento, se se compreender que, uma vez que as interações sociais são também fomentadas pelo Estado e os que governam, não se deve descartar o espaço para o debate sobre a felicidade no campo político.

Tratando do interesse em se falar sobre a felicidade, Barros Filho (2016, p.8-9) escreve:

De fato, nos dias de hoje, como aconteceu em outras épocas, assistimos à intervenção de agentes sociais interessados em participar dessa luta e, digamos, aguerridos, nessa disputa pela definição do que é necessário acontecer na vida para que ela seja feliz. De certa forma, isso faz com que a vitória de uns sobre outros acabe definindo um traço de cultura que compartilhamos e aceitamos de maneira mais ou menos tranquila como uma evidência do que uma vida precisa ter para ser feliz. Tendo sempre consciência de que isso nada mais é do que a consequência de um embate que envolve interesses imensos e que, portanto, acaba se traduzindo num resultado sempre provisório de uma luta por um poder simbólico muito relevante: a luta pela definição do que quer dizer felicidade.

A produção de conhecimento sempre fará parte de uma complexa rede de relações de poder, fortalecendo alguns e enfraquecendo outros atores sociais (Gergen, 1999). Uma teoria nunca será isenta politicamente. Foucault (2005) tratou desse mesmo ponto e o aprofundou na forma do que chamou de "saber-poder": quanto mais se participa na construção do conhecimento, mais poder se tem. E, no caso da felicidade, tem-se especial poder já que trata de um assunto que diz respeito a todos. É sobre o especial interesse da felicidade que se tratará no próximo capítulo.

Por quê a felicidade interessa tanto e a tantos?

As teorias que defendem a felicidade enquanto conceito estável acabam sofrendo da inconsistência de suas argumentações frente a seus fundamentos. A necessária imparcialidade para se defender a felicidade enquanto "objeto existente por si só" parece não se sustentar diante dos pressupostos éticos e dos fundamentos teóricos dos autores. Inclusive, a variedade de propostas sobre a "verdadeira" felicidade fortalece o argumento em prol da relatividade do conceito e de sua inserção como objeto próprio das ciências sociais e não da ciência natural.

Sendo objeto próprio das ciências sociais, a felicidade possui especial poder performativo, sobretudo por se ter um interesse tão amplo a seu respeito. Na medida em que é um tema de interesse de todos, tal como Platão e Pascal escreveram, e em constante construção, conforme aqui é defendido, as teorizações sobre o fenômeno receberão grande atenção. Isso aconteceria, pois, como Comte-Sponville (2001) sugeriu, quem recusaria a oportunidade de ser mais feliz? Se, portanto, a felicidade não trata de uma "verdade", mas da construção de uma ideia, não se pode tratá-la como simples tema do universo político-governamental, mas como um tema que em si mesmo é político.

Os comerciais que associam a felicidade ao consumo, seja verbalmente ou visualmente, são exemplos de como aproveitar essa relação e performar o contexto social: acredita-se, pela insistência e pelo apelo ao desejo, que a felicidade pode ser consumida (Sewaybricker, 2012, p.142). Se os comerciais influenciam pela repetição, os governos, resguardada pelo conhecimento científico, têm especial capacidade de influência ao interferir na estrutura social. Aquilo que for apresentado como a "verdadeira felicidade" por meio de políticas públicas interferirá decisivamente na vida de muitas pessoas e, muitas vezes, sem espaço para o escrutínio de seus fundamentos.

Conforme McKay, Wright e Christopher apontam, não é fortuito que a felicidade tenha se tornado um tema de grande importância na contemporaneidade. O resgate do tema pela ciência e pela política serviria ao apaziguamento da tensão (e do desgaste) resultante de se tomar o crescimento econômico como objetivo central dos governos. Por meio da felicidade se realizaria a gestão emocional das massas (Walker e Kavedžija, 2015) ao mesmo tempo em que, na prática, se manteria o desenvolvimento econômico no centro da política. Para tal, a elusividade do conceito teria função importante. Referindo-se a grupos religiosos, Lambek (2008, p.144) escreve:

Rappaport argued that [they] do their work best when they are stripped of informational content and specificity. Ultimate sacred postulates like 'God is one' may be deeply meaningful to their adherents but they are effective and enduring because they are referentially empty and unfalsifiable.

Transpondo o parágrafo de Lambek para a discussão aqui apresentada, o conceito de felicidade evidenciaria o mesmo potencial dos discursos religiosos: quanto mais se fala sobre o tema, mais vago ele se torna. Nesse sentido, Kant estaria certo de que a felicidade seria um conceito metafísico, transcendente. Quanto mais se fala a seu respeito, mais predicados são acumulados e mais complexo o tema se torna.

Quanto à consequência dessa aplicação tecnocrática no campo político, pode-se indicar o risco de esvaziamento do debate sobre a ética e a justiça. Do mesmo modo que as questões éticas relativas às decisões do governo perderão relevância, aquilo que faz parte da felicidade também deixará de ser pauta de debate. Para se transpor a felicidade para as questões do Estado de modo operacionalizável, torna-se preciso realizar a empreitada de Veenhoven: simplificar excessivamente o conceito em busca do “universal”. Entretanto, conforme Davies (2015, p.172) aponta, não é um problema – do ponto de vista da avaliação – simplificar o conceito de felicidade, pois, quanto mais simples ela for, mais ela será percebida e sentida no dia-a-dia.

A intenção deste capítulo foi a de deixar evidente a fragilidade da transposição do conceito "felicidade" para a Política. Para que a prática opere, parece ser necessário que questões próprias da natureza do fenômeno sejam ignoradas ou distorcidas. Mais ainda, indicou-se aqui que não é sem razão que tanto se fala sobre a felicidade no campo político, uma vez que tal conceito evidencia particular potencial performativo.

Além disso, analisar a felicidade como "performativa" parece indicar um caminho mais compreensiva em relação à sua complexidade, diferentemente das teorias que partem de um ponto de vista positivista. Por fim, o resultado das críticas aqui organizadas parece apontar para outra característica típica da felicidade: ela é própria do indivíduo e não do coletivo; ela diz para o indivíduo sobre o como viver e não necessariamente sobre o como viver em sociedade.

No próximo capítulo, será realizada uma síntese da análise da felicidade nos três campos aqui abordados, filosófico, científico e político, como forma de responder objetivamente as perguntas formuladas no início deste trabalho.

Capítulo V

Uma felicidade abrangente

Com base nas *felicidades* abordadas ao longo desta tese, transitou-se por uma relevante amostra da reflexão relativa à felicidade. Dentro do amplo espectro que resultou desse trabalho, transitamos pela felicidade relacionada com a "verdade", com a atuação política, com os prazeres, com Deus; pela felicidade abstrata, pela objetiva e pela impossível; pela felicidade presente ou futura; pela felicidade de momentos pontuais ou da avaliação abrangente; pela felicidade avaliativa ou propositiva.

Diante dessa variedade de propostas, não parece difícil entender o porquê de esse tema polissêmico ter sido tratado de forma periférica pela ciência por tanto tempo. Há uma quantidade enorme de divergências nesse debate.

Para a proposta deste trabalho, de assumir um conceito abrangente de felicidade, são retomados alguns dos predicados já apontados sobre esse tema e que são um ponto de partida. (a) A palavra "felicidade" é um conceito polissêmico, pois foi e continua sendo entendida de formas muito distintas tanto por pessoas comuns, como pensadores e pesquisadores. (b) A falta de parâmetros objetivos na definição da felicidade leva à consequente dificuldade em se referir ao assunto e se chegar a um consenso sobre seu significado, pois não apenas existem diferentes entendimentos correntes de felicidade, como também diversas palavras são utilizadas ora como sinônimos ora como antônimos. (c) Já que é próprio da felicidade ser definida de diferentes maneiras, pode-se dizer que algumas dessas maneiras sejam consideradas inatingíveis, como, por exemplo, a ideia platônica de se tornar como um deus ou a agostiniana de se estar junto de Deus. (d) De alguma maneira, mesmo quando considerada irrealizável, felicidade se relaciona com algo da vida considerado bom. (e) O que é apresentado como felicidade é fortemente influenciado pelas estruturas subjetivas do indivíduo, sendo uma expressão própria deste. (f) Essa estrutura subjetiva refletirá aquilo que se entende ser a articulação entre aspectos biológicos (incluindo os afetos), cognitivos e sociais; aquilo que se entende ser a potência e o potencial dos seres humanos; aquilo que é o mundo e como os seres humanos se relacionam com ele.

Esses predicados começam a apontar uma direção para o que é e o que não é felicidade e como se poderia organizar essas características comuns aos diversos conceitos de felicidade. Tentativa semelhante de generalização já citada é a de White (2006), que será melhor analisada.

White (2006) propôs que felicidade consiste em uma “avaliação todo-abrangente da vida”. Essa proposta e, sobretudo, a sua intenção de apresentar um conceito de felicidade que contemple toda a história da filosofia, como uma espécie de “fio condutor”, foram um passo importante na organização do tema. Um olhar crítico para a definição de White, contudo, permite entender o porquê de o autor chegar à conclusão de que o conceito deveria ser abandonado.

Ao utilizar a expressão “todo-abrangente” fica evidente o pressuposto do autor de que considerar todos os objetivos é parte do potencial humano ou pelo menos é desejado por todos. Isso fica claro no trecho abaixo:

Todos [os filósofos que falaram sobre felicidade] estão trabalhando com o mesmo *problema*. É e sempre foi o problema de como levar em conta devidamente todos os nossos múltiplos objetivos etc. (...) e de fazer deles uma medida geral da condição de uma pessoa. (White, 2009, p.191, ênfase no original)

Quanto à ideia de White, de que é necessário que essa qualidade “avaliadora” dos seres humanos alcance o “todo-abrangente”, implica no caso da felicidade, em considerá-la como um objeto estável, racionalizável e avaliável longitudinalmente. Mas, ao circunscrevê-la de tal forma, o autor deixa de lado algumas propostas opostas, como a dos hedonistas mais extremos, que defendiam a satisfação dos desejos do momento presente (La Mettrie, 1987), ou do budismo, que também defende a felicidade mais pontual (Cutler & Lama, 2000). Ainda, o “todo-abrangente” de White deixa de lado outras possibilidades de avaliação abrangente da vida: enquanto White considera necessária a atribuição de valor a todas as pequenas partes que constituem a vida, Sólon se utiliza de um único critério, a virtude, aplicado de modo abrangente na avaliação da vida. Para Sólon, não parece ser um problema o desconhecimento de pormenores da vida ou a não

consideração de todos os elementos de uma só vez. Por outro lado, o "todo-abrangente" de White exige a capacidade de considerar todos os objetivos em uma hierarquia se não comum a todos os seres humanos, ao menos estável ao longo da vida de cada indivíduo. De certa forma, cai-se no utilitarismo e no mesmo problema que Pareto e Samuelson não conseguiram solucionar: como considerar e hierarquizar tudo aquilo que interfere na felicidade?

Ao seu modo, White reproduz a empreitada de Bentham e a crítica de Kant de uma só vez: propõe a universalização da felicidade e sua impossibilidade lógica. A própria definição ampla de White impossibilita a utilidade do conceito.

A proposta de White traz à tona outra dimensão da felicidade que merece ser acrescentada aos seis pontos anteriormente indicados: (g) por se tratar de uma reflexão individual sobre aspectos da vida, a felicidade possuirá uma subjetividade intrínseca, tornando sua mensuração imprecisa. Tal característica, em conjunto com as demais, deixa claro o entendimento de que (h) a felicidade não é a avaliação da vida, mas todo o processo da relação dialética entre indivíduo e sociedade, que é expressado pelo indivíduo.

Pode-se entender, assim, que a generalização de White oferece espaço para outra, mais abrangente. Vimos que o prazer, a razão, a religião, a política e muitos outros aspectos da experiência humana podem ser centrais para a felicidade. Contudo, defende-se que não é qualquer um desses aspectos que serve ao conceito de felicidade ou, pelo menos, não é de qualquer forma que esses aspectos servem à felicidade. É possível explorar um pouco mais esse entendimento.

Como Epicuro apresentou, não é qualquer prazer que serve para a felicidade, mas sim aqueles prazeres que permitem viver da melhor forma possível. Para Santo Agostinho, a esperança de que se estaria com Deus encontrava seu reflexo na vida terrena na forma de amor: era amando que se viveria da melhor forma possível. Também, Platão só defendeu a razão pelo fato de ela permitir viver da melhor forma possível. Até mesmo para Aristóteles, que valorizava a atividade política, não era qualquer atividade nesse campo que era uma atividade excelente. Para ser excelente, a ação deveria ser virtuosa,

que, por sua vez, teria relação com a ação contemplativa. Assim, o critério que definiria quais dessas ações seriam excelentes e virtuosas e quais não, teria relação com o entendimento geral sobre qual seria “a melhor forma de se viver”.

Assim, por trás de todas essas concepções de felicidade há uma direção comum. Tal direção é fruto de uma questão subjacente e provocadora: “qual é a melhor forma para se viver?”. O que será proposto como felicidade pelos diversos filósofos e pensadores será, de algum modo, a resposta para essa pergunta. Esta, por sua vez, pode ser respondida de diferentes formas: buscando uma resposta pragmática e universal, tal qual a Psicologia Positiva; buscando dar sentido para aspectos transcendentais do ser humano, como Aristóteles e Santo Agostinho; enfatizando o passado, o presente ou o futuro, tal qual, respectivamente, Sólon, hedonistas e utópicos; buscando desconstruir alguma resposta anteriormente formulada, como Kant.

Todas essas respostas fazem parte de um debate amplo, portanto, sobre a melhor forma de se viver sem que, necessariamente, se excluam. Por essa razão, ao serem referidas pelo mesmo nome e proporem coisas diferentes, pode parecer que se está diante de paradoxos. A felicidade, enquanto “melhor forma de se viver”, pressupõe essa multiplicidade: ela pode ser assumida como adjetivo ou substantivo, pode ter causas diversas e indefinidas. Mas para que se compreenda a delimitação apresentada de tal maneira é preciso especificá-la mais.

A circunscrição da felicidade enquanto melhor forma de se viver

A seguir, se adentrará no detalhamento teórico dessa felicidade abrangente, explorando o contraste entre os oito predicados anteriormente apontados (de “a” a “h”) e a “melhor forma de se viver”. Tal passo será fundamental para que se chegue em proposições sobre como pesquisar o tema.

(1) Na medida em que se trata da “melhor forma de se viver”, a felicidade depende da atribuição de valores para se determinar o que é melhor e o que é pior para a própria

vida. Essa atribuição de valores equivaleria aos “critérios” para definição de o que é melhor (Walker & Kavedžija, 2015).

(2) Mesmo diante da impossibilidade de uma sistematização todo-abrangente dos valores das atividades da vida, as pessoas têm uma ideia de o que seria a “melhor forma para se viver”. Uma pessoa não guia sua ação pelo que ela acha que é a pior forma de se viver, mas pelo que ela considera ser a melhor forma. Isso não significa que, na prática, sua decisão ou ação será a melhor possível, mas sim que tal ação foi mobilizada pela ideia momentânea que tinha de o que seria o melhor a ser feito. Ainda, como Freud (2010) bem mostrou com sua obra, os determinantes dessas ações ou decisões não são somente conscientes, mas também inconscientes. Ou seja, não necessariamente as pessoas sabem sistematizar aquilo tudo que consideram constituinte da “melhor forma de se viver”. Nesse sentido, Diener foi preciso ao dar ênfase ao aspecto subjetivo da felicidade, acrescentando o termo *subjective* ao conceito que desenvolveu.

(3) Uma vez que depende da atribuição de valores, a felicidade sofre grande influência de aspectos sociais: as relações, os grupos e a cultura interferem decisivamente naquilo que o indivíduo avalia como bom e ruim (Walker & Kavedžija, 2015; Rokeach, 1972). O que é considerado como “melhor” atualmente provavelmente é muito diferente do “melhor” da época de Platão e Aristóteles.

The emerging anthropological literature also draws attention to three important observations that resonate strongly with the present collection: that happiness in general is best understood as intersubjective and relational (Thin 2012); that even pleasure, as a universal human experience, is informed by cultural expectations (Clark 2009: 207); and that wellbeing throws into relief the difficulty of considering both social realities and human virtues simultaneously (Corsín Jiménez 2008b: 180). In other words, studying happiness requires attention to the social and cultural as well as moral and political dimensions of human experience. (Walker & Kavedžija, 2015, p.6)

(4) Consequentemente, a felicidade não seria um fenômeno natural ou universal, mas, sim, como um fenômeno socialmente influenciado e multifacetado, que pode ser entendido e abordado de diferentes maneiras. Isso não significa afirmar que aspectos

biológicos, como os níveis de dopamina e serotonina, não interferirão na felicidade; apenas que o seu papel será sempre mediado pelo social.

(5) Sendo socialmente influenciada, é próprio da felicidade ser fluida e variar entre culturas e grupos sociais, entre pessoas e até mesmo ao longo da vida de um mesmo indivíduo; é próprio da felicidade ter múltiplos significados de uma só vez.

(6) As proposições de felicidade serão como “fotografias” desse complexo fenômeno. Cada felicidade-fotografia, sendo tirada por uma pessoa e, ao mesmo tempo, sendo socialmente influenciada, tem o potencial de representar aquilo que é mais valorizado para determinado grupo de pessoas e traduzir, para aquele momento histórico, o que há de semelhante no entendimento da "melhor forma de se viver" dentro desse grupo. Da mesma forma, determinado entendimento de felicidade tem o potencial de informar sobre aspectos sociais, econômicos e políticos do momento em que foi desenvolvido.

(7) Ainda que sofra fortes influências sociais, a felicidade é fruto de um processo reflexivo próprio do indivíduo e que diz respeito ao seu modo de estar no mundo. Comte-Sponville parece concordar com esse predicado da felicidade na medida em que aponta que ela é uma ideia sempre incompleta sobre o como viver; uma invenção negociada entre as pessoas e ao mesmo tempo particular de cada um. Ao pensar sobre a felicidade, o indivíduo desenvolve um senso de orientação para suas ações, um propósito e um sentido para sua rotina. A "melhor forma de se viver" muito diz sobre quem é o indivíduo (Walker & Kavedžija, 2015, p.16).

A partir da análise apresentada, uma ressalva mostra-se importante. O conceito de felicidade enquanto "melhor forma de se viver" só se torna tão abrangente quanto aqui foi exposto caso seja analisado conjuntamente com suas propriedades explicitadas. Caso contrário, analisando-se a proposta por si só, pode-se facilmente entendê-la como prescritiva ou demasiadamente relativista; pode-se facilmente confundir a proposta com ideias semelhantes à "atividade excelente" ou ao "sumo bem".

Por essa razão, com a intenção de evitar essa confusão e explicitar o caminho analítico aqui proposto, parece adequado acrescentar palavras à generalização: "aquilo

que determinada pessoa entende ser, em dado momento, a melhor forma de se viver a partir de sua relação dialética com o mundo". Tais palavras indicam a relatividade do objeto sem torná-la obrigatória.

A felicidade revisitada na Ciência

Conforme foi destacado ao longo da análise da Psicologia Positiva, não é incomum encontrar revisões teóricas frágeis sobre o tema "felicidade", sobretudo devido à simplicidade com que é feita. Toma-se como exemplo a caricatura que se faz da *eudaimonia* de Aristóteles e do hedonismo de Epicuro; ou o sentido que é atribuído à palavra "felicidade" e seu contraponto com "bem-estar". Em completa oposição aos autores que se aprofundaram na investigação histórica da felicidade, como McMahon e White, os autores da Psicologia Positiva parecem não ter problemas para definir o que é felicidade e indicar qual a melhor forma de se viver de forma pragmática.

Se se concordar com a tese aqui apresentada, de que a felicidade é inevitavelmente plural, a crítica tecida à Ryff, pela sua arbitrariedade na definição do conceito de bem-estar psicológico, pode ser aplicada para todas as definições da Psicologia Positiva. Encerrar a felicidade exigirá sempre a arbitrariedade. Uma evidência dessa arbitrariedade é o resultado que se tem dos estudos interculturais, que apontam para mudanças significativas nos significados, valores e causas da felicidade em diferentes sociedades.

Diante da complexidade histórica do tema e das evidências contrárias à sua universalização, ficou claro que a simplificação da felicidade era necessária para que a Psicologia Positiva pudesse cumprir com seus objetivos. Essa foi a estratégia adotada por Veenhoven, mais explicitamente, e por Diener, mais implicitamente. Ambos os autores reduziram a felicidade à avaliação de determinados aspectos individuais da vida, eliminando o processo (reflexivo, cognitivo ou social) como elemento central do conceito.

Essa redução da felicidade à avaliação é comum ao campo e, inclusive, a apresentação dos processos cognitivos subjacentes depende de tal entendimento do tema.

Para além da arbitrariedade nos fundamentos, questiona-se se a felicidade enquanto avaliação (da satisfação com a vida, dos prazeres e da ausência de sofrimento) pode traduzir significativamente o que é relevante para a vida. Essa relevância se torna verdadeira se se considerar mudanças qualitativas profundas no indivíduo. Caso alguém mude intensamente o entendimento de si, aumentando o grau de riqueza com que se percebe, isso seria capturado na avaliação da felicidade? Caso alguém construa um novo horizonte para sua vida, almejando mais ou acreditando que pode ser muito mais do que se é, isso seria capturado na avaliação da felicidade? É possível, inclusive, que alguém que passe pelas mudanças assinaladas nas duas questões se torne até mais rigoroso consigo mesmo ao avaliar a própria vida, levando a um *score* mais baixo nos instrumentos da Psicologia Positiva.

Dois casos são emblemáticos para esses questionamentos: o da Dinamarca, que corriqueiramente figura com o mais alto índice de felicidade no *World Happiness Report* (Helliwell, Layard & Sachs, 2016) ao mesmo tempo em que possui altos índices de suicídio; e o da França, que é famosa pela influência da filosofia na cultura e que, mesmo sendo um dos países mais desenvolvidos do mundo, figura em 32º lugar do ranking de 53 países¹⁸. Entende-se, portanto, que diferenças qualitativas na felicidade não apenas podem não ser avaliadas nos instrumentos da Psicologia Positiva como também podem interferir negativamente no *score*. Esperar mais da própria vida ou do contexto em que se vive, ainda que possa ser significativo do ponto de vista de algumas teorias da felicidade, provavelmente implicaria em uma avaliação pior da "satisfação com a vida". Inevitavelmente a investigação da felicidade se deparará com contradições dessa natureza.

Entende-se, portanto, que, pelas fragilidades da fundamentação teórica e por não considerar a interferência das pesquisas naquilo que as pessoas entendem por felicidade,

¹⁸ Digno de nota também é que o último país do ranking, em 53º lugar, é o Japão. Foi mencionado anteriormente neste trabalho que há uma tendência de os instrumentos de avaliação da Psicologia Positiva enfatizarem a cultura individualista-ocidental, levando países orientais (em geral) a obterem *scores* mais baixos.

a Psicologia Positiva lança-se a um objetivo inatingível. Aumentar os níveis de felicidade, entendendo-o como objeto estável e universal, torna-se impossível por dois principais motivos. Desconsiderar tanto o aspecto social da felicidade como o efeito performativo que teorias têm sobre as pessoas, a Psicologia Positiva produz o seu próprio erro: (1) ela altera a "fotografia" da felicidade imediatamente após "tirar a foto"; e (2) ao focar no fenômeno individual, ignora-se que exista uma força macro-estrutural com vetor contrário. Para uma sociedade capitalista que necessita do consumo, será sempre necessário que as pessoas se sintam, em boa medida, infelizes. Qualquer objetivo de produzir felicidade necessita, de alguma maneira, tratar dessas estruturas.

De todo modo, não se pode negar o apelo daquilo que é apresentado nas teorias do *set point*, do *flow*, do *Endowment-Contrast* etc. Se não fosse assim, a Psicologia Positiva não teria a credibilidade que lhe é reservada atualmente e não prosperaria do modo que prosperou. Há algo naquilo que é apresentado pela Psicologia Positiva que atende a enorme necessidade contemporânea (e que não é o aumento, efetivo, da felicidade). É diante desse aspecto que o conceito de performatividade e a teoria construcionista social auxiliam: quanto mais factível for para o mundo no qual se vive, mais o conceito (de felicidade) reverberará. Ter credibilidade e prosperar não significa que a Psicologia Positiva está com ou próxima da "verdade" sobre a felicidade, mas sim que ela é hábil em apresentar uma narrativa coerente ao vocabulário contemporâneo. Essa habilidade narrativa vem de dois principais fatores. Primeiro, da credibilidade da ciência na sociedade contemporânea, dominando o discurso corrente sobre a "verdade". Se tantos avanços e inventos são apresentados regularmente, porque não saberiam dizer como ser feliz? Segundo, há uma demanda "epidêmica" por sentido potencializada estruturalmente pelo consumo: produz-se o sentimento de vazio para que se tenha a necessidade de satisfazer (sem sucesso) tal vazio com consumo. Há uma demanda geral, portanto, por discursos que preencham tal vazio, como o da felicidade. E os discursos legitimados pela ciência terão maior atenção, levando a um distanciamento do debate metafísico sobre o tema.

Desse ponto de vista, pode-se dizer que há coerência na afirmação de Comte-Sponville e McMahon de que o indivíduo contemporâneo possui uma infelicidade própria, distinta de outros tempos. Seria uma infelicidade estruturalmente influenciada e que produziria o interesse pelas “soluções” individualistas de felicidade. Citando frase de Ulrich Beck, Bauman (2003, p.93) já apontava o fracasso desse tipo de empreitada: “[não adianta] procurar soluções biográficas para contradições sistêmicas”.

A felicidade, investigada pelo viés empirista, é fragmentada e suas partes são tomadas como o todo. Consequentemente, aquilo que pode ser avaliado (suas manifestações) acaba ganhando o *status* de ser a própria felicidade. Como a apresentação das pesquisas contemporâneas indicou, essa fragmentação não tem oferecido inteligibilidade para o campo de estudo da felicidade. Ao contrário, tem fomentado um diálogo em que somente se aparenta falar uma "mesma língua" (na medida em que se usa termos comuns), acumulando-se pesquisas que carecem de eixo comparativo comum.

Felicidade e política revisitada

Por ser um espaço de especial aplicação das teorias da Psicologia Positiva, o campo político também sofre com as inconsistências teóricas e a relatividade do conceito “felicidade”. Talvez o principal e particular problema que esse campo enfrenta no que tange à felicidade é em relação ao seu objetivo: os Estados têm como objetivo promover a felicidade ou a condição para a felicidade?

Carol Graham e Grant Duncan levantam problemas práticos envolvendo o tema e que indicam que não, o objetivo dos governos não seria promover felicidade, mas a condição e, ao mesmo tempo, fomentar o debate a seu respeito. Por exemplo, a questão central não seria “que ação do governo promoverá mais felicidade?”, mas “que rumo dar para as políticas públicas?”. Enquanto a primeira pergunta induz uma resposta pragmática, a segunda exige ponderações abstratas de caráter ético. Questiona-se, assim, o quanto os indicadores de felicidade podem auxiliar em decisões práticas.

O motivo para a felicidade não figurar como objetivo governamental viria da própria natureza do fenômeno: felicidade é um conceito que, embora influenciado socialmente, expressa aquilo que é particular ao indivíduo, afirmando-o enquanto sujeito social; ela é um conceito individual e social. Freud destacou que aquilo que é de interesse do indivíduo muitas vezes será distinto do interesse coletivo; cabe ao Estado, portanto, fazer a “negociação” desses interesses distintos. É essa negociação que Duncan e Sen destacam ser o objetivo dos governos, especificando-a como Ética, no caso do primeiro, e Justiça & Liberdade, no caso do segundo. Para os governos, mais relevante do que ter um conceito de felicidade bem definido é a mediação entre diferentes *felicidades* visando a articulação entre as diferenças.

Conforme foi aqui explicitado, a felicidade não interfere no universo social apenas quando é promovida pelo Estado. Por ser um objeto das ciências sociais, por ter uma história longa, por tratar da vida como um todo e por fazer parte do vocabulário comum, tratar da felicidade será sempre um ato político, já que potencialmente performativo. A pluralidade de entendimentos do tema e a consequente arbitrariedade na escolha daquilo que será incluído na felicidade faz com tratar dela nunca seja um ato neutro. Sempre se valorizará e desvalorizará algumas coisas.

Esse aspecto político da felicidade ajuda também a entender o porquê desse tema ser tão promovido por governos como paradigma alternativo ao econômico, enquanto que, em termos práticos, não representa mudanças. Apresentou-se a tese de que a felicidade promove uma mudança do discurso para a direção oposta ao econômico, o que serviria na atribuição de sentido para a vida social e no apaziguamento de insatisfações, ao mesmo tempo em que possibilita que as mesmas estruturas macro sociais (e de poder) se mantenham. O discurso da felicidade produz esperança por mudanças.

Contudo, há um risco decorrente da performatividade da felicidade específica que se promove (relativa à Psicologia Positiva). Tanto a simplificação da felicidade (para que possa ser avaliada) como a sua cristalização (para que se possa acompanhar os indicadores) disseminam um conceito de felicidade que não inclui a reflexão das pessoas

sobre a melhor forma de se viver. Promove-se o pensamento acrítico sobre a melhor forma de se viver.

Oportunidades para o estudo da felicidade na Ciência

O caráter abrangente da definição aqui apresentada¹⁹ permite abarcar e dar sentido a todas as formas de investigação da felicidade até aqui apontadas, uma vez que todas são construções sociais que produzem sentidos. Essa abrangência oferece o benefício de inteligibilidade a um campo tão difuso, tal qual Bateson defendeu com sua *ecology of mind*. Para que, de fato, se possa abranger a diversidade de teorias sobre felicidade, não se pode se limitar à análise de sua validade ou "verdade", mas considerar também o seu papel performativo e político. A felicidade nunca será universal e estável; ela será sempre uma ferramenta transitória sobre o viver bem. A pergunta, portanto, não é "se a teoria corresponde à verdade?", mas "qual a história dessa teoria e o que ela produz socialmente?". Essa segunda pergunta implica em considerar, de princípio, todas as teorias sobre felicidade: todas dizem algo sobre esse objeto e interferem nele. Mas isso não significa que os conceitos de felicidade não possam ser alvo de críticas quanto aos seus limites teóricos, suas inconsistências conceituais e suas consequências políticas. Assim, ainda que um conceito não possa ser refutado, ele pode ser preterido por questões éticas, por exemplo, entendendo que ele não favorece determinado tipo de interações sociais valiosas para certa comunidade ou então por uma inconsistência na argumentação. Por esse motivo, não há razão para ser contrário, em princípio, às pesquisas da, digamos, Psicologia Positiva, pois elas podem se mostrar ferramentas úteis. É preciso, contudo, esclarecer suas construções e entender o uso que se faz de seus resultados.

A definição aqui proposta oferece a possibilidade de se ter uma visão ampla e compreensiva do campo de estudo da felicidade, abrangendo múltiplas abordagens teóricas, e proporciona um distinto direcionamento para pesquisas se comparado ao

¹⁹ Felicidade é aquilo que determinada pessoa entende ser, em dado momento, a melhor forma de se viver a partir de sua relação dialética com o mundo.

campo mais tradicional de estudo desse objeto. A partir da percepção de inconsistências na pesquisa sobre felicidade, David et al. (2013, p.1067-1070) afirmam na conclusão do *The Oxford Handbook of Happiness* que a ampliação da Psicologia Positiva para uma "ciência social positivista" é o futuro do campo. Seria essa ampliação do campo de pesquisa, dentro da mesma linha paradigmática, que possibilitaria relacionar as diferentes pesquisas para que se obtenha o entendimento almejado. Ainda, como Cummins (2013, p.188-200) escreve no mesmo *handbook*, não há necessidade de se aprofundar na natureza do fenômeno.

Na direção oposta àquela dos direcionamentos da Psicologia Positiva, aqui despontam oportunidades de pesquisa que podem ser agrupadas em três categorias: (1) a primeira diz respeito à transformação do conceito. Enquanto um objeto em transformação, a investigação da felicidade sempre será uma investigação histórica (sobre algo que aconteceu em dado momento e deixou de existir). Esse entendimento da felicidade abre espaço para questões relativas à mutabilidade da felicidade (ao invés de enfatizar aquilo que ela tem de estável). O que faz a felicidade mudar? Quão intensamente algo a faz mudar? Quão rapidamente algo a faz mudar? Será que o conceito, em seu sentido corrente, está se transformando? Em termos mais práticos, será que uma aula expositiva sobre a felicidade para Aristóteles é capaz de mudar o entendimento das pessoas sobre aquilo que, para si, é felicidade?

(2) A segunda categoria trata da influência que ocorre ao se falar sobre felicidade. Considerar a performatividade do tema abre espaço para investigar aquilo que se influencia e se transforma quando se fala sobre a felicidade. Entender as consequências de se pesquisar e se falar sobre a felicidade impõe o compromisso ético àquele que o faz. Deve refletir sobre quão desejável é o resultado da pesquisa e quais as suas consequências. De que forma as políticas de felicidade, como a FIB, interferiram e interferem na vida dos butaneses? Como os "processos psicológicos" subjacentes à felicidade da Psicologia Positiva interferem na vida das pessoas? Ainda, esse tipo de abertura abre espaço para investigações institucionais e políticas relacionadas à disputa por influenciar naquilo que se entende ser felicidade. Nesse sentido, pode-se investigar

quais são os atores e as instituições que interferem mais decisivamente no entendimento de felicidade. O que lhes dá credibilidade? Como essa credibilidade foi conquistada? Como os principais atores se relacionam e se influenciam?

(3) Por fim, a terceira categoria diz respeito àquilo que se evidencia sobre quem fala sobre a felicidade e sobre o contexto ao redor dessa pessoa. Enquanto melhor forma de se viver, é inevitável que aspectos pessoais (como valores, desejos e ideais) e informações sobre o contexto em que se está inserido (enquanto campo de contingências) façam parte daquilo que se entende ser felicidade. Nesse caso, entrevistas em profundidade sobre o tema podem ser ricas para que se conheça determinado indivíduo e a realidade social a qual ele pertence.

Deve-se destacar que todas as três categorias servem ao propósito de tanto descrystalizar o conceito (dando espaço para sua liquidez e, conseqüentemente, sua complexidade) como para seu enriquecimento com outros predicados. Há, portanto, uma posição ética clara neste trabalho, definida a partir do percurso histórico percorrido e das análises apresentadas.

Discussão final

Ser o que se pode é a felicidade (Mãe, 2012, p.77)

Conforme já apontado, oferecer contornos para a felicidade não é um exercício simples e, em alguma medida, será sempre arbitrário. Mas, quais são os limites do falar sobre felicidade? A partir de que ponto deixa-se de falar sobre ela e passa-se a falar sobre outro objeto? Dentro da perspectiva aqui adotada e dos elementos históricos recortados, chegou-se ao entendimento de que falar sobre felicidade implica em falar sobre aquilo que se entende ser, em determinado momento, a melhor forma de se viver. Esse contorno oferece inteligibilidade à liquidez do conceito na medida em que se lança a

defini-lo de forma ampla e não fragmentada. Assim, felicidade, por características próprias, continua sendo "líquida", mas deixa de ser qualquer coisa.

O posicionamento aqui desenvolvido em muito coincide com a base da filosofia existencial de Sartre (1987): "a existência precede a essência". Para o filósofo francês, diferentemente dos demais animais, o ser humano nasce sem ter uma natureza ou uma essência definida do que significa ser humano. Primeiro se é e, posteriormente, se constrói um sentido para tal existência.

A implicação dessa ideia é que o significado de se estar vivo e, conseqüentemente, de a melhor forma de se viver sempre estarão sendo reformulados pela experiência e reflexão. É por essa razão que a felicidade será um conceito sempre aberto.

(...) fazendo uma crítica sartreana à ideia de felicidade, é o problema de que felicidade sempre pressupõe uma essência antes da existência, um ideal antes de uma prática. Ou, se preferir, mais tecnicamente, sempre pressupõe algo que é projetado em vez de algo que é vivido. (Leandro Karnal em Barros Filho, 2016, p.11-12)

Conforme o trecho acima indica, ao se pensar sobre a melhor forma de se viver, ou seja, ao se pensar sobre a felicidade, é necessário que se imagine um futuro, se imagine as conseqüências de "viver": quais as possibilidades de existência? O que elas podem proporcionar? O que se poderá sentir? Dentre as possibilidades, quais parecem ser boas opções?

Freud foi preciso ao apontar para essa perspectiva futura da felicidade. A felicidade trataria da distância entre o Ego e o Ideal de Ego, entre quem se é e aquilo que se deseja ser (no futuro). Mas, dando um passo além, não é qualquer futuro que fará parte da "melhor forma de se viver", já que um Ideal de Ego "impossível" gerará inevitáveis sofrimentos. Ou seja, para a felicidade, mais vale aquele futuro que se acredita ser possível realizar. Santo Agostinho talvez tenha sido aquele que melhor tratou desse aspecto: a esperança de se estar com Deus na pós-vida é central para a felicidade. A esperança implica justamente na crença de que a imagem de futuro pode ser realizada.

Pela própria indefinição daquilo que significa ser humano, a ideia de felicidade contará com dois pontos no tempo: presente e futuro. A felicidade, assim, envolve projetos, esperanças e utopias. Não se trata apenas do que se é (no presente), mas das possibilidades efetivas de se ser (no futuro)²⁰.

Se o futuro é condição para tratar da felicidade, ela inevitavelmente envolverá o exercício reflexivo. Não importa o que se é no presente, sempre se pode imaginar ser outra coisa, mudar e ser melhor de alguma forma. Como Aristóteles bem apontou, o ser humano está lançado no horizonte da práxis, logo, o próprio contexto impõe a necessidade de mudança ao indivíduo: o corpo muda, as relações sociais mudam, o mundo muda. Todas essas mudanças possibilitam que novas "melhores formas de se viver" sejam imaginadas.

Se sempre se pode ser mais e imaginar novos futuros, a realização plena da felicidade não faz parte da vida do ser humano. Sempre se poderá imaginar um futuro em que se é mais, melhor e diferente. Comte-Sponville escreveu, corroborando essa ideia, que ninguém negaria a possibilidade de ser mais feliz.

Mas essa impossibilidade de realização plena da felicidade não é motivo para desânimo ou, como White sugeriu, para que se abandone o conceito. A função da felicidade não está na sua realização, mas na sua presença: é o próprio exercício reflexivo sobre quem se é e o que se pode ser que é a parte central da felicidade. É ao se pensar sobre a felicidade, e não ao realizá-la, que se é humano. Freud mais uma vez apontou com precisão ao indicar que a felicidade move os indivíduos a viver.

Sendo sempre uma ideia e nunca sendo realizada por completo, a felicidade tratará propriamente da transcendência de se ser humano. Quanto mais se fala e se reflete sobre ela (com qualidade), mais se ampliam as possibilidades de se viver. É por essa razão que todas as teorias sobre a felicidade podem ensinar algo sobre a "melhor forma de se viver"; podem funcionar como útil ferramenta para se viver. Mas todas as

²⁰ Até mesmo felicidades que propõem o presenteísmo - a ênfase em se viver o presente - inevitavelmente consideram o futuro, já que o presenteísmo não é a condição de vida da pessoa no dado momento. É como se se dissesse que sempre se pode estar mais no presente.

teorias estão fadadas a ser apenas um pedaço. Elas nunca serão suficientes, acrescentando novos predicados e mais complexidade ao conceito.

Foi apresentada a alegoria de que os conceitos de felicidade são, portanto, como fotografias. As fotografias são incapazes de mostrar todas as facetas de um objeto e, tão pouco, de mostrar o movimento desse objeto. Não se pode reduzir um objeto apenas ao que é possível enxergar em pontual momento e de determinado ponto de vista, tão pouco se pode separar (e ignorar) seus movimentos de suas propriedades. Tal fato não leva a fotografia a ser, necessariamente, de pouca utilidade ou falsa. As ideias (conscientes ou não) sobre aquilo que faz parte da melhor forma para se viver serão construídas com base nessas "fotografias", que ajudarão a viver e pensar sobre a vida. Aqui, são os gregos antigos, mais especificamente Platão e Aristóteles, que foram precisos ao valorizar a contemplação, a reflexão.

Há dois perigos, contudo, quando se defende que uma fotografia faça as vezes de todo o objeto, como é o caso do conceito de felicidade para a Psicologia Positiva. O primeiro é o de se reduzir a felicidade à sua avaliação, que é feita a partir daquilo que se comunica sobre algo tangenciável. No caso da felicidade, o tangenciável é o que se sente como resultado de se colocar em prática o entendimento da "melhor forma de se viver". A felicidade, assim, se torna limitada ao que se comunica sobre, entre outras coisas, a satisfação, o prazer, o sofrimento. Mas a felicidade é mais do que o que se sente no dia-a-dia, mais do que a satisfação; ela envolve a história e a cultura que antecedem o indivíduo, envolve a relação entre o biológico e o social, envolve a reflexão individual e, também, aquilo que se sente e se manifesta. A avaliação, do jeito que é conduzida na Psicologia Positiva, considera apenas um pequeno pedaço do objeto.

O segundo perigo é o de se apresentar a felicidade "pronta", com definição do que ela é e como se chegar lá. Essa felicidade entendida como universal e estática retira a transcendência do conceito; retira da felicidade a reflexão individual e a possibilidade de se ser sempre mais.

A felicidade não é uma coisa; é um pensamento. Não é um fato; é uma invenção. Não é um estado; é uma ação. Digamos a palavra certa: a felicidade é criação. Mas essa criação não cria nada

fora dela mesma. É uma práxis, diria Aristóteles, e não uma poese. (...) A filosofia é a teoria dessa prática, que seria a própria felicidade, se pudéssemos ter êxito. (Comte-Sponville, 2006, p.10)

Uma última ressalva

Todavia, antes de encerrar este trabalho, ressalta-se que a proposta aqui apresentada possui suas próprias fragilidades ao generalizar a felicidade enquanto "aquilo que determinada pessoa entende ser, em dado momento, a melhor forma de se viver a partir de sua relação dialética com o mundo". Da mesma forma que outras generalizações apresentadas foram confrontadas e entendidas como incompletas, há a possibilidade de que existam conceitos de felicidade que escapem à generalização defendida. Um exemplo é o conceito subjacente ao diálogo entre um casal e Alvy, o personagem principal do filme *Annie Hall* (1977):

Alvy Singer: Here, you look like a very happy couple, hum, are you?

Mulher: Yeah.

Alvy Singer: Yeah? So, so, how do you account for it?

Mulher: Uh, I'm very shallow and empty and I have no ideas and nothing interesting to say.

Homem: And I'm exactly the same way.

Alvy Singer: I see. Wow. That's very interesting. So you've managed to work out something?

Se entendido como um conceito válido em si, tal proposta colocaria em xeque os argumentos aqui apresentados, sobretudo na medida em que a felicidade deixaria de se relacionar com a "melhor" forma de se viver; felicidade deixaria de ser algo bom. Contudo, esse exemplo serve mais ao propósito de um aviso do que à proposição de um conceito antagônico ao que foi apresentado anteriormente. Entende-se que esse diálogo do filme trata de uma crítica do autor às consequências contemporâneas de tanto se falar sobre felicidade e, nesse caso, o autor acaba não enfraquecendo, mas fortalecendo os argumentos apresentados anteriormente sobre o risco de se simplificar a felicidade.

De todo modo, este trabalho, ao mesmo tempo em que oferece inteligibilidade ao campo de estudo da felicidade, acrescenta predicados e complexidade.

Referências Bibliográficas²¹

- Ahmed, S. (2010). *The promise of happiness*. Durham, NC: Duke University Press.
- Aknin, L. B.; Dunn, E. W., & Norton, M. I. (2012). Happiness runs in a circular motion: Evidence for a positive feedback loop between prosocial spending and happiness. *Journal of Happiness Studies*, 13, 347-355.
- Allardt, E. (1976). Dimensions of Welfare in a Comparative Scandinavian Study. *Acta Sociológica*, 19(3), 227-239.
- Anastasi A. (1986). Evolving concepts of test validation. *Ann Rev Psychol*, 37(1), 1-15.
- Andrews, F. M., & Withey, S.B. (1976). *Social Indicators of Well-Being. Americans Perceptions of Life Quality*. New York, NY: Plenum Press.
- Allen, W. (Director). (1977). *Annie Hall* [DVD]. Burbank, CA: MGM.
- Arendt, R. J. J. (2003). Construtivismo ou Construcionismo? Contribuições deste debate para Psicologia Social. *Estudos de Psicologia*, 8(1), 5-13.
- Aristóteles. (trad. 2002). *Política*. São Paulo, SP: Martin Claret.
- Aristóteles. (trad. 2009). *Ética a Nicômaco*. São Paulo, SP: Editora Atlas.
- Aristóteles. (trad. 1934). *Aristotle in 23 Volumes, Vol. 19: Nicomachean Ethics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Aristóteles. (trad. 2006). *Metafísica*. São Paulo, SP: EDIPRO.
- Argyle, M. (2001). *The Pursuit of Happiness*. New York, NY: Taylor & Francis.
- Barber, J. P., & Reed, B. (1973). *European community: Vision and reality*. London, England: Croom Helm.
- Barros Filho, C. (2016). *Felicidade ou Morte – Clovis de Barros Filho, Leandro Karnal*. Campinas, SP: Papirus 7 Mares.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an ecology of mind*. San Francisco, CA: Chandler Pub. Co.
- Bauman, Z. (2003). *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Ed.
- Bauman, Z. (2008). Happiness in a society of individuals. *Soundings: A Journal of Politics and Culture*, 38, 19-28.

²¹ De acordo com o estilo APA – American Psychological Association.

- Baumeister, R. F., & Vohs, K. V. (2002). The Pursuit of Meaningfulness in Life. In Snyder, C. R.; Lopez, S. J. *Handbook of Positive Psychology*, Oxford, England: Oxford University Press, 608-618.
- Bendassolli, P. F. (2007). Felicidade e Trabalho. *Revista GV Executivo*, 6(4), 57-61.
- Bentham, J. (1823). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford, England: Clarendon Press.
- Bentham, J. (1995). *The Panopticon Writings*. London, England: Verso.
- Bergsma, A.; Poot, G., & Liefbroer, A. C. (2007). *Happiness in the Garden of Epicurus*. *Journal of Happiness Studies*, 9, 397-423.
- Berlin, I. (1969). *Four essays on liberty*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Bernstein, R. J. (1978). *The reconstructing of social and political theory*. Philadelphia, PE: University of Pennsylvania Press.
- Bok, D. (2010). *The politics of happiness: What government can learn from the new research on well-being*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bok, S. (2011). *Exploring happiness: From Aristotle to brain science*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Bradburn, N. M. (1969). *The Sctructure of Psychological Well-Being*. Chicago, IL: Aldine Publishing Company.
- Bruckner, P. (2011). *Perpetual euphoria: On the duty to be happy*. Princeton, NJ: Princeton University Press
- Bruni, L., & Zamagni, E. (2010). *Economia Civil: eficiência, equidade e felicidade pública*. Vargem Grande Paulista, SP: Editora Cidade Nova.
- Brown, P. (2005). *Santo Agostinho*. Rio de Janeiro, RJ: Record.
- Cabrol, G.; Janin, C., & Parat, H. *Les enjeux de l'idéal*. In Cabrol, G.; Parat, H. (2010). *Les idéaux*. Paris, France: puf, 7-15.
- Callon, M. (2005). *The Laws of the Markets*. London, England: Blackwell Publishers.
- Callon, M. (2007). What does it mean to say that economics is performative? In Mackenzie, D.; Muniesa, F.; Siu, L. *Do economists make markets? On the performativity of economics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 311-357.

- Campbell, A.; Converse, P. E., & Rodgers, W. L. (1976). *The Quality of American Life*. New York, NY: Russell Sage Foundation.
- Campos, R. H. F., & Guareschi, P. A. (2014). *Paradigmas em Psicologia Social*. São Paulo, SP: Editora Vozes.
- Cantril, H. (1965). *The Pattern of Human Concern*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Castañón, G. A. (2004) Construcionismo social: uma crítica epistemológica. *Temas em Psicologia da SBP*, 12(1), 67-81.
- Centre for Buthan Studies. (2012) *An Extensive Analysis of GNH Index*. Thimphu, Buthan: The Centre for Buthan Studies.
- Chasseguet-Smirgel, J. (1984). *The Ego Ideal: A Psychoanalytic Essay on the Malady of the Ideal*. New York, NY: W.W. Norton.
- Ciampa, A. C. (1994). Identidade. In Lane, S. T. M., Codo, W. *Psicologia social: o homem em movimento*. São Paulo, SP: Brasiliense, 58-75.
- Cícero. (trad. 1875). *The Academic Questions, Treatise De Finibus and Tusculan Disputations of M. T. Cicero*. London, England: George Bell and Sons.
- Christopher, J. C. (1999) Situating Psychological Well-Being: Exploring the Cultural Roots of its Theory and Research. *Journal of Counseling & Development*, 77, 141-152.
- Christopher, J. C., & Hickinbottom, S. (2008). Positive Psychology, Ethnocentrism, and the Disguised Ideology of Individualism. *Theory & Psychology*, 18(5), 563–589.
- Coan, R. W. (1977) *Hero, artist, sage, or saint? A survey of what is variously called mental health, normality, maturity, self-actualization, and human fulfillment*. New York, NY: Columbia University Press.
- Cobb, C., Halstead, T., & Rowe, J. (1995, October). If the GDP is up, why is America down? *The Atlantic Monthly*, 55–77.
- Comim, F. (2008). Capabilities and Happiness: Overcoming the Informational Apartheid in the Assessment of Human Well-Being. In Bruni, L.; Comim, F.; Pugno, M. *Capabilities and happiness*, 140–159. Oxford, England: Oxford University Press.

- Compton, W. C. (2005). *An introduction to positive psychology*. Belmont, CA: Thomson Wadsworth.
- Comte-Sponville, A. (2001). *A Felicidade Desesperadamente*. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Comte-Sponville, A. C. (2005). *O Capitalismo é Moral?*. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Comte-Sponville, A. (2006a). *A mais bela história da felicidade: a recuperação da existência humana diante da desordem do mundo*. Rio de Janeiro, RJ: DIFEL.
- Comte-Sponville, A. C. (2006b). *Tratado sobre o Desespero e a Beatitude*. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Conway, A. M.; Tugade, M. M.; Catalino, L. I., & Fredrickson, B. L. (2013). The broaden-and-build theory of positive emotions: Form, function, and mechanisms. In David, S. A.; Boniwell, I.; Ayers, A. C. *The Oxford Handbook of Happiness*, Oxford, England: Oxford University Press, 17-34.
- Cronbach, L. J., & Meehl, P. E. (1955). Construct validity in psychological tests. *Psychol Bull*, 52(4), 281-302.
- Csikszentmihályi, M. (1975). *Beyond Boredom and Anxiety*. San Francisco, CA: Jossey-Bass Publishers.
- Cummins, R. A. (2000). Personal Income and Subjective Well-being: A Review. *Journal of Happiness Studies*, 1(2), 133-158.
- Cummins, R. A. (2013). Measuring happiness and subjective well-being. In David, S. A.; Boniwell, I., & Ayers, A. C. *The Oxford Handbook of Happiness*, Oxford, England: Oxford University Press, 185-200.
- Cutler, H. C., & Lama, D. (2000). *A Arte da Felicidade*. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- David, S. A.; Boniwell, I., & Conley-Ayers, A. (2014) *The Oxford Handbook of Happiness*. Oxford, England: Oxford University Press.

- David, S. A.; Boniwell, I., & Ayers, A. C. (2013). Conclusion: the future of happiness. In David, S. A.; Boniwell, I., & Ayers, A. C. *The Oxford Handbook of Happiness*, Oxford, England: Oxford University Press, 1067-1070.
- Davies, W. (2015). *The happiness industry: How the government and big business sold us well-being*. London: Verso.
- Dias, M. C. L. C. (2006). *Uma reconstrução racional da concepção utilitarista de Bentham: os limites entre a ética e a legislação*. 210 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo. São Paulo, SP.
- Diener, E. (1984). Subjective Well-Being. *Psychological Bulletin*, 95(3), 542-575.
- Diener, E., & Diener, M. (1995). Cross-cultural correlates of life satisfaction and self-esteem. *Journal of Personality and Social Psychology*, 68, 653-663.
- Diener, E.; Lucas, R. E., & Oishi, S. (2002). Subjective Well-Being: The Science of Happiness and Life Satisfaction. In Snyder, C. R.; Lopez, S. J. *Handbook of Positive Psychology*, Oxford, England: Oxford University Press, 63-73.
- Diener, E.; Emmons, R. A.; Larsen, R. J., & Griffin, S. (1985). The satisfaction with life scale. *Journal of Personality Assessment*, 49(1), 71-75.
- Dinwiddy, J. (2003). *Bentham: Selected Writings of John Dinwiddy*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Dumont, L. (1986). *Essays on individualism*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Duncan, G. (2014). Politics, Paradoxes and Pragmatics of Happiness. *Culture, Theory and Critique*, 55(1), 79-95.
- Duncan, G. (2010). Should happiness-maximization be the goal of government? *Journal of Happiness Studies*, 11(2), 163-178.
- Durkheim, E. (1924). *Sociology and philosophy*. New York, NY: Free Press.
- Easterlin, R. A. (1974). Does Economic Growth Improve the Human Lot? Some Empirical Evidence. In David, P.A.; Melvin, W.R. *Nations and Households in Economic Growth*. New York, NY: Academic Press, 89-125.

- Eid, M., & Diener, E. (2001). *Norms for experiencing emotions in different cultures: Inter- and intranational differences*. *Journal of Personality and Social Psychology*, 81, 869-885.
- Epicuro. (2005). *Obras Completas*. Madri, Espanha: Catedra.
- Eurípides. (trad. 1994) *Cyclops. Alceste. Medea (Loeb Classical Library, No 12)*. Cambridge, NJ: Harvard University Press.
- Falcon, F. J. C. (2005). Utopia e Modernidade. *Morus-Utopia e Renascimento*, 2, 161-184.
- Foucault, M. (2005). *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro, RJ: Nau Editora.
- Fernandes, M. I. A. (2005). *Negatividade e vínculo – a mestiçagem como ideologia*. São Paulo, SP: Casa do Psicólogo.
- Ferreira, M. C. (2010). A Psicologia Social Contemporânea: Principais Tendências e Perspectivas Nacionais e Internacionais. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 26, 51-64.
- Figueiredo, L. C. (2003). *Matrizes do Pensamento Psicológico*. São Paulo: Vozes.
- Frateschi, Y. (2008). Virtude e Felicidade em Aristóteles e Hobbes. *Journal of Ancient Philosophy*. 2, (2), 1-19.
- Fredrickson, B. L. (2002). Positive Emotions. In Snyder, C. R.; Lopez, S. J. *Handbook of Positive Psychology*, Oxford, England: Oxford University Press, 120-134.
- Freeman, D. (2015). Techniques of happiness: Moving toward and away from the good life in a rural Ethiopian community. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5(3), 157-176.
- Freud, S. (2006). *Escritos sobre a psicologia do inconsciente, volume II*. Rio de Janeiro, RJ: Imago.
- Freud, S. (trad. 2010). *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Gable, S. L., & Haidt, J. (2005). What (and Why) is Positive Psychology? *Review of General Psychology*, 9(2), 103-110.
- Gavertsson, F. (2015). *Eudaimonism: a brief conceptual history*. Recuperado em: <http://www.fil.lu.se/media/utbildning/dokument/kurser/FPRA21/20131/Eudaimonism_abrief_conceptual_history.pdf>.

- Gazoni, F. (2012). *Felicidade controversa – volição, prescrição e lógica na eudaimonia aristotélica*. 220 f. Tese – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP.
- Gergen, K. J. (1985). The Social Constructionist Movement in Modern Psychology. *American Psychologist*, 40(3), 266-275.
- Gergen, K. J. (1999). *An invitation to social construction*. London, England: Sage.
- Gilbert, D. (2005). *Stumbling on happiness*. New York, NY: Random House.
- Glatzer, W., & Zapf, W. (1984). *Lebensqualität in der Bundesrepublik*. Frankfurt, Germany: Campus verlag.
- Goodman, N. (1984). *Of Mind and Other Matters*. Cambridge, NJ: Harvard University Press.
- Gracioso, J. (2010). *Interioridade e filosofia do espírito nas Confissões de Santo Agostinho*. 131 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, SP.
- Graham, C. (2009). *Happiness Around the World: The Paradox of Happy Peasants and Miserable Millionaires*. New York, NY: Oxford University Press.
- Granovetter, M. (1973). The Strength of Weak Ties. *American Journal of Sociology*, 78(6), 1360-1380.
- Griffin, D., & Gonzales, R. (2012). The endowment-contrast model: a lens for happiness research. In David, S. A.; Boniwell, I.; Ayers, A. C. *The Oxford Handbook of Happiness*, Oxford, England: Oxford University Press, 35-59
- Grob, A.; Stetsenko, A.; Sabatier, C.; Botcheva, L., & Macek, P. (1999). Across-national model of subjective well-being in adolescence. In Alsaker F. D.; Flammer, A. *The Adolescent Experience: European and American Adolescents in the 1990s*. New York, NY: Lawrence Erlbaum, 115–131.
- Guba, E. G. (1990). *The Paradigm Dialog*. London, England: Sage Publications.
- Gurin, G.; Feld, S., & Veroff, J. (1960). *Americans View their Mental Health. A Nationwide Interview Survey*. New York, NY: Arno Press.

- Hall, D. T. (1976). *Careers in organizations*. Santa Monica, CA: Goodyear Publishing Company.
- Belic, R. (director) (2011). *Happy* [DVD]. USA: Iris Films.
- Headey, B.W., & Wearing, A.J. (1992). *Understanding Happiness: A Theory of Subjective Well-Being*. Melbourne: Longman Cheshire.
- Headey, B. (2012). Set-point theory may now need replacing: death of a paradigm? In David, S. A.; Boniwell, I., & Ayers, A. C. *The Oxford Handbook of Happiness*, Oxford, England: Oxford University Press, 887-900
- Heidegger, M. (2007). *Nietzsche - Vol. 1, 2*. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária.
- Helliwell, J. F.; Layard, R., & Sachs, J. D. (2014). *World Happiness Report 2014*. Recuperado em: unsdsn.org/wp-content/uploads/2014/02/WorldHappinessReport2013_online.pdf.
- Helliwell, J., Layard, R., & Sachs, J. (2016). *World Happiness Report 2016, Update* (Vol. I). New York, NY: Sustainable Development Solutions Network.
- Hesiodo. (1914). *The Homeric Hymns and Homerica with an English Translation by Hugh G. Evelyn-White. Works and Days*. Cambridge, NJ: Harvard University Press.
- Hobbes, T. (1979). *Leviatã, ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo, SP: Ed. Abril Cultural.
- Hoffe, O. (2005). *Immanuel Kant. Trad. Christian Viktor Hamm e Valério Rohden*. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Jackson, M. (2011). *Life within limits: Well-being in a world of want*. Durham, NC: Duke University Press.
- Kant, I. (2002). *Groundwork for the metaphysics of morals. (transl. Allen W. Wood)*. London, England: Yale University Press.
- Keyes, C. L. M., & Haidt, J. (2003). *Flourishing: Positive psychology and the life well lived*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Kingfisher, C. (2013). Happiness: Notes on History, Culture and Governance. *Health, Culture and Society*, 5(1), 67-82.

- Kingwell, M. (2000). *In pursuit of happiness: better living from Plato to Prozac*. New York, NY: Crown Publisher.
- Kringelbach, M. L., & Berridge, K. C. (2010). The Neuroscience of Happiness and Pleasure. *Social Research*, 77(2), 659-678.
- Kuhn, T. (1975). *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo, SP: Perspectiva.
- La Mettrie, J-O. (1978). *Traité de l'âme*. Paris, France: Fayard.
- Lacan, J. (2008). *Seminar VII: The ethics of psychoanalysis*. Trans. Denis Porter. London, England: W. W. Norton & Company.
- Lakatos, I. (1970). Falsification and the methodology of scientific research programmes. In Lakatos, I., & Musgrave, A. (Eds.), *Criticism and the growth of knowledge*. New York, NY: Cambridge University Press, 91-96.
- Langer, E. (2002). Well-Being: Mindfulness Versus Positive Evaluation. In Snyder, C. R., & Lopez, S. J. *Handbook of Positive Psychology*, Oxford, England: Oxford University Press, 214-230.
- Lane, R. E. (2000). *The Loss of Happiness in Market Economies*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Lane, S. T. M. (2014). A psicologia social na América Latina: por uma ética do conhecimento. In Campos, R. H. F.; Guareschi, P. A. *Paradigmas em Psicologia Social*. São Paulo, SP: Editora Vozes, 56-66.
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos*. São Paulo, SP: Editora 34.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Lauriola, R. (2006). Da eudaimonia à felicidade. Visão geral do conceito de felicidade na antiga cultura grega, com alguns vislumbres dos tempos modernos. *Revista Espaço Acadêmico*, 59, recuperado em www.espacoacademico.com.br/059/59esp_lauriolapt.htm#_ftn1.
- Levine, D. N. (1997). *Visões da Tradição Sociológica*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor.
- Locke, J. (1823). *Works of John Locke, in nine volumes*. London, England: C. and J. Rivington and Partners.

- Locke, E. A. (2002). Setting Goals for Life and Happiness. In Snyder, C. R., & Lopez, S. J. *Handbook of Positive Psychology*, Oxford, England: Oxford University Press, 299-312.
- Lyubomirsky, S. (2001). Why are some people happier than others? The role of cognitive and motivational processes in well-being. *American Psychologist*, 56(3), 239-249.
- Lyubomirsky, S. (2008). *The how of happiness: a scientific approach to get the life you want*. London, England: Penguin Books.
- Lykken, D., & Tellegen, A. (1996). Happiness Is a Stochastic Phenomenon. *Psychological Science*, 7(3), 186-189.
- Maddux, J. E. (2002). Stopping the “Madness” Positive Psychology and the Deconstruction of the Illness Ideology and the DSM. In Snyder, C. R., & Lopez, S. J. *Handbook of Positive Psychology*, Oxford, England: Oxford University Press, 13-25.
- Mãe, V. H. (2012). *O filho de mil homens*. São Paulo, SP: Cosac Naify.
- Malvezzi, S. (2006). *Psicologia Organizacional: uma identidade em construção*. 2006. 205f. Tese (Livre-Docência) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Malvezzi, S. (2016). O Tempo e a Existência: uma relação crucial na sociedade globalizada. *Revista de Marketing Industrial*, 1, 70-77.
- Markus, H. R., & Kitayama, S. (1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, (98), 224-253.
- Martin-Baró, I. (1996). O papel do Psicólogo. *Estudos de Psicologia*, 2(1), 7-27.
- Massimi, M. (2014). Matrizes de pensamento em Psicologia Social na América Latina: História e Perspectivas. In Campos, R. H. F., & Guareschi, P. *Paradigmas em Psicologia Social: a perspectiva latino-americano*. Rio de Janeiro, RJ: Vozes, 31-55.
- Mathews, G., & Izquierdo, C. (2009). *Anthropology, happiness, and well-being. In pursuits of happiness: Well-being in anthropological perspective*. New York, NY: Berghahn Books.
- McGregor, I., & Little, B. R. (1998). Personal projects, happiness, and meaning: On doing well and being yourself. *Journal of Personality and Social Psychology*, 74, 494–512.

- McKay, F. (2013). How happiness became both a means and end to governmentality. *Health, Culture and Society*, 5(1), 36-50.
- McMahon, D. (2006). *Happiness: a history*. New York, NY: Groove Press.
- McMahon, D. (2010). What Does the Ideal of Happiness Mean? *Social Research: An international quarterly*, 77(2), 469-490.
- Méllo, R. P.; Silva, A. A.; Lima, M. L. C., & Di Paolo, A. F. (2007). Construcionismo, Práticas Discursivas e Possibilidades de Pesquisa em Psicologia Social. *Psicologia & Sociedade*, 19(3), 26-32.
- Meucci, A. (2009). *O Papel do habitus na teoria do conhecimento: entre Aristóteles, Descartes, Hume, Kant e Bourdieu*. 130 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciencias Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, SP.
- Meehl, P. E. (1975). Hedonic capacity: some conjectures. *Bulletin of the Menninger Clinic*, 39(4), 295-307.
- Meyer, D. G. (1992). *Pursuit of Happiness*. New York, NY: William Morrom.
- Mogilner, C.; Kamvar, S. D., & Aaker, J. (2011). *The Shifting Meaning of Happiness*. *Social Psychological and Personality Science*, 2(4), 395-402.
- Montero, M. (2014). Construcción, desconstrucción y crítica: teoria y sentido de la psicología social comunitária em América Latina. In Campos, R. H. F., & Guareschi, P. *Paradigmas em Psicologia Social: a perspectiva latino-americano*. Rio de Janeiro, RJ: Vozes, 67-83.
- More, T. (2003). *Utopia*. Brasilia, DF: UnB.
- Murphy, M. (2013). Economization of life: Calculative infrastructures of population and economy. In Rawes, P. (Ed.), *Relational architectural ecologies: architecture, nature and subjectivity*, New York, NY: Routledge, 139-155.
- Myers, D. G., & Diener, E. (1995). Who is happy? *Psychological science*, 6(1), 10-19.
- Mill, J. S. (1895). *Utilitarianism*. London, England: George Routledge & Sons.
- Nakamura, H. (1964). *Ways of Thinking of Eastern Peoples*. Honolulu, HW: University of Hawaii Press.

- Nakamura, J., & Csikszentmihályi, M. (2002). The Concept of Flow. In Snyder, C. R., & Lopez, S. J. *Handbook of Positive Psychology*, Oxford, England: Oxford University Press, 89-105.
- Nussbaum, M. (1999). *Sex and Social Justice*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Larraín, P. (2012). *No* [DVD]. Chile, USA, França e México: Fabula & Participant Media.
- OECD. (2013). *How's Life? Measuring Well-being*. Paris, France: OECD Publishing.
- Oishi, S., Graham, J., Kesebir, S., & Galinha, I. C. (2013). Concepts of happiness across time and cultures. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 39(5), 559-577.
- Oishi, S. (2010). Culture and Well-Being: Conceptual and Methodological Issues. In Diener, E., Kahneman, D., & Helliwell, J. (eds). *International Differences in Well-Being*, Oxford, England: Oxford University Press, 34–69.
- Oliveira, F. A. O. (2010). *João Calvino e Santo Agostinho sobre o Conhecimento de Deus e o Conhecimento de Si: Um caso de Disjunção Teológico-Filosófica*. 202 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, SP.
- Paine, T. (1937). *The Rights of Man*. London, England: C.A. Watts & Co.
- Pasquali L. (2007). Validade dos testes psicológicos: será possível reencontrar o caminho? *Psicol Teor Pesq*. 23, 99-107.
- Picoli, R. A. (2006). *Sobre o governo em Jeremy Bentham: o risco das partes e o traçado do todo*. 173 f. Tese (Doutorado) - Ciência Política da Universidade de São Paulo. São Paulo, SP.
- Pinker, S. (1997). *How the mind works*. New York, NY: W.W. Norton.
- Platão. (1985). *A República*. Trad. Elza Moreira Marcelina. Brasília, DF: Editora da UNB.
- Quarta, C. (2006). Utopia: gênese de uma palavra-chave. *Morus-Utopia e Renascimento*, 3, 35-53.
- Quine, W. V. (1981). *Theories and Things*. Cambridge, NJ: Harvard University Press.
- Rasera, E.; Guanaes, C., & Japur, M. (2004). Psicologia, Ciência e Construcionismo: Dando Sentido ao Self. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 17(2), 157-165.
- Rawls, J. (1999). *A theory of justice*. Cambridge, NJ: Belknap.

- Read, K. E. (1955). Morality and the concept of the person among the Gahuku-Gama. *Oceania*, 25, 233-282.
- Robbins, J. (2013). Monism, pluralism, and the structure of value relations: A Dumontian contribution to the contemporary study of value. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 3(1), 99-115.
- Rokeach, M. (1972). *Beliefs, attitudes, and values: A theory of organization and change*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Rorty, R. (1999). *Philosophy and social hope*. London, England: Penguin.
- Rosenberger, N. (1992). *Japanese sense of self*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Roudinesco, E., & Plon, M. (1998). *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Royo, M. G. (2007) *Well-being and consumption: towards a theoretical approach based on human needs satisfaction*. In Bruni, L., & Porta, P. L. (Eds.). *Handbook on the economics of happiness*. Northampton, England: Edward Elgar, 151-169.
- Russel, B. (2013). *The Conquest of Happiness*. New York, NY: Norton & Company.
- Ryan, R. M., & Deci, L. (2001). On Happiness and Human Potential: A Review of Research on Hedonic and Eudaimonic Well-Being. *Annual Review of Psychology*, 52, 141-166.
- Ryff, C. D. (1989). Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of Psychological Well-Being. *Journal of Personality and Social Psychology*, 55(6), 1069-1081.
- Ryff, C. D., & Singer, B. (2002). From Social Structure to Biology: Integrative Science in Pursuit of Human Health and Well-Being. In Snyder, C. R., & Lopez, S. J. *Handbook of Positive Psychology*, Oxford, England: Oxford University Press, 541-555.
- Santo Agostinho. (trad. 1867). *Confessions of Augustine*. Boston, MA: Draper and Halliday.
- Santo Agostinho. (trad. 1984). *Concerning the City of God Against the Pagans*. London, England: Penguin Books.
- Santo Agostinho. (trad. 1873). *On Christian Doctrine, The Enchiridion, On Catechising and Faith and the Creed*. Edinburgh, Scotland: T & T Clark.
- Santo Agostinho. (trad. 1995). *O Livre Arbítrio*. São Paulo, SP: Paulus.
- Sartre, J-P. (1987). *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo, SP: Nova Cultural.

- Scheier, M. F., & Carver, C. S. (1992). Effects of optimism on psychological and physical well-being: The influence of generalized outcome expectancies. *Health Psychology, 16*, 201–228.
- Schultz, F. (director). (2013). *Eu maior* [DVD]. Brasil: s/d.
- Schumaker, J. F. (2007). *In search of happiness: Understanding an endangered state of mind*. Westport, New Zeland: Praeger.
- Screpanti, E., & Zamagni, S. (2005). *An outline of the history of economic thought*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Seligman, M. (2011). *Flourish: A New Understanding of Happiness and Well-Being - and How To Achieve Them*. London, England: Nicholas Breadley Publishing.
- Seligman, M, E. P. (2000a). Positive Psychology, Positive Prevention, and Positive Therapy. In Snyder, C. R., & Lopez, S. J. *Handbook of Positive Psychology*. Oxford, England: Oxford University Press, 3-12.
- Seligman, M. E. P. (2002b). *Authentic happiness: Using the new positive psychology to realize your potential for lasting fulfillment*. New York, NY: Free Press.
- Seligman, M.E.P. (1998). President's column: What is the 'good life'? *APA Monitor, 29*(10), 1.
- Seligman, M. E. P. (2004). *Felicidade Autêntica: usando a nova Psicologia Positiva para a realização permanente*. Rio de Janeiro, RJ: Objetiva.
- Seligman, M., & Csikszentmihályi, M. (2000). Positive psychology: An introduction. *American psychologist, 55*, 1-14.
- Sen, A. (1979). Personal Utilities and Public Judgements: or what's wrong with welfare economics? *Economic Journal, 89*, 537–58.
- Sen, A. (1992). *Inequality Re-Examined*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Sen, A. (2005). Human rights and capabilities. *Journal of Human Development, 6*(2), 151–66.
- Sen, A. (2008). The economics of happiness and capability. In Bruni, L.; Comim, F.; Pugno, M. *Capabilities and happiness*. Oxford, England: Oxford University Press, 16–27.

- Sen, A. (2009). *The Idea of Justice*. Cambridge, NJ: Harvard University Press.
- Sen, A.; Stiglitz, J. E., & Fitoussi, J-P. (2009). *Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress*. Recuperado em www.stiglitz-sen-fitoussi.fr/documents/rapport_anglais.pdf.
- Sêneca. (2009). *Da Vida Feliz*. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Sewaybricker, L. E. (2012). *A felicidade na sociedade contemporânea*. 162 f. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, SP.
- Shweder, R. A., & Bourne, E. J. (1984). Does the concept of the person vary cross-culturally? In Schweder, R. A., & LeVine, R. A. *Culture Theory*. Cambridge, NJ: Cambridge University Press.
- Skidelsky, R., & Skidelsky, E. (2012). *How much is enough? The love of money and the case for the good life*. London, England: Penguin.
- Skinner, B. F. (1972). *Walden II: uma sociedade do futuro*. São Paulo, SP: Herder.
- Smith, N. K. (1918). *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. London, England: Macmillian and Co.
- Snyder, C. R.; Harris, C.; Anderson, J. R.; Holleran, S. A.; Irving, L. M., & Sigmon, S. T. (1991). The will and the ways: development and validation of an individual-differences measure of hope. *Journal of Personality and Social Psychology*, 60, 570-585.
- Snyder, C. R., & Lopez, S. J. (2002). *Handbook of Positive Psychology*. New York, NY: Oxford University Press.
- Sophocles. (trad. 1981). *The Antigone of Sophocles*. Cambridge, NJ: Cambridge University Press.
- Stevenson, B., & Wolfers, J. (2008). *Economic growth and subjective well-being: Reassessing the Easterlin paradox*. s/l. Brookings Papers on Economic Activity (National Bureau of Economic Research).
- Stock, G. (1908). *Stoicism*. London, England: Archibald Constable & Co.
- Strunk, M. (1946). The quarter's poll. *Public Opinion Quarterly*, 10(4), 602-645.

- Suh, E.; Diener, E., & Fujita, F. (1996). Events and subjective well-being: only recent events matter. *Journal of personality and social psychology*, 70(5), 1091-1102.
- Sullivan, W. M. (1996). *Reconstructing public philosophy*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Rhoden, C. (director). *Tarja Branca* [DVD]. Brasil: Maria Farinha Filmes.
- Taylor, J. (1 de Agosto de 2006). Denmark is the world's happiest country – official. *Independent.com*. Recuperado de: www.independent.co.uk/news/world/europe/denmark-is-the-worlds-happiest-country-official-5329998.html
- Tellegen, A.; Lykken, D. T.; Bouchard, T. J., Jr.; Wilcox, K. J.; Segal, N. L., & Rich, S. (1988). Personality similarity in twins reared apart and together. *Journal of Personality and Social Psychology*, 54, 1031–1039.
- Thayer, R. E. (1996). *The origin of everyday moods*. New York, NY: Oxford University Press.
- Thin, N. (2009). Why anthropology can ill afford to ignore well-being. In Mathews, G.; Izquierdo, C. *Pursuits of happiness: Well-being in anthropological perspective*. New York, NY: Berghahn Books.
- Toepfer, S. M.; Cichy, K., & Peters, P. (2011). Letters of Gratitude: Further Evidence for Author Benefits. *Journal of Happiness Studies*, 13(1), 187-201.
- Tov, W., & Au, E. W. M. (2012). Comparing Well-being Across Nations: Conceptual and Empirical Issues. In David, S. A.; Boniwell, I., & Conley-Ayers, A. *The Oxford Handbook of Happiness*. Oxford, England: Oxford University Press, 448-464.
- Tsai, J. L.; Knutson, B., & Fung, H. H. (2006). Cultural variation in affect valuation. *Journal of personality and social psychology*, 90(2), 288-307.
- Uchida, Y., & Ogiwara, Y. (2012). Personal or interpersonal construal of happiness: A cultural psychological perspective. *International Journal of Wellbeing*, 2(4), 354-369.
- Uchida, Y., & Kitayama, S. (2009). Happiness and unhappiness in east and west: themes and variations. *Emotion*, 9(4), 441-456.
- Ura, K.; Alkire, S., & Zangmo, T. (2012). *GNH and GNH index*. Thimphu, Buthan: The Centre for Bhutan Studies.

- Veenhoven, R. (1984). *Conditions of happiness*. Dordrecht, Netherlands: Reidel.
- Veenhoven, R. (1991). Is happiness relative? *Social Indicators Research*, 24, 1-34.
- Veenhoven, R.; & Ouwenel, P. (1991). Cross-national differences in happiness: cultural bias or societal quality?. *Sweets & Zeitlinger*, 1991. Recuperado em <http://hdl.handle.net/1765/22228>
- Veenhoven, R. (1997). Advances in understanding happiness. *Revue Québécoise de Psychologie*, 18, 29-74.
- Veenhoven, R. (2012a). Happiness: Also known as 'life-satisfaction' and 'subjective well-being'. In Land, K. C.; Michalos, A. C., & Sirgy, M. J. *Handbook of Social Indicators and Quality of Life Research*. Dordrecht, Netherlands: Springer Publishers, 63-77.
- Veenhoven, R. (2004). Happiness as a public policy aim: the greatest happiness principle. In Linley, K .A., & Joseph, S. *Positive Psychology in Practice*. Hoboken, NJ: John Wiley, 658–678.
- Veenhoven, R., & Samuel, E. (2012). Greater Happiness for a greater number. Is that possible? If so, how? In Salama-Younes, M. *Arabic Positive Psychology*. Cairo, Egypt: Anglo-Egyptian Bookshop, 101-115.
- Veenhoven, R. (2015). *World Database of Happiness. Example of a Focused 'Findings Archive'*. RatSWD Working Paper No. 169, 2011, recuperado em ssrn.com/abstract=1808609.
- Veenhoven, R. (2012b). Does happiness differ across cultures? In Selin, H., & Davey, G. *Happiness Across Cultures, Views of happiness and quality of life in non-western cultures*. Dordrecht, Netherlands: Springer, 451-472.
- Veenhoven, R. (2007). For a Better Quality of life. In Deflem, M. *Sociologists in a global age: Biographical Perspectives*. Farnham, England: Ashgate Publishing Limited, 175-186.
- Vigh, H. E. (2015). Militantly Well. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 5(3), 93-110.
- Walker, H., & Kavedžija, I. (2015). Values of happiness. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 5(3), 1–23.

- Warr, P. (2007). *Work, Happiness and Unhappiness*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Warr, P. (1978). A Study of Psychological Well-Being. *British Journal of Psychology*, 69, 111-121.
- Watson, D. (2002). Positive Affectivity - The Disposition to Experience Pleasurable Emotional States. In Snyder, C. R., & Lopez, S. J. *Handbook of Positive Psychology*. Oxford, England: Oxford University Press, 106-119.
- Watson, D. (2000). *Mood and temperament*. New York: Guilford.
- Watson, D., & Clark, L. A. (1997). Extraversion and its positive emotional core. In Hogan, R.; Johnson, J., & Briggs, S. *Handbook of personality psychology*. San Diego, CA: Academic Press, 767–793.
- Weber, M. (1946). *From Max Weber: Essays in Sociology*. Edited by Hans H. Gerth and C. Wright Mills. New York, NY: Oxford University Press.
- Weiner, E. (2008). *The geography of bliss*. New York, NY: Twelve Books.
- Wilson, W. R. (1967). Correlates of avowed happiness. *Psychological bulletin*, 67(4), 294-306.
- White, N. (2009). *Breve História da Felicidade*. São Paulo, SP: Edições Loyola.
- Wright, C. (2013). Against Flourishing: wellbeing as biopolitics, and the psychoanalytic alternative. *Health, Culture and Society*, 5(1), 20-35.