

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL

ANTONIO JOSE ROLLAS DE BRITO

A FELICIDADE PÚBLICA NO ENFRENTAMENTO AO *HOMO*
FELIX* – ou a busca do *sensus communis

SÃO PAULO
2010

ANTONIO JOSÉ ROLLAS DE BRITO

A FELICIDADE PÚBLICA NO ENFRENTAMENTO AO *HOMO*
FELIX – ou a busca do *sensus communis*

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do título de DOUTOR em Psicologia Social no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª. Bader Burihan Sawaia

SÃO PAULO
2010

ANTONIO JOSÉ ROLLAS DE BRITO

A FELICIDADE PÚBLICA NO ENFRENTAMENTO AO *HOMO
FELIX* – ou a busca do *sensus communis*

Tese apresentada como requisito parcial à
obtenção do título de DOUTOR em
Psicologia Social no Programa de Pós-
Graduação em Psicologia Social da
Pontifícia Universidade Católica de São
Paulo.

Orientadora: Prof^a Dr^a. Bader Burihan
Sawaia

BANCA EXAMINADORA

Prof^a Dr^a. Bader B. Sawaia – Orientadora

Prof^o Dr^o. Antonio da Costa Ciampa (PUC/SP)

Prof^o Dr^o. Francisco Silva Cavalcante Jr. (UFC/CE)

Prof^a Dr^a. Margarida Maria Silveira Barreto (FCMSCM/SP)

Prof^a Dr^a. Maria Regina Namura (UNITAU/SP)

SUPLENTES:

Prof^a Dr^a Maria Cristina Vicentin (PUC/SP)

Prof^o Dr^o Carlos Roberto de Castro e Silva (UNIFESP Baixada Santista)

Dedico esta tese aos meus avós paternos (in memoriam) que possibilitaram a minha permanência neste mundo, tendo sido fundamentais, cada um a seu tempo e a seu modo, para que eu aprendesse a perceber o quanto o “deserto da ausência-de-mundo” não nos torna humanos. Obrigado, por compartilharem a sua humanidade comigo!

AGRADECIMENTOS

Se cheguei a este tema e a este resultado, devo a todos e todas aqueles que constituíram situações de mundo e de intensas reflexões sobre a nossa condição existencial.

Aos professores e amigos e amigas da Banca examinadora, Antonio da Costa Ciampa, Francisco Cavalcante, Margarida Barreto e Regina Namura, obrigado pelo carinho, dedicação, envolvimento e espírito de “mundaneidade”, como diria Hannah Arendt.

Ao Núcleo de Pesquisa do Professor Francisco Cavalcante Jr., “Rede Lusófona de Estudos da Felicidade” – Universidade de Fortaleza (UNIFOR), agradeço profundamente o carinho, a simpatia e o espírito humano com que me acolheram em maio de 2007.

À minha querida irmã Isabel Cristina, pela força, compreensão e carinho. Obrigado por entender este trabalhoso momento de construir uma tese, e segurar a barra da família em momentos tão difíceis, enquanto necessariamente tive de estar ausente.

À minha amiga, Dr^a Fabiana Jardim, que me ajudou com suas palavras críticas enquanto se dedicava a fazer a revisão competente e extremamente profissional dessa tese.

Ao grande amigo e apoiador Gilberto A. Reis, porque, sem ele, creio que não teria conseguido concluir este trabalho. Muito humildemente agradeço seu apoio e espero, com especial carinho, que a “felicidade pública” o “alcance” em qualquer lugar deste mundo.

À minha orientadora Bader Sawaia que, mais uma vez, aceitou, compreendeu e assumiu comigo este difícil desafio de escrever sobre um tema e uma expressão que, no âmbito da Psicologia Social, gera mais conflitos do que Espinosamente “bons encontros”.

Agradeço, talvez como pensavam os gregos, à diversidade do *Kosmos*, por toda inspiração e toda a energia a alimentar a gratuidade da vida entre os homens.

Diz a grande Lei: “Para te tornares o conhecedor da Personalidade Total, tens primeiro que conhecer a Personalidade” Para chegares ao conhecimento dessa Personalidade, tens de abandonar a personalidade à não-personalidade, o ser ao não-ser, e poderás então repousar entre as asas da Grande Ave. Sim, suave é o descanso entre as asas daquilo que não nasce, nem morre, mas é o AUM através das eras eternas.

Cavalga a Ave da Vida, se queres saber.

Abandona a tua vida, se queres viver.

(do *Livro dos Preceitos de Ouro*, traduzido para o português por Fernando Pessoa).

Resumo

A partir do pensamento de Hannah Arendt, essa tese objetiva refletir sobre como a felicidade pública, expressão presente nos principais trabalhos da autora, pode contribuir para os debates contemporâneos que envolvem o tema da felicidade, que têm privilegiado uma única dimensão da felicidade, relacionada à vida biológica ou ao processo vital do homem. O dever de sermos felizes se apresenta como ponto de chegada do projeto inaugurado na era Moderna, em que a produção, a reprodução da força do trabalho e o consumo de bens voltados para a satisfação e o bem estar pessoal se consolidaram na sociedade contemporânea sob a forma da propriedade privada, do acúmulo da riqueza, do individualismo e do hiperconsumo. Nosso problema não é examinar as políticas da felicidade na atualidade, mas tomar a perspectiva da felicidade pública como lugar analítico, que torna fecundas as críticas às políticas da felicidade nas sociedades contemporâneas. Com este trabalho pretendemos contribuir para os estudos da felicidade na Psicologia Social Contemporânea, particularmente para a abertura de um novo campo de estudos e pesquisas em torno do conceito de “felicidade pública”.

Palavras-Chave: felicidade pública, Hannah Arendt, Filosofia da Existência, Psicologia Social, Fenomenologia, Esfera Pública e Condição Humana, felicidade.

Abstract

Based on Hannah Arendt's thoughts, this thesis aims to reflect about how the idea of public happiness – an expression that is used in the author's main works – may contribute for the contemporary debates involving the theme of happiness. In the present days, happiness is often thought only in terms of biological life or man's vital process. The obligation of being happy is the culmination of the modern Project and the consolidation of production, labor force's reproduction and consumption of goods under the sign of private property, wealth accumulation, individualism and hyperconsumption. Our problem is not to examine actual policies of happiness but to take public happiness as an analytical perspective, for its ability to empower the critics of these policies of happiness in contemporary societies. With this work we intend to contribute with the present Social Psychology' studies of happiness, especially for the opening of a new field of studies and research, articulated within the concept of public happiness.

Key-words: public happiness, Hannah Arendt, Philosophy of Existence, Social Psychology, Phenomenology, Public Sphere and Human Condition, happiness.

SUMÁRIO

Considerações iniciais: A felicidade e suas transformações _____	13
Capítulo I – Introdução e problema de pesquisa _____	24
Capítulo 2 – A felicidade pública em Hannah Arendt: em busca do “tesouro perdido” _____	28
2.1 – Referências conceituais sobre a felicidade pública em Hannah Arendt _____	28
A felicidade na esfera pública: princípio orientador do agir dos homens em comum ____	28
A felicidade pública e a compreensão: a necessária combinação entre um “coração compreensivo” e o agir humano na esfera pública _____	30
Compreensão, felicidade pública e o agir dos homens no mundo: a sustentação dos eventos públicos _____	32
2.2 - A felicidade pública na era Moderna: o “tesouro perdido” das revoluções _____	34
2.3 – O esquecimento da felicidade pública na era Moderna: principais acontecimentos____	41
Capítulo 3 – A construção da “felicidade da maioria” _____	46
Capítulo 4 – Século XXI: a consumação da felicidade privada ou a “felicidade da maioria” __	59
A Consolidação da vida como bem supremo na era Moderna _____	59
A Economia como instrumento de consumação da “felicidade da maioria” _____	65
Indicadores de Qualidade de Vida e de Felicidade: medindo a consumição da felicidade __	74
Considerações Finais _____	88
Referências Bibliográficas _____	97

CONSIDERAÇÕES INICIAIS: A FELICIDADE E SUAS TRANSFORMAÇÕES

Nos dias atuais, a palavra felicidade é portadora de vários sentidos ou “traduções”: ser feliz, então, pode significar ter prazer, consumir, fazer o bem, não sofrer, “ser você mesmo”, ter sucesso, ter um corpo ideal, “gostar de você mesmo”, ter “auto-estima” etc.

Um bom indício dessa polissemia pode ser vista no documentário “Crônica de um verão”¹, de Jean Rouch e Edgar Morin, filmado nas ruas de Paris durante o verão de 1960. No “filme-ensaio-manifesto” os autores, com câmeras nas mãos, percorrem as ruas da cidade perguntando aos passantes: “Você é feliz?” As repostas são as mais diversas e distintas possíveis, assim como as pessoas que são questionadas.

Parece que a diversidade de sentidos é a marca dessa palavra. No dicionário “Aurélio” encontramos oito possíveis sentidos para a palavra: felicidade é o estado de quem é feliz e feliz é: “(1) o favorecido pela boa sorte, pela fortuna; (2) que tem um sentimento de bem estar; (3) ditoso; (4) satisfeito; (5) bem combinado; (6) bem imaginado; (7) bem executado; (8) que tem bom êxito: empresa feliz” (FERREIRA, 1998, p. 947).

Na história Ocidental, desde a Grécia clássica até os dias atuais, a busca da felicidade é uma preocupação que perpassa pensadores, filósofos, cientistas, políticos, literatos e estadistas. A felicidade era compreendida desde o ato de “inaugurar”, isto é, de dar início a “grandes e maravilhosos feitos” dos homens, como para Heródoto, até a experiência de puros prazeres sensoriais.

O fato é que, na Grécia clássica, não havia uma palavra única que pudesse expressar todos esses diferentes sentidos de felicidade que hoje estão presentes nas raízes das palavras

¹ Chronique d'un été (Paris, 1960).

ocidentais que indicam o que é “felicidade”. As principais palavras utilizadas na Grécia antiga eram:

- *olbios* e *makarios*: utilizadas por Heródoto, e cujo significado mais apropriado seria “bem aventurados”. Ambas as palavras estavam presentes nos hinos homéricos e nos poemas de Hesíodo e referiam-se aos heróis, aos deuses e a seus favorecidos que, por meio de algum tipo de prova ou do próprio destino, obtiveram uma aprovação divina, uma imunidade ao sofrimento ou alcançaram a prosperidade em geral.
- *eutychia*: ter sorte. Ser favorecido pelos deuses, ser bem-aventurado, viver com a sorte ao seu lado.
- *eudaimon* / *eudaimonia*: expressão usada por Hesíodo em *Os trabalhos e os dias*, cujo significado é feliz e afortunado o homem -- *Eudaimôn te kai olbios*. O prefixo *eu* significa bom e o radical *daimon* pode significar deus, espírito, demônio ou emissário dos deuses que cuida de cada um de nós, agindo de modo invisível pelo bem dos olímpios. *Eudaimon* se aproxima da expressão fortuna ou a boa sorte; revela a presença de um “poder oculto, uma força que conduz os homens na direção do divino, quando não é possível definir um agente” (McMAHON, 2006, p.19-20). *Dysdaimon* – ter um *daimon* ruim –, seu oposto, quer dizer ser iludido, desencaminhado ou combatido por alguém.
- *hedoné*: termo utilizado durante o período socrático e sofista. Embora seja bastante controverso em relação à felicidade, está na base da expressão “hedonismo”, até hoje utilizada para caracterizar uma posição de defesa do prazer como felicidade última do homem. Contudo, a discussão de *hedoné* como caminho exclusivo para se alcançar a felicidade não era um consenso entre os filósofos. Para Platão, por

exemplo, o prazer mais importante estava na contemplação; já para Eudócio o “prazer contempla a própria atividade básica do viver”

De uma maneira geral, as palavras indicam que os gregos possuíam fundamentalmente quatro sentidos para felicidade: (1) a bem aventurança trazida pela sorte, pelos deuses ou pelo destino; (2) a bem aventurança considerada como todo agir voltado para alcançar o Bem Supremo ou a virtude; (3) o prazer da pura contemplação ou a vida intelectual; (4) a busca do prazer sensorial enquanto finalidade da vida.

Sólon, por exemplo, quando perguntado por Cresos – rei de Lídia – se ele era o homem mais feliz do mundo, uma vez que não lhe faltava nada, afirmou que o homem mais feliz do mundo era Telo, um ateniense pai de família, morto no auge de sua vida, pois, ser feliz, segundo Sólon, era ter a boa morte, uma vez que uma vida inteira só poderá ser caracterizada como feliz após a morte (McMAHON, 2006, p. 22). Portanto, a felicidade não poderia ser caracterizada como qualquer tipo de sensação ou de movimento em direção a alguma coisa, uma vez que isto significava instabilidade – nada garante a permanência das coisas e da própria vida. Seria um contrassenso para Sólon o homem “partir” em busca da felicidade.

Sob a perspectiva da tradição trágica

a felicidade é quase sempre um milagre, que exige intervenção divina direta, é um deus *ex machina*. [...] Se a interferência humana é inútil, se a escolha humana é contraditória e o sofrimento humano, inevitável, a felicidade, no fim das contas é principalmente o que recai sobre nós, vicissitudes [inconstância dos sucessos]. É o dilema trágico. (McMAHON, 2006, p.24-5).

Particularmente, é dessa dimensão trágica da “felicidade” – enquanto sorte, fortuna ou destino – que se forma a raiz das principais palavras indo-européias que, durante a idade média e no começo do renascimento, darão origem à palavra felicidade tal como a conhecemos hoje. Eis alguns exemplos:

- *happiness* (anglo saxônica): a raiz *happ* quer dizer acaso ou fortuna, que dará origem a *happens* ou o que acontece no mundo.
- *bonheur* (francês): *bon* (bom) e *heur* (fortuna, sorte).
- *glück* (alemão): designa ao mesmo tempo felicidade e sorte.
- *felicita* (italiano), *felicidad* (espanhol) e *felicidade* (portugês): todas originárias da palavra latina *felix*, que significa, sorte ou, às vezes, destino.
- *eudaimonia*: palavra grega que significa boa sorte e bom deus.

Até o fim do Império Romano, a palavra felicidade não foi utilizada para marcar diferenças econômicas, sociais, culturais ou psicológicas. A influência da cosmologia grega, que a considerava como o mais alto destino a que os homens poderiam alcançar, ainda influenciava a vida pública e privada desse período. A diferença entre gregos e romanos estava, principalmente, no “meio” para alcançá-la: para os gregos, a ênfase recaía, sobretudo, na vida contemplativa ou na contemplação da verdade ou da busca do Bem Supremo; para os romanos, a felicidade estava principalmente no prazer sensorial.

A visão bíblica do judaísmo e do cristianismo acerca do mundo, do homem, de Deus e, portanto, do tempo, empreende uma ruptura com a experiência grega (GALIMBERTI, 2006, p.306). A mudança mais fundamental se estrutura a partir da visão cosmológica do cristianismo e do judaísmo, em que o *kosmos* deixa de ser o próprio Deus, sem começo e sem fim, para se tornar um “caos” a ser ordenado por Deus.

Na visão grega, o tempo da Natureza inscrita no *kosmos* é cíclico; já na visão bíblica, o tempo é histórico, isto é, torna-se obra de “um ato voluntarista que, intervindo, separa, e ao separar ordena, *'de-finindo'* o caos e, assim, *pondo um fim nele*” (GALIMBERTI, 2006, p.307). A ordenação do cosmos implicou no ato de nomeação das coisas separadas:

Deus separa a luz das trevas e chama – isto é, *de-fine* – a luz de “dia”, e as trevas de “noite”; depois separa as águas que estão acima do firmamento daquelas que estão abaixo, e chama o firmamento de céu, e de terra a parte enxuta [...]. Dar nome, nomear, é por fim a uma situação para *de-finir* uma nova. No nome está presente a força de uma vontade, a qual, ao nomear, faz existir” (GALIMBERTI, 2006, p.307)

Ou seja, trata-se de um procedimento que é contrário à concepção do *chaos* grego, palavra que não indica exclusivamente desordem, mas a abertura ou o desvelamento da totalidade: em seu seio estão todas as teogonias, todas as cosmologias, todas as gerações de deuses, de homens e de mundos.

Ora, e quem nomeou “o mundo”? No sentido bíblico foi Deus. O mundo e todas as coisas materiais pertencem, agora, a Deus. O tempo também pertence a Deus, que não apenas nomeia, mas, dá um ritmo a esse tempo: no primeiro dia, Ele fez isto; no segundo dia, aquilo outro, e assim até chegar ao sexto dia. Tal ritmo dependeu, novamente, da Sua vontade. Com o advento da religião judaico-cristã no Ocidente tivemos a primeira associação entre vontade e felicidade: cabia aos homens serem felizes ou buscar a felicidade?

Na visão bíblica, a perspectiva da vontade está fortemente relacionada com a ideia de que a obra da criação tem o seu tempo, inclusive o homem, criado no último dia, à imagem e semelhança de Deus, e a quem Ele confiou o domínio sobre todas as criaturas e seus tempos:

Depois Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem, segundo a nossa semelhança: que tenha domínio sobre os peixes do mar e sobre os pássaros do céu, sobre os animais domésticos, sobre todos os animais da terra e sobre todos os répteis que se arrastam pela superfície” (Gênesis 1:25 *apud* GALIMBERTI, p.309).

A vontade de Deus tornou-se a vontade nos homens. O mundo deixou de ser parte do cosmos, tornando-se “antropo-teológico, isto é, subordinado ao homem que é imagem e semelhança de Deus” (GALIMBERTI, 2006, p.310), além de tornar-se perecível, podendo acabar segundo a vontade de Deus (*éschaton*). Ao homem, coube a sua manipulação, ou seja,

colocá-lo a serviço de sua vontade que, por sua vez, deve coincidir com a vontade de Deus, que se manifesta nos atos humanos. O fundamental nesse mundo é a relação do homem com Deus.

No século XVIII, as ideias da felicidade como destino ou fruto da vontade de Deus e dos homens sofrerão um ponto de inflexão. O termo grego *hedoné* ganhará um novo sentido, favorecido por um inédito processo de expansão da base material da sociedade, juntamente com a ideia de progresso, base da filosofia Iluminista da época. Durante esse período a felicidade foi vista como parte do direito natural, como uma possibilidade a ser alcançada por todos os que a desejassem e pudessem obtê-la.

Essa condição alçada pela felicidade a colocou, pela primeira na história ocidental, num espaço político. Efetivamente, é no século XVIII que a felicidade foi definida como um “afeto político” (LAURENT, 2008, p.32). A felicidade surge como o “ator principal” no cenário político das revoluções francesa e americana. Quer seja por meio da abundância (como no caso dos Estados Unidos da América), quer seja pela miséria ou o desejo de libertação da pobreza (Revolução Francesa), a condição de quem era feliz constituía privilégio de uma parte da sociedade (nobres, imperadores, burgueses) e, o seu oposto, isto é, a infelicidade, de outra significativa parte da sociedade (pobres, miseráveis, vassalos, os trabalhadores e suas famílias etc.). Pela primeira vez, a felicidade era vista sob um olhar dicotômico: os que eram felizes eram aqueles que detinham poder econômico, territorial e político; os infelizes aqueles que não tinham tais poderes e viviam sob o signo da necessidade ou da miséria absoluta *para que outros pudessem ser felizes*. Daí a questão política principal das revoluções: “felicidade é para todos”. A felicidade tornou-se, desde então, uma questão de Governo – e de Estado.

Com a evolução da produção material sob a economia capitalista do século XIX e começo do século XX, que Lipovetsky chama de “ciclo I da era do consumo de massa” (compreendendo o período de meados de 1880 até a II Guerra Mundial), a ideia de “felicidade

para todos” se objetiva na esfera do consumo capitalista. Essa relação ou aproximação entre felicidade e consumo tornou-se possível uma vez que, junto à mudança tecnológica industrial e científica, observou-se “[...] uma construção cultural e social que requereu a ‘educação’ dos consumidores ao mesmo tempo que o espírito visionário de empreendedores criativos” (LIPOVETSKY, 2007, p.28).

Embora limitado à burguesia e às classes médias urbanas, o consumo de massa fixou raízes enquanto um desejo de participação dos demais segmentos sociais. Talvez, a melhor expressão que revele isto seja a democratização do acesso aos bens de consumo. Esse ciclo I da era do consumo, de certa maneira, começou por viabilizar o desejo de “liberação” da miséria de parte das massas de operários e pobres na Europa e EUA, tal como propunha a revolução francesa.

Tal associação entre felicidade e consumo aprofunda-se a partir do “novo ciclo histórico das economias de consumo”, o chamado ciclo II, que, segundo Lipovetsky, tem início nos anos 50, com a produção fordista e se “encerra” no começo dos anos 80 (LIPOVETSKY, 2007, p.32).

Essa fase foi marcada como sendo a da “sociedade da abundância”, isto é, por um elevadíssimo crescimento econômico, intensificação e conseqüente elevação da produtividade do trabalho, aumento do poder aquisitivo dos salários (em particular nos países desenvolvidos ocidentais) e pelo aprofundamento do modelo anterior, via a ampliação do acesso aos bens de consumo de massa. Nesse segundo ciclo também podemos ver a concretização do ideal da “felicidade da maioria”, conforme os objetivos da revolução Americana. Tal modelo vai se tornando concreto principalmente nos países europeus, nos EUA, Japão e em alguns outros do chamado “Terceiro Mundo”.

Conforme indica Lipovetsky, é apenas na terceira fase ou III ciclo que a relação entre felicidade e consumo se aprofundará a tal ponto de criar uma associação direta entre ambos,

isto é, até o ponto em que ser feliz significará ser um consumidor. Na “sociedade do hiperconsumo” ou do “consumo emocional”, segundo o autor, forjou-se uma nova dinâmica identitária para o “consumidor da abundância”, que ele vai chamar de *homo consumericus*, uma espécie de homem que se volta ao consumo imediato de bens e lazeres com o fim de vivenciar “experiências afetivas, imaginárias e sensoriais” (LIPOVETSKY, 2007, p.45).

Para Lipovetsky, o consumo emocional corresponde em parte, “aos produtos e ambiências que mobilizam explicitamente os cinco sentidos” (2007, p.45), mas corresponde principalmente, quando, no ato da compra, o hiperconsumidor “passa para uma lógica desinstitucionalizada e intimizada, centrada na busca de sensações e do maior bem estar subjetivo “ (p.46). Essa fase, continua o autor, aponta para uma nova relação emocional dos indivíduos com as mercadorias, alterando a própria significação social e individual do universo do hiperconsumidor. A relação com as marcas, “psicologizou-se, desinstitucionalizou-se, subjetivou-se” (p.49).

Não só o individualismo emerge com mais força. Também o poder do mercado e a lógica das marcas se impõem sobre a ordem social ou os sentimentos de inclusão de classe que caracterizaram as duas fases anteriores do ciclo da sociedade de consumo. Conclui o autor: “É sobre um fundo de desorientação e de ansiedade crescente do hiperconsumidor que se destaca o sucesso das marcas” (LIPOVESTKY, 2007, p.50).

Para que tal dinâmica se constituísse foi fundamental o progresso tecnológico e científico, e seu estímulo reforçador da constituição de uma “cultura da felicidade”, no dizer de Eric Laurent. Tal cultura é marcada, principalmente, pela busca de uma “cartografia da felicidade” a ser produzida pela criação de indicadores capazes de medir a felicidade (LAURENT, 2008, p.36). Desde 1945, aponta Laurent, os EUA buscam a criação de um indicador de felicidade, assim como os europeus, embora estes tenham passado a fazê-lo apenas a partir de 1974.

Seja no campo da Ciência Econômica, das Ciências Médicas ou das Ciências Sociais Aplicadas, o fato é que há 40 anos se busca um índice capaz de medir a felicidade nas diferentes sociedades. Nessa perspectiva, afirma Laurent, “[a] política da felicidade anuncia um mundo de especialistas com cifrões na mão, para que cada um se assimile à maximização da felicidade para todos e não diga mais nada” (2008, p. 41-42).

Teixeira, Mattos e Safatle, num artigo intitulado “O dever de ser feliz”, partindo de referenciais da psicanálise, ao olhar a felicidade sob uma perspectiva histórica, lançam a seguinte questão acerca dos sentidos da felicidade: “De que maneira [...] terá sido possível socialmente impor o contraditório dever de ser feliz, quando toda a sociedade sempre dependeu, para se constituir, da renúncia à satisfação à qual era obriga seus membros?” (2008, p.49).

A questão, na perspectiva desses autores, é respondida

“a partir d[a] dimensão fiscalista do sujeito – dimensão em que o sujeito se reduz a uma fonte de constante tensão e descarga pulsional – [em] que se pode falar numa obrigatoriedade de ser feliz, bem como fazer da felicidade um bem programável” (TEIXEIRA, 2008, p. 50-51).

Sob a perspectiva sociológica de Lipovetsky, duas dinâmicas que se cruzam contribuem para este “dever ser feliz”: a primeira está na tecnologia e nas mercadorias ofertadas sem os seus “enlaces” com sistemas sociais e religiosos, em que os produtos podem e devem ser “perpetuamente” inovados e renovados; a segunda está na própria ordem social democrática, “baseada no indivíduo igual e em seu direito à felicidade” (2007, p.58).

Essa lógica igualitária, condutora de exigências sem fim, intensifica-se em nossos dias por intermédio dessas finalidades que são a autonomia subjetiva, a saúde, o bem estar, o divertimento, a comunicação, e que têm como característica ser axiomáticas sem territorialidade fixa, empurrando sempre para mais longe suas fronteiras, ignorando toda saturação. Se existe uma homologia funcional e estrutural entre oferta e procura, ela não depende tanto de ‘dois sistemas de diferenças’ quanto de duas ordens indefinidas (o mercado, o indivíduo) constitutivas das sociedades livres da influência do religioso e que, por essa razão, podem provocar a escalada das mudanças, a otimização ilimitada de nossos recursos, a extensão infinita de nossas necessidades” (LIPOVETSKY, 2007, p.58-59).

Parece não haver mais espaço para considerar a busca da felicidade uma “contradição” em relação à profunda desigualdade socioeconômica existente no mundo atual, evidente na distância entre o mundo glamouroso no qual circulam as elites e as situações de pobreza, de concentração de renda, de fome, de violação dos direitos humanos, de violência de gênero, de trabalho infantil, de trabalho degradante e indigno etc. “Buscar a felicidade” parece ter se tornado mais relevante do que o compromisso ético frente às situações de miséria, pobreza e violência imperantes no mundo.

Por que somos obrigados a ser felizes? As reflexões críticas, atualmente abundantes, em torno da dimensão ideológica e política da felicidade, seja no campo da Sociologia, da Psicologia, da Psicanálise ou da Antropologia deixam de lado a dimensão pública da felicidade, conforme a reflexão proposta por Hannah Arendt. Ao contrário: as perspectivas citadas anteriormente parecem dialogar mais diretamente com uma ideia de felicidade que, em Arendt, se relaciona à atividade do labor, isto é, com os aspectos da felicidade relacionados ao processo vital ou biológico de reprodução.

Nesta tese, nosso objetivo é indicar uma outra perspectiva para o debate, articulando nossas reflexões em torno da ideia de felicidade pública, pensando-a como categoria de análise relevante em uma reflexão crítica que busca o enfrentamento da perspectiva hegemônica da felicidade e da criação do que Lipovetsky chamou de *Homo Felix*.

Nosso problema, portanto, não é examinar as políticas da felicidade, mas tomar a perspectiva da felicidade pública como lugar analítico, que torna fecundas as críticas às políticas da felicidade nas sociedades contemporâneas. Pois, conforme os argumentos de Hannah Arendt que iremos analisar e desenvolver nessa tese, o que está em jogo no debate não é a busca de uma posição de verdade sobre a felicidade e a melhor maneira de produzi-la, por meio da satisfação ou do bem-estar, seja ele mental, físico ou psicológico. O que está em jogo, desde a era Moderna, é a eliminação da esfera pública – ou, como disse Arendt, a

extinção do lugar onde os homens se reúnem para constituir comunidades políticas. É o risco dessa extinção que traz à memória o “tesouro perdido” da felicidade pública e nos leva a buscar o *sensus communis* a partir da retomada da ideia de felicidade pública.

CAPÍTULO I – INTRODUÇÃO E PROBLEMA DE PESQUISA

Nesta tese pretendemos refletir sobre a força política da felicidade, ou sobre o papel da felicidade na vida em sociedade, considerando que, como concluiu Chaves², “[a]s concepções de felicidade e de liberdade dão apoio ao regime e às políticas de Estado e não podem ser desvinculadas da organização social nem do modo como ela determina a subjetividade humana” (2007, 169). A felicidade, sob o ponto de vista público ou como agir psicossocial em comum entre os homens, possibilita o desenvolvimento pleno da condição humana. Em outros termos, falamos de uma felicidade estanque se encontra na realização simultânea de si e do outro, onde este, “não é nem meu inimigo (como em Hobbes e Hegel), nem meu ‘complemento’” (LÉVINAS, 2009, p. 49-50).

A concepção de *felicidade pública* que utilizamos está centrada nas reflexões de Hannah Arendt. O subtítulo desta tese expressa um de seus principais conceitos relacionado à felicidade pública: o *sensus communis*. Em *Responsabilidade e Julgamento*, Arendt indica sua preferência pela visão kantiana de senso comum, não como uma “visão comum para todos nós, [...] [mas] aquele sentido que nos ajusta a uma comunidade formada com outros, que nos torna seus membros e capacita-nos a comunicar as coisas dadas pelos nossos cinco sentidos” (2004, p. 205).

Segundo a autora, o senso comum e a imaginação constituíam, em Kant, elementos fundamentais para a atividade do julgar. No julgar, o senso comum torna presente, por meio da imaginação, aquilo que não está presente diante dos olhos, mas que é compartilhado por toda a comunidade de homens. Ao julgarmos se uma coisa é bela, por exemplo, aquele que

² Juliana Chaves foi doutoranda em nosso Núcleo de Pesquisa (NEXIN), tendo defendido sua tese em junho/2007.

julga espera a concordância de outros com o seu julgamento. Para Kant, segundo Arendt, isso significa ter considerado, antes do julgar, a presença de outros no pensamento. Diz Arendt:

A validade vai se estender a toda a comunidade da qual o meu senso comum me torna membro – Kant, que se julgava um cidadão do mundo, esperava que se estendesse à comunidade de toda a humanidade. Kant dá a isso o nome de “mentalidade alargada”, querendo dizer que sem esse acordo o homem não está preparado para a interação civilizada. (2004, p. 206)

Na perspectiva kantiana, embora o ato de julgar seja segundo um senso privado, este o é somente após o senso comum que, por sua vez, foi produzido pela comunidade de homens. Arendt vê o senso comum como a “mãe do julgamento”, uma vez que não podemos julgar sem ter em conta, ainda que silenciosamente, o julgamento dos outros. É quando julgamos o “gosto”, que, segundo Arendt e em conformidade com o pensamento de Kant, consideramos em primeiro lugar a vida em comunidade ou, em suas palavras, os “homens no plural”. O que sentimos pela beleza ou pelo feio não é necessariamente egoísta, sob tal reflexão, ao contrário, é extremamente plural, pois, antes, consideramos a opinião dos outros ao formular nosso juízo a respeito do belo ou do feio.

A expressão felicidade pública se diferencia de felicidade coletiva, no sentido de que a primeira tem origem no agir dos homens em uma comunidade política, que pressupõe a capacidade do julgar. A felicidade pública é um princípio que orienta o agir dos homens na esfera pública. A felicidade coletiva se aproxima muito mais da ideia quantitativa da Filosofia Utilitarista do século XVIII segundo a qual seria necessário garantir “maior felicidade para o maior número de pessoas”, e cujo pressuposto está na satisfação do indivíduo ou na satisfação do “eu”, onde a ideia de coletivo pressupõe uma soma de indivíduos independentes da condição da pluralidade.

A felicidade pública, na acepção acima apresentada, constitui-se numa categoria de análise psicossocial, pois estabelece a mediação entre o psicológico e o político, o econômico

e o social, a razão e a emoção, o subjetivo e o objetivo e o singular e o universal: engloba o agir por inteiro, na vida pessoal e na vida política e histórica.

O método de estudo consiste em aprofundar a tese central de Hannah Arendt sobre felicidade pública, buscando subsídios nos filósofos que ela cita, em historiadores da felicidade e autores contemporâneos que se posicionam criticamente às condições atuais do debate sobre a felicidade. É importante destacar que esses estudos são parte da construção de processo de diálogos e reflexões junto ao Núcleo de Estudos da Dialética Exclusão/Inclusão Social (NEXIN) da PUC/SP desde quando iniciava o meu mestrado. À época discutíamos a importância de se pensar o sofrimento a partir da dimensão éticopolítica, tal como, na sequência, pensamos para a questão da felicidade, como afirma Sawaia: “O sofrimento éticopolítico e a felicidade pública não se tornam um fim em si mesmo, encontrando em si próprio, pelo ensimesmamento, a satisfação, como ocorre com a dor e a alegria. (...) A felicidade éticopolítica é sentida quando se ultrapassa a prática do individualismo e do corporativismo para abrir à humanidade” (Sawaia, 1999, p. 105).

O “Capítulo 2 – Felicidade Pública em Hannah Arendt: em busca do ‘tesouro perdido’” apresenta o pensamento de Arendt a partir de alguns conceitos que são fundamentais em sua obra para a compreensão da felicidade pública: o compreender, o agir humano, o evento, a história e a tradição. Esses conceitos são fundamentais na reflexão da autora sobre a felicidade pública, ou o ‘tesouro perdido’ das revoluções na era Moderna.

No “Capítulo 3 – A construção da ‘felicidade da maioria’” apresentamos os quatro passos ao longo da história Ocidental que contribuíram decisivamente para fundar e consolidar a ideia de ‘felicidade da maioria’ em contraposição à felicidade pública. São eles: (1) o enfraquecimento da esfera pública e a supremacia da vida contemplativa sobre o agir dos homens; (2) a questão da liberdade como vontade interior, livre arbítrio, vontade de poder e soberania; (3) a propriedade privada como apropriação e garantia de geração de riqueza

crescente juntamente com a emancipação do labor no espaço público e (4) a introdução do cálculo matemático ou de uma medida enquanto um meio de “objetivar” a “felicidade da maioria”.

No “Capítulo 4 – Século XXI: a consumação da felicidade privada ou a ‘felicidade da maioria’”, seguindo o pensamento de Arendt e, ao mesmo tempo, atualizando-o no que diz respeito exclusivamente ao domínio da felicidade da maioria, buscamos alguns elementos que indicam que o ideal de uma “felicidade da maioria” fez mais do que se tornar possível: ele tornou-se obrigatório e necessário para uma sociedade que não apenas acelera a destruição dos poucos vestígios que ainda restam de espaço público, mas, o que é pior, que perdeu o controle sobre o próprio processo de reprodução da vida no planeta, em nome do consumo desenfreado. Seria a “felicidade da maioria” um projeto insustentável? Essa reflexão está organizada em três eixos: 1) a vida como Bem supremo na era Moderna 2) o individualismo clássico e 3) o lugar da Ciência Econômica no debate sobre a felicidade e a busca na construção de indicadores de qualidade de vida, bem estar e de felicidade.

Finalmente, apresentamos nossas conclusões a partir do reexame de nossa tese e das condições para a viabilidade da felicidade pública no mundo atual, indicando os desafios para a Psicologia Social Contemporânea.

CAPÍTULO 2 – A FELICIDADE PÚBLICA EM HANNAH ARENDT: EM BUSCA DO “TESOURO PERDIDO”

2.1 – Referências conceituais sobre a felicidade pública em Hannah Arendt

A felicidade e a liberdade na esfera pública: princípios orientadores do agir dos homens em comum

Em 1970, durante uma entrevista ao escritor alemão Adalbert Reif (publicada em ARENDT, 1999a), Hannah Arendt, ao responder a pergunta “se considerava o movimento de protesto estudantil em geral, um protesto historicamente positivo”, ela afirmou que

Esta geração descobriu o que o século XVIII chamou de “felicidade pública”, que significa que quando o homem toma parte na vida pública abre para si uma dimensão de experiência humana que de outra forma lhe ficaria fechada e que, de certa maneira, constitui parte da “felicidade” completa (ARENDT, 1999a, p.175).

A partir de sua resposta, podemos concluir que a felicidade é possível tanto no espaço público como no privado, mas, que tratam-se de experiências que não se confundem. Ao contrário: são complementares. Porém, para que haja complementaridade, é necessário que esses espaços estejam plenamente constituídos e que os homens estejam neles atuando e vivendo, numa espécie de “comunidade política”.

Tal parece ter sido o projeto dos revolucionários, tanto da Revolução Americana, como da Revolução Francesa no século XVIII. A principal novidade que essas revoluções trouxeram para a história política da humanidade foi a busca da fundação de uma nova comunidade política de homens, sustentada em dois princípios que haviam estado presentes, até então, apenas na experiência grega da *Polis*: a felicidade e a liberdade pública.

Para a garantia da existência desses princípios é necessário que exista uma esfera pública, onde o agir humano não seja subsumido nas atividades do espírito ou na vida contemplativa – tais como o pensar, o querer e o julgar –, ou na relação entre meios e fins,

que constituem a esfera privada, particularmente em torno das atividades do trabalho e do labor.

Segundo Arendt, a felicidade pública deve ser compreendida enquanto um espaço de comprometimento ou de responsabilidade dos homens com o mundo ou com os demais pares, uma que vez que ela se caracteriza como um processo complexo que nunca gera resultados definitivos³.

A felicidade pública se assemelharia, na visão da autora, mais a “uma atividade interminável por meio da qual, em constante mudança e variação, chegamos a um acordo e a uma conciliação com a realidade, isto é, tentamos sentir o mundo como a nossa casa” (ARENDR, 2008, p. 330).

André Duarte afirma que, para Arendt, a felicidade pública, assim como a “coragem de estar e permanecer no espaço público”, o “gosto da liberdade” e a “busca da excelência” constituem a verdadeira política, tal como um princípio de inspiração da ação política na esfera pública: “Ela privilegiou os princípios ‘republicanos’ da ‘solidariedade’ para com os outros, do ‘amor à igualdade’ e da ‘felicidade pública’, sem os quais a liberdade como engajamento político ativo em um mundo plural não pode vir a existir” (DUARTE, 2000, p.226).

Esses princípios não devem ser confundidos com uma motivação psicológica a orientar comportamentos, como se estivéssemos tratando de uma atitude moral: “Essa relação entre as ações humanas e seus princípios de inspiração não deve ser pensada em termos da subsunção consciente da ação particular a princípios morais universalmente válidos para todos os atores

³ Em Arendt, o “mundo” é compreendido como um artifício humano, ou seja, tudo o que é criado pelos homens, desde os objetos/coisas, até as relações estabelecidas por meio de atos, feitos e discursos, passando pelas relações estabelecidas com os demais entes/seres vivos. Nesse caso, o mundo se assemelha à esfera pública, onde tudo o que se relaciona ao agir humano não encontra uma estabilidade no tempo. Por isso, a compreensão é a atividade que nos permite criar condições para nos familiarizarmos no tempo e no espaço com um mundo que é constituído de singularidades e de eventos/acontecimentos, dada a nossa capacidade de agir em conjunto – condição da pluralidade (1999a).

políticos” (DUARTE, 2000, p.226), pois, desse modo, correríamos o risco de nos preocuparmos com a revelação das motivações internas daqueles que agem. Os princípios, em Arendt, ao contrário da dimensão subjetiva das motivações, ocupam uma ordem de “grandeza” que orientam as ações dos agentes na esfera pública, onde a ação só pode ser julgada pelos princípios que a nortearam, pois “[...] é de sua natureza violar os padrões consagrados e galgar o plano do extraordinário, onde as verdades da vida cotidiana perdem a sua validade, uma vez que tudo o que existe é único e *sui generis*” (ARENDR, 1995, p.217).

A felicidade pública e a compreensão: a necessária combinação entre um “coração compreensivo” e o agir humano na esfera pública

Para que a felicidade pública se coloque como um princípio do agir dos homens na esfera pública, é necessário que a compreensão, e não o conhecimento, faça-se presente na relação entre os homens.

Inicialmente, Arendt compara a atividade de compreender, na esfera pública, à prece que o rei Salomão dirigiu à Deus, pedindo-Lhe que lhe desse um “‘coração compreensivo’, a maior dádiva que um homem pode receber e desejar” (2008, p.345):

A igual distância da sentimentalidade e do trabalho intelectual, o coração humano é a única coisa no mundo que toma a si o fardo que nos foi atribuído pela divina dádiva da ação, de ser um início e, portanto, ser capaz de dar início. Salomão orava por essa dádiva especial porque era um rei e sabia que apenas um “coração compreensivo”, e não a mera reflexão e o mero sentimento, torna suportável o convívio com outras pessoas, sempre estranhas, no mesmo mundo, e possibilita a elas que suportem a nós (ARENDR, 2008, p.345).

E a autora ainda nota que “Apenas na tolerância paciente do círculo não vicioso da compreensão se dissolvem todas as presunções e todas as noções de ‘saber mais’” (ARENDR, 2008, p.472).

Compreender é uma atividade que “acompanha” a condição existencial dos homens. É por meio da compreensão que suportamos – não em termos morais, no sentido de “ter que suportar alguém” –, que oferecemos suporte às relações que estabelecemos com outros homens e, assim, podemos criar um mundo de objetos, coisas e, principalmente, de sentidos.

Compreender e agir no mundo guardam, portanto, uma relação intrínseca, uma vez que a compreensão é uma maneira especificamente humana de viver em um mundo que nos é estranho, e onde cada um dos entes que o habita constitui uma singularidade. Por isso, a “compreensão começa com o nascimento e termina com a morte” (ARENDDT, 2008, p.331), tanto no caso da vida pessoal⁴, como para os assuntos políticos e históricos⁵.

Nas palavras de Arendt, podemos dizer que a sustentação da singularidade de um ente está na condição da pluralidade de todos os entes, sendo a noção moderna de “indivíduo” e de “sujeito” meras criações da ordem do conhecimento, ainda que a sua existência se deva, sobretudo, à compreensão e ao agir dos homens na esfera pública.

Por meio do agir os homens se empenham em “fundar e preservar corpos políticos, criar condições para a lembrança, ou seja, para a história” (ARENDDT, 1995, p.16-7).

Refletir sobre a felicidade pública enquanto um princípio que orienta as ações dos agentes na esfera pública é buscar compreender como nos conciliamos com a realidade por meio do agir político. Agimos no mundo quando, por meio de nossos discursos e feitos, revelamos aos outros quem somos, sem a preocupação de fazer alguma coisa, isto é, sem subsumir a liberdade do pensar à finalidade de meios e fins que caracteriza a atividade do fazer humano.

A preocupação de Arendt em relacionar compreensão e o agir dos homens em comum, afastando-a do conhecimento científico, deve-se à própria natureza do “agir”, que corresponde

⁴ Como afirma a autora, “Só sabemos quem é alguém após a sua morte”(ARENDDT, 2008, p.332).

⁵ “Não podemos esperar compreender o totalitarismo definitivamente, enquanto ele não for definitivamente derrotado”. (Ibidem, p.332).

à atividade humana que acontece exclusivamente entre os homens “sem a mediação das coisas ou da matéria” (ARENDT, 1995, p.15), portanto, em total liberdade. Ao agir, os homens manifestam a condição humana da pluralidade: “A pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir” (p.17).

Compreender, portanto, não significa conhecer. Antes de conhecermos o mundo, nós o compreendemos ou o habitamos, isto é, dele cuidamos. A compreensão tem o conhecimento por base, porém, este não pode “avançar sem uma compreensão tácita preliminar” (ARENDT, 2008, p.333). Tanto a compreensão preliminar, como a que transcende o conhecimento, relaciona-se com este, de modo a lhe conferir um senso comum⁶.

Compreender implica em “juntar” as sensações, a verdade do conhecimento (logicidade) e os sentimentos. Compreendemos por inteiro e não por partes do nosso corpo. Compreendemos com a mente, o coração, a alma ou o espírito e os nossos sentidos – tal como pedia Salomão em sua oração: “a graça de ter um coração compreensivo”.

Conhecemos o mundo por meio da razão; sua função é garantir certa “estabilidade” ao mundo que criamos. Por meio da compreensão “andamos” pelo mundo, entre pares ou entre seres, negociando nossos interesses em comum, estabelecendo nosso *sensus communis*.

Compreensão, felicidade pública e o agir dos homens no mundo: a sustentação dos eventos públicos

O agir humano em conjunto poderá dar origem ao que Arendt define como “evento”. Um evento é algo que, ao irromper a “estabilidade” do cotidiano (o fazer, a reprodução da vida biológica, a estabilidade das instituições), possibilita a constituição de uma nova teia de

⁶ Neste momento do trabalho, usamos a noção de “senso comum” como o senso político ou o senso da realidade por excelência, que todos os homens compartilham entre si.

significados, que se abre no mundo como uma “paisagem de ações, sofrimentos e [de] novas possibilidades que, juntas, ultrapassam a soma total de todas as intenções desejadas e a significação de todas as origens” (ARENDR, 2008, p.343).

Exemplos de eventos foram as revoluções americana e francesa. O ineditismo desses movimentos, que buscavam a fundação de uma comunidade política de homens à luz da tradição democrática greco-romana, estava no caráter revolucionário da finalidade de fundar uma nova estrutura política, situação desconhecida, até então, pela história ocidental (ARENDR, 2001).

Para Arendt, os eventos não podem ser vistos à luz de uma causalidade histórica, tal como a soma total de intenções e significações de suas origens. Para compreendermos os eventos, diz Arendt, ao comentar as obras de Walter Benjamin, devemos seguir o método da ruptura com a tradição, tal como o colecionador “que recolhe os seus fragmentos e vestígios no meio dos escombros do passado” (ARENDR, 1991, p.232). Compreender os eventos políticos enquanto uma novidade do agir humano não deve se limitar, portanto, nem ao conhecimento histórico dos eventos e nem à pura intuição ou à pura sensação.

A cada novo evento que acontece no mundo, tentadoramente, partimos para buscar sua natureza ou sua essência a partir do já conhecido, considerando o domínio atual da ciência.

Por isso, Arendt marca a importância em distinguir, na análise dos eventos públicos, entre a ação de compreender os eventos humanos e todo e qualquer conhecimento pré-estabelecido da realidade, tal como o que é protagonizado pela ciência, pois, enquanto o conhecimento científico funda-se na estabilidade da realidade a partir dos conceitos, a compreensão surge, exatamente quando um evento rompe com a estabilidade aparente da vida cotidiana, trazendo consigo, a possibilidade efetiva de reconciliação dos homens com a realidade.

2.2 - A felicidade pública na era Moderna: o “tesouro perdido” das revoluções

Foi a partir de um aforismo de René Char, poeta francês que atuou na Resistência francesa contra a ocupação alemã, que Arendt qualificou a presença da felicidade pública na era Moderna como um “tesouro perdido”. Para a autora, essa era a condição que melhor explicava, em termos históricos, porque a felicidade pública não se efetivou como aquele princípio ou grandeza que deveria orientar as comunidades políticas que se formaram durante e após os processos revolucionários, não só naqueles do século XVIII, como também os do século XX, tais como as revoluções russa (1917) e húngara (1956).

Para Arendt, o tesouro perdido a que alude Char encontrava-se no resgate da esfera pública e da atividade de agir com outros, em que a felicidade e a liberdade estão presentes no próprio fato de existir com outros. Segundo ela, esse tesouro, que, de certo modo, havia sido “encontrado” nas revoluções francesa e americana, perdeu-se durante os acontecimentos que as sucederam. Essa perda se deu no movimento pelo qual, no decorrer da era Moderna, a felicidade pública como princípio fundador da nova comunidade política entre os homens foi rapidamente esquecida.

Segundo Arendt, o que aconteceu aos homens da Resistência Européia não foi diferente do que aconteceu no decorrer das revoluções francesa e americana do século XVIII, ou nas revoluções russa e húngara. Em todos esses eventos, o tesouro que nos foi deixado sem testamento (isto é, sem dizer ao herdeiro o que lhe será de direito) e sem uma relação com a tradição (capaz de selecionar e nomear, transmitir e preservar, e indicar onde se encontram os tesouros e qual seu valor), portanto, sem passado e sem futuro, acabou sendo perdido (ARENDR, 1972, p.31). Os eventos revolucionários acima referido acabaram por não sustentar o próprio evento, uma vez que tal tesouro, subsumiram à esfera do privado.

A autora cita que a primeira tarefa dos que estiveram à frente dos processos revolucionários e que se recordaram do tesouro perdido foi a de nomeá-lo, tal como faria a autoridade da tradição. Uma vez que não havia essa autoridade presente nesses processos, os fundadores da revolução americana chamaram tal tesouro de felicidade pública e os revolucionários franceses, de liberdade pública. Hannah Arendt destaca o fato de ambos os nomes virem acompanhados do adjetivo “pública”.

Arendt atribui uma forte importância à relação entre a expressão “pública” e a própria revolução. Segundo ela, esses nomes conferiram um novo significado à palavra revolução, contribuindo, de forma decisiva, para diferenciá-la de outros movimentos semelhantes e anteriores à era Moderna. A palavra revolução, a partir desses eventos, passou a significar, principalmente, a ideia de um *novo começo* ou de *algo novo* que ocorre ou se inicia. Na Antiguidade, por exemplo, a mudança política, segundo a compreensão da época, era vista como sendo incapaz de realizar algo novo, pois

as mudanças não interrompiam o decurso daquilo que a idade moderna chamou história, que, longe de provocar um novo princípio, era olhada como um retorno a uma fase diferente do seu ciclo, descrevendo um movimento que era predeterminado pela própria natureza dos problemas humanos, e que, portanto, era ele próprio imutável (ARENDR, 2001, p.34).

Conhecedores desta “herança”, os líderes e pensadores dessas revoluções viram no *novo começo* o principal problema das revoluções. O desafio que se colocaram era o de, ao instituir um novo começo, uma nova era na vida dos homens, fazer com que suas ideias e ações transcendessem tanto o seu âmbito geográfico como a mera ideia de fundar novos regimes políticos, fundando também uma nova Constituição na qual a liberdade e a felicidade fossem seu objetivo mais elevado.

A ideia do “novo começo” trouxe, para o cenário político, uma questão até então esquecida em toda a era Medieval e pré-Moderna: a ideia de liberdade. No início, em ambas as revoluções, a ideia de liberdade não se confundia com a ideia de “liberdade individual”,

isto é, a liberdade de escolha do indivíduo associada à condição de soberania, mas, afirmava a liberdade como possibilidade dos homens garantirem sua condição de *iniciadores*, isto é, capazes de enxergar novas possibilidades, novos começos e novas paisagens de ações para a sua condição existencial.

Na tese arendtiana, o desafio do novo começo estava presente de forma precisa na criação de espaços públicos que, por meio da compreensão e do agir entre homens, garantisse a manifestação do tesouro perdido, isto é, da liberdade e da felicidade pública.

Porém, esses espaços se firmaram enquanto “mera lembrança” e uma frágil tentativa de trazer para a esfera pública o que melhor a constitui como tal: a formação do *sensus communis*. Sem o agir humano e, portanto, sem a conseqüente formação do *sensus communis*, a felicidade pública não se torna possível. Nesse sentido, a felicidade pública é o problema efetivo do agir humano ou da reunião de homens no espaço público, e não uma busca privada ou íntima motivada quer seja pelo processo de introspecção, quer seja pela consciência de um “Eu” que apenas reflete a consciência de seus comportamentos no espaço público.

Arendt pensa que, tanto o desejo pela felicidade como pela liberdade públicas, vieram “acompanhados” de um fato também inédito na história da esfera política dos homens: a inclusão da *questão social*, ou o desejo de libertação enquanto um problema do agir humano.

Em seu início, as revoluções buscaram realizar o desejo de liberdade, e não a intenção de libertar. Para Arendt, o desejo de libertação está associado a uma condição política que impede a livre expressão ou manifestação das pessoas, tal como a fome ou um regime político. A liberdade é uma condição da própria existência humana, isto é, “o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela a vida política como tal seria destituída de significado” (1972, p.192).

A questão de como o “desejo de liberdade” passou a assumir uma feição de “intenção de libertação” marcou o desdobramento dessas revoluções, particularmente a francesa, cujo

cenário político foi marcado, principalmente, pela presença de pobres, famintos e os explorados de toda ordem como seus atores principais e que, pela primeira vez na história, adentraram a cena do “espaço público” por meio de uma revolução.

O que antes era desejo de participação na esfera pública transformou-se em reivindicação de libertação da miséria, do medo e da opressão. Estes dois elementos, o desejo de liberdade caracterizado pela construção de uma estrutura política capaz de garantir a participação dos homens na definição dos destinos da comunidade/cidade/país/nação e o desejo de libertação, muito mais voltado para a efetiva resolução das questões sociais que impediam homens e mulheres de participarem livremente do destino da *polis*, se sobrepôs aos objetivos de liberdade e felicidade pública de ambas as revoluções, com a diferença de que, na revolução americana, a principal motivação para a mudança, não se deu pela existência da pobreza de sua população branca, mas pelo desejo desta em usufruir de uma maior abundância dos bens naturais e materiais do território, ou, nas palavras dos próprios fundadores, por mais felicidade⁷. Nesse caso, “[...] a convicção de que a vida na Terra pode ser abençoada com a abundância em vez de amaldiçoada com a penúria foi, na origem, pré-revolucionária e americana; e nasceu diretamente da experiência colonial na América” (ARENDDT, 2001, p.25).

No caso da revolução francesa, segundo Arendt, a entrada dos pobres e miseráveis na cena política tornou-se “irresistível” do ponto de vista público, pois

os atores e espectadores da revolução imediatamente reconheceram [...] que o domínio público – reservado, desde que há memória, àqueles que *eram*

⁷ É oportuno, dadas as características do momento atual, remeter à frase do novo presidente dos EUA, Barack H. Obama, no momento em que assinava a lei de promoção da igualdade de pagamento entre homens e mulheres. De certo modo, seu comentário reforça a perspectiva da busca individual da felicidade que acabou por permanecer na Constituição Americana, na qual cabe ao Governo garantir as condições dessa busca baseando-se em princípios como da igualdade e da liberdade: “É muito simbólico que o primeiro projeto de lei que assino fale de um dos princípios fundadores deste país; que somos todos iguais e que cada um pode perseguir a sua própria versão de felicidade”. Disponível em: <<<http://tools.folha.com.br/print?site=emcimahora&url=http%3A%2F%2Fwww1.folha.com.br>>>, acesso em 29/01/2009.

livres, isto é, livres dos cuidados que estão ligados às necessidades da própria vida, às necessidades físicas – teria de oferecer o seu espaço e a sua luz a esta imensa maioria que não era livre por ser impelida pelas necessidades do dia-a-dia” (ARENDR, 2001, p.57).

As consequências da entrada dos miseráveis e pobres na política ou a busca por abundância e da imaginação de que a revolução pudesse ultrapassar suas próprias fronteiras políticas contribuíram tanto para o surgimento de uma “filosofia da história” na era Moderna, como também para a constituição de uma “história mundial”, onde a nova era, ou o novo começo protagonizado por essas revoluções, seria estendida a todos os homens do mundo.

Esses acontecimentos⁸ foram fundamentais, não apenas para o ressurgimento da ideia de felicidade pública na era Moderna, mas, principalmente, para desvinculá-la tanto do seu sentido religioso transcendental, isto é, de uma felicidade a ser alcançada com a chegada do “Reino dos Céus” ou “do Paraíso na Terra”, quanto da ideia de naturalização da miséria como parte inerente da condição dos homens⁹.

A questão social, porém, quer seja na forma da abundância, quer seja na forma de resolução da miséria, contribuiu, diretamente, para o processo de esquecimento da felicidade pública.

À ideia secular de liberdade, enquanto um novo começo no mundo, articulou-se a questão da libertação da opressão, da miséria e da pobreza. Com relação à ideia de felicidade, enquanto fundamento da *res publica* ou de uma estrutura política que permitisse a livre participação dos cidadãos a ponto de constituírem o “governo dos cidadãos”, agregou-se a ideia de abundância.

A presença da necessidade de libertação e de produção da abundância no espaço público ganhou contornos jamais vistos desde a Antiguidade grega. Isto pode ser verificado tanto no

⁸ Vale destacar novamente: a entrada dos pobres na esfera da política, e a abundância e o desejo que os ideais da revolução ultrapassassem as fronteiras do Estado-nação.

⁹ Expressa, por exemplo, no famoso dito popular: “Quem nasce para tostão, não chega a vintém”.

amplo alcance territorial que teve esse pensamento, como na maneira pela qual a questão social passou a pautar as discussões na esfera pública a partir de então.

No caso da revolução francesa, quando a necessidade ficou identificada no espaço público da ação como um estado de pobreza¹⁰, o desejo de liberdade se rendeu à urgência do processo da vida, o que acabou por transformar a finalidade da revolução na busca de alcançar a “felicidade do povo” (ARENDR, 2001, p.73), o que difere consideravelmente da busca pela felicidade pública, uma vez que o agir político volta-se prioritariamente para a libertação individual de uma situação de opressão, no caso, a fome ou a miséria social.

A força de tal perspectiva levou muitos pensadores, como o jovem Marx, a concluir que a pobreza seria uma força política de primeira ordem. Esse elemento político, segundo Arendt, Marx o introduziu na nova ciência econômica, tornando-a uma “economia política”, isto é, “uma economia que se baseava no poder político e que, portanto poderia ser derrubada por uma organização política e por meios revolucionários” (ARENDR, 2001, p.75). Por meio de Marx, de modo original, a economia adentrou o espaço da esfera pública e a vida tornou-se o bem supremo, tal como o processo vital da sociedade tornou-se o centro dos esforços humanos.

Pelo lado da revolução americana, a questão da pobreza teve outro destino. Nas palavras de John Adams, um dos principais líderes da revolução e fundadores da Constituição americana, havia a plena certeza de que a *obscuridade*, isto é, a não possibilidade de aparecer no espaço público da política, consistia na maior justificativa da eliminação da pobreza, e não a existência da necessidade. Por isso, o governo tinha como sua principal finalidade a “regulação” da paixão pela distinção e do apetite pelo poder em si.

¹⁰ Para Arendt, “A pobreza é mais do que privação é um estado de constante necessidade e de miséria aguda cuja ignomínia consiste na sua força desumanizadora; a pobreza é abjecta porque coloca os homens sob a ditadura absoluta dos seus corpos, isto é, sob a ditadura absoluta da necessidade tal como todos os homens a conhecem a partir de sua mais íntima experiência e independentemente de todas as especulações” (2001, p.72).

Tais palavras não foram objeto de controvérsias, uma vez que foram esquecidas, e o pobre, que havia se tornado rico preferiu “abrir as suas próprias casas em ‘exageradas despesas’ para ostentar a sua riqueza e mostrar aquilo que, por sua própria natureza, não se coaduna com ser visto por todos” (ARENDR, 2001, p.85). Tal tendência contribuiu para que o papel do governo e os objetivos da revolução passassem a garantir a felicidade de todos pela via da abundância ou da satisfação das necessidades, e não mais pela liberdade como base da felicidade pública.

Os fundadores da república americana entendiam felicidade pública como a existência de um sentimento de felicidade entre os homens que participavam dos negócios públicos. Tal felicidade não seria obtida em nenhum outro lugar a não ser no espaço público, segundo seus líderes, uma vez que a motivação para a reunião advinha da preocupação “com o mundo e o interesse público da liberdade” (ARENDR, 2001, p.146), pois, para eles, era a paixão pela distinção que fazia com que “os homens [amassem] o mundo e [gostassem] da companhia dos seus pares e que os [conduziria] aos negócios públicos” (p.147).

A liberdade de participação no governo¹¹, enquanto possibilidade de realização da felicidade pública, seria diferente, portanto, da proteção que os governos deveriam garantir aos seus cidadãos, por direito, à procura da felicidade privada, conforme defendiam os líderes da revolução americana. Porém, o fato histórico é que a Declaração da Independência falou apenas da procura de felicidade, facilitando a compreensão de que a finalidade daqueles que participam do Governo não consistiria mais em se envolver com o mundo, mas, sim, com os objetivos privados, tais como a sede e o desejo de poder.

Esses objetivos introduziram, no cenário da ação humana, uma questão que ainda não havia sido claramente delineada pelas revoluções: a motivação e a conduta dos homens na esfera pública. Essa questão, ao longo dos processos revolucionários, possibilitou o

¹¹ Governo era a compreendido como espaço ou o domínio público.

surgimento de novas realidades no âmbito da esfera pública, particularmente a substituição do valor do uso das coisas pelo princípio da utilidade¹²; a valorização na esfera pública do *homo faber* a partir do intenso progresso científico que se verificou a partir da segunda metade do século XVIII¹³ e a “presença” da experimentação no espaço da política.

Arendt vê nessas novas realidades constituídas a falta de finalidade em manter ou preservar o espaço público entre os homens, fazendo com que a liberdade e a felicidade pública caíssem cada vez mais no “esquecimento” dos homens de ação.

2.3 – O esquecimento da felicidade pública na era Moderna: principais acontecimentos

Um primeiro acontecimento que contribuiu para o esquecimento da felicidade pública foi a “experimentação”, isto é, um fenômeno que combina, segundo Arendt, o avanço da ciência, desde fins do século XVIII, com o desenvolvimento da técnica, a partir do século XIX.

O que alimentou essa combinação não foi somente a preocupação pública dos homens com o objetivo prioritário de gerar conhecimento. Segundo Arendt, o principal objetivo estava na base desse próprio conhecimento, isto é, o método experimental. Sob a experimentação, os homens puderam confirmar que eles mesmos, “só pode[m] conhecer aquilo que ele[s] mesmo[s] fabrica[m]” (1995, p.308). Essa questão, embora nos pareça óbvia demais, na realidade, desloca uma antiga questão “por que uma coisa é” ou “o que uma coisa é”, para a pergunta: “como esta 'coisa' veio a existir?”:

¹² Por princípio da utilidade Arendt compreende como “a soberania que vê todas as coisas dadas como matéria-prima e toda natureza ‘como um imenso tecido do qual podemos cortar qualquer pedaço e tornar a coser como quisermos’ (1995, 318). Isto é a confiança nas ferramentas e no caráter global da categoria de meios e fins.

¹³ Em Arendt, o *homo faber* é a expressão da condição humana do trabalho; sua principal prerrogativa é fazer e fabricar instrumentos para que ele possa habitar e estar num mundo de coisas.

A mudança do “por que” e do “o que” para o “como” implica que os verdadeiros objetos do conhecimento já não são coisas ou movimentos eternos, mas processos, e portanto, o objeto da ciência já não é a natureza ou o universo, mas a história – a história de como vieram a existir a natureza, a vida ou o universo. [...] O processo de evolução, conceito-chave das ciências históricas, tornou-se o conceito central também das ciências físicas. A natureza, pelo fato de só poder ser conhecida em processos que o engenho humano, a *engenhosidade do homo faber*, podia repetir e refazer na experimentação tornou-se um processo, e o significado e a importância de todas as coisas naturais decorriam unicamente das funções que elas exerciam no processo global. Em lugar do conceito do Ser, encontramos o conceito de Processo (ARENDDT, 1995, p.309).

Tal mudança afetou a importância que tinha, até então, o *homo faber*, enquanto “produtor de coisas”. Passou-se a se preocupar com o “processo que produz coisas” uma vez que o cientista tinha interesse pelo conhecimento, não para a produção de coisas, mas pelo simples fato de conhecer. O cientista tornou-se, então, um *homo faber*, isto é, um fabricante de processos, não com o objetivo de gerar novos produtos, mas de criar novos conhecimentos, para gerar mais processos e assim sucessivamente.

Um segundo acontecimento está relacionado ao método cartesiano, particularmente à ênfase dada a *res cogitans*. A questão que Arendt destaca em Descartes é que o método introspectivo por ele proposto, além de se tornar possível graças à experimentação ou à aplicação da ideia de processo à razão, tocou numa questão primordial: o agir humano, pois esse processo não se aplicava às ciências naturais ou às exatas, mas ao próprio homem.

A pergunta que orientou a busca dos cientistas em relação à natureza, isto é, “como esta coisa veio a existir?”, permitiu que o agir humano, marcado por suas instabilidades, pudesse, desde então, começar a trilhar um caminho mais seguro por meio da criação de métodos capazes de garantir a estabilidade na vida política. Tais métodos, segundo Arendt, visavam o conhecimento (dos processos, vale sublinhar) do funcionamento da motivação humana, deixando de lado a prévia compreensão que se faz necessária à própria formulação da verdade

científica, uma vez que tal motivação, com o método introspectivo, guarda uma relação direta com a vontade interior e não com as coisas do mundo.

A filosofia inglesa utilitarista, a partir do século XVII e a filosofia francesa do século XVIII, contribuíram decisivamente para o conhecimento dessa motivação “interior” dos homens. Dois princípios por elas engendrados estabeleceram as novas condições do agir humano no espaço público: (1) o “homem é a medida de todas as coisas”, e (2) “a felicidade maior para o maior número de pessoas”.

No primeiro princípio, o que se perde é a condição humana da pluralidade em detrimento de um homem que nada tem a ver com a condição da singularidade, mas, com a fabricação de um produto chamado “sujeito”. A dimensão da singularidade só se faz possível na relação com outros homens na esfera pública; portanto, não guarda nenhuma relação com às ideias de soberania, autonomia, ou de indivíduo, que pressupõem a formação de uma personalidade e, até mesmo, de uma identidade a partir dos processos de reflexão da consciência que reflete a si própria e não o mundo ou a pluralidade. A condição para a existência da singularidade é a pluralidade.

No segundo, a felicidade, entendida como uma fórmula matemática para equacionar a relação entre prazer e dor contribuiu, decisivamente, para afastar o princípio da felicidade pública do agir humano, para instaurar a busca da felicidade no decorrer do “processo vital”, por meio do consumo. A interioridade humana ganhou espaço sobre a grande “desconfiança” em relação aos objetivos do *homo faber*, que é o de produzir coisas para o mundo e em desvelar processos. Para as filosofias do século XVIII, em particular o utilitarismo, o hedonismo e o sensualismo modernos, a questão que estava posta era a de estimular a produtividade, aliviar a dor e o esforço do *homo faber*. Questões que foram pensadas como dependentes da motivação e da vontade humana. Em outras palavras: produzir e consumir para satisfazer ou sentir-se feliz.

Com a introspecção e a busca pelo conhecimento dado pela “vida interior” dos homens, substituiu-se o “critério final de avaliação [do homo faber] [qual seja] a utilidade e o uso, [pela] 'felicidade', entendida, a partir de então, como a quantidade de dor e de prazer experimentada na produção ou no consumo das coisas (ARENDDT, 1995, p.322).

A introspecção, juntamente com o princípio de utilidade e a presença da experimentação na esfera pública foi determinante para o esquecimento da felicidade pública na era Moderna. Mais do que isto, juntos, estes aspectos deram origem a um novo sentido para a felicidade: a “felicidade da maioria”. Princípio de uma forma específica de democracia, assim como a tomada de decisões pela vontade expressa da maioria.

Hannah Arendt qualifica a “felicidade da maioria” como o “ideal de uma humanidade que labora”:

A benção do labor consiste no fato de que o esforço e a recompensa seguem-se tão de perto quanto a produção e o consumo dos meios de subsistência, de modo que a felicidade é concomitante com o próprio processo, da mesma forma como o prazer é concomitante com o funcionamento de um corpo sadio. A “felicidade da maioria”, na qual generalizamos e vulgarizamos o contentamento que sempre abençoou a vida terrena, conceituou como “ideal” a realidade fundamental de uma humanidade que labora. O direito de buscar esta felicidade é realmente tão inegável quanto o direito à vida: chega a ser idêntico a ela (ARENDDT, 1995, p.120, grifos nossos).

A conclusão de Arendt acerca da felicidade da maioria e, não por acaso, a comparação da mesma ao direito à vida, tem como pressuposto o enfraquecimento a que o espaço público e a ação humana foram submetidos ao longo da história Ocidental, e procura caracterizar a felicidade unicamente como a busca da satisfação ou de prazer após a realização de um trabalho ou esforço físico.

De fato, como vimos nesse capítulo, o principal desafio de um evento é dar suporte àquilo que ele inicia, não no sentido de uma lógica de causa-efeito, mas de suportar os princípios que os sustentaram no infinito desdobramento das ações dos homens reunidos em comunidades políticas. No caso das revoluções americana e francesa, a emergência das ideias

de felicidade e liberdade públicas que se constituíram como um princípio a orientar a novidade dos processos revolucionários, acabou não resistindo aos apelos do processo biológico e do ‘homem que fabrica – e conhece -- as coisas com as suas próprias mãos. Considerando a natural urgência do processo vital, os ‘tesouros perdidos’ caíram em novo esquecimento, uma vez que tais princípios não cabem no eterno processo do ciclo vital. Além disso, e não menos importante, o apelo à ‘felicidade da maioria’, contribuiu decisivamente para que a esfera política ou pública se transformasse em um espaço de realização de fins, quer seja o de livrar-se da opressão, da fome ou da miséria, quer seja o de produzir abundantemente, visando a exposição individual e social de riqueza.

É importante destacar que não são novos e nem antigos princípios que passam a orientar os objetivos dessas revoluções, ao invés da felicidade e liberdade pública, mas uma escolha em privilegiar a produção, o consumo, a felicidade e a liberdade individual como valores essenciais da esfera pública, ainda que negando a condição humana da pluralidade, o agir humano, e a existência do próprio mundo.

No próximo Capítulo, apresentaremos alguns dos principais movimentos que aconteceram na história Ocidental, particularmente aquele que veio fortalecer uma perspectiva exclusivista de “felicidade”: a felicidade como satisfação e prazer.

CAPÍTULO 3 – A CONSTRUÇÃO DA “FELICIDADE DA MAIORIA”.

“Porque nosso mundo não é o mesmo de Otelo. Não se podem fazer calhambeques sem aço – e não se podem fazer tragédias sem instabilidade social. Agora o mundo é estável. O povo é feliz; todos têm o que desejam e nunca querem o que não podem ter. Sentem-se bem; estão em segurança; nunca ficam doentes; não têm medo da morte; vivem na perene ignorância da paixão e da velhice; não se afligem com pais e mães; não tem esposas, filhos nem amantes a que se apeguem com emoções violentas são condicionados de modo a não poderem deixar de se comportarem como devem” (Aldous Huxley).

Não temos, neste capítulo, o objetivo de fazer uma análise da história da felicidade no Ocidente. Seguindo as teses de Arendt sobre a transformação da felicidade pública em ‘felicidade da maioria’ na era Moderna, em particular a sua condição de ‘tesouro perdido’, começaremos por abordar o motivo pelo qual a tradição não nos legou tal tesouro.

Segundo Arendt tal motivação está relacionada: (1) à desconfiança que os filósofos gregos nutriam com o agir em comum dos homens na *Polis* considerando a sua dimensão instável e destituída de um sentido ou finalidade, e (2) à valorização da vida contemplativa em detrimento da *vita activa* como o melhor caminho para se alcançar a Virtude ou o Bem Supremo. Ambas as motivações contribuíram, decisivamente, para o enfraquecimento da esfera pública.

Para entendermos o processo de enfraquecimento da esfera pública como âmbito dos negócios humanos, nosso ponto de partida é o pensamento de Platão e da supremacia da vida contemplativa sobre o agir humano. Segundo Arendt, Platão foi o “primeiro a introduzir, em lugar do antigo desdobramento da ação em começo e realização, a divisão entre os que sabem e não agem, e os que agem e não sabem” (ARENDR, 1995, p.235).

Essa divisão dizia respeito à relação entre governantes e governados. Tal hierarquia, que tinha o claro objetivo de elevar o filósofo (“o que sabe e não age”) à condição de governante

da maioria (“os que não sabem e agem”), introduziu na esfera política um instrumento de ordenação e julgamento das ações humanas em todas as suas dimensões.

No lugar da comunidade livre de homens a decidir os destinos da cidade, aparece a figura do governante a indicar qual o melhor destino para a cidade; essa atividade foi chamada de governo. Tal como a fabricação de um objeto, que exige que a sua elaboração parta de uma primeira ideia (*eidós*), o governo deve atuar a partir de ideias perfeitas com a finalidade de alcançar algum resultado ou o seu “fim político”: eliminar a natureza frágil dos negócios humanos declarando o Bem e não o Belo como a ideia mais elevada de um governo, Bem que os governados deverão buscar alcançar a partir de seu “fazer” (ARENDDT, 1995, p.238).

Arendt aponta que a mudança entre buscar o Belo, e buscar o Bem é apenas aparentemente sutil na medida em que implica a introdução da relação “meios e fins” na esfera pública. Essa mudança está presente, segundo a autora, na obra *República*, de Platão:

É somente na *República* que as ideias se convertem em padrões, medidas e normas de comportamento, todos eles variações ou derivações da ideia do “bem” na acepção grega da palavra, isto é, do que é “bom para” ou adequado a alguma coisa. Esta transformação foi necessária a fim de aplicar a doutrina das ideias à política; e foi para um fim essencialmente político – eliminar a natureza frágil dos negócios humanos – que Platão julgou necessário declarar que o bem, e não o belo é a ideia mais elevada” (1995, p.238).

Concomitante a isto, conforme a análise de Arendt, Platão introduz, a partir da ideia do governante que julga a atuação das pessoas, a desvalorização da opinião (*doxa*) pública em detrimento da valorização do conhecimento da verdade do “rei-filósofo”. Desse modo, Platão transforma a Política num “mal necessário”, desvalorizando a liberdade e o agir dos homens na esfera pública e associando a ação política com a fabricação ou a *poiésis*: a política transforma-se, em Platão, numa *téchne*.

Sonia Maciel – que estudou a ideia de Ética e Felicidade em Platão em um de seus diálogos, *Filebo* – afirma a preocupação de Platão com a “manifestação do bem na vida prática” por meio da medida e da proporção, pois, para ele, “não está excluída a possibilidade

de uma associação sem justa medida, uma associação sem harmonia entre os participantes” (MACIEL, 2002, p.115).

Umberto Galimberti – que estudou, historicamente, a relação entre *téchne*, a Política e a formação da psique dos homens – também indica que Platão olhou a Política como uma técnica, ainda que se tratasse da técnica mais importante frente às demais. Assim como as outras técnicas – de uso e de produção – deveriam dar saídas aos males humanos em seu habitar e cuidar do planeta, a Política deveria buscar respostas aos conflitos entre os homens que, embora disponham de técnicas e de produtos, não dispõem da maneira de usá-los corretamente (GALIMBERTI, 2006, p.289).

Por meio da Política, os homens poderão governar os conhecimentos técnicos por eles produzidos e utilizados. Em Platão, a Política é “[...] a ciência que conhece o que é melhor”, pois “é capaz de fazer triunfar o que é justo por meio da coordenação e do governo de todas as atividades que se desenvolvem na cidade” (PLATÃO *apud* GALIMBERTI, 2006, p.290).

A Política, nesse sentido, é uma técnica na medida em que possui um objeto específico de sua competência, isto é, um saber que lhe é correspondente, necessária para manter a boa ordem na cidade e a justiça como bem comum.

Platão relaciona a Política a uma capacidade de estabelecer os limites e as medidas não só para cada indivíduo, mas para a convivência social entre os homens, na esfera pública e no espaço privado:

Todas as técnicas têm a ver com a medida, e podem realizar o que realizam porque olham o mais e o menos e assim evitam uma medida maior ou inferior ao que é justo. [...] Mas, na técnica da medição é preciso distinguir *uma* seção que compreende todas as técnicas que medem o número, o comprimento, a altura, a largura e a velocidade em relação aos seus contrários, e *uma outra seção* que compreende todas as técnicas que perseguem a justa medida [...], e portanto, o conveniente, o oportuno, o devido a tudo aquilo que tende ao meio entre os extremos (PLATÃO *apud* GALIMBERTI, 2006, p.295).

Também para Aristóteles, a atividade política da *polis* não constituía a mais “alta forma de todas as excelências” (1999, 1177a). A melhor parte que está em nós seria o intelecto e a forma de vida que lhe é correspondente, em termos de atividade, é a vida contemplativa. A qualidade do intelecto advém, principalmente, dos objetos com os quais ele se relaciona (a sabedoria filosófica e a sabedoria divina) e de sua continuidade, uma vez que o seu tempo de atividade é maior do que qualquer outra atividade que podemos exercer. Além disso, quem se dedica à vida contemplativa não necessita de recursos externos à atividade da contemplação, tais como os deuses.

Um outro aspecto que contribuiu para que a tradição não nos tivesse legado ‘o tesouro perdido’, diz respeito à questão da liberdade.

No ensaio *O que é a liberdade?*, Hannah Arendt afirma que a liberdade como questão só se efetivou na história Ocidental a partir da filosofia cristã. Segundo ela, “o problema da liberdade foi a última das grandes questões metafísicas tradicionais – tais como o ser, a alma, o nada, a natureza, o tempo, a eternidade, etc. – a tornar-se tema de investigação filosófica” (1972, p.191). Nem mesmo na filosofia grega houve uma preocupação com a questão, sobretudo dos Pré-Socráticos a Plotino, considerado o último filósofo da Antiguidade. O surgimento da liberdade como questão filosófica aconteceu com as experiências de conversão religiosa de Paulo e Santo Agostinho.

Até então, a experiência humana de liberdade nunca havia transposto a esfera do agir ou da política para o pensamento, por exemplo. A liberdade não se colocava como uma experiência de diálogo consigo mesmo, mas com os outros. Para Arendt, a liberdade é “o motivo porque os homens convivem politicamente organizados. [...] A *raison d’être* da política é a liberdade, e o seu domínio da experiência é a ação” (1972, p.192). Porque somos livres é que nos organizamos em comunidades políticas, e não ao contrário, isto é, não é ao nos organizarmos que alcançarmos a liberdade.

Tal relação foi posta em dúvida quando do surgimento, ao final da Antiguidade, da ideia da “liberdade interior”, isto é, da ideia da existência de um espaço íntimo em que as pessoas pudessem fugir das pressões ou coações externas para o conforto de sua “vida interior”, e, dessa forma, *sentirem-se livres*.

Arendt compreende que o aparecimento dessa ideia reforça o caminho da desconfiança em relação aos negócios humanos na esfera pública, pois seu surgimento advém de uma relação de estranhamento com o mundo: para vivenciar a experiência da liberdade interior é necessário retirar-se do mundo, “onde a liberdade foi negada para uma interioridade na qual ninguém mais tem acesso” (ARENDR, 1972, p.192), a não ser o próprio ‘eu’.

O espaço interior onde o eu se abriga do mundo não deve ser confundido com o coração ou a mente, ambos os quais existem e funcionaram somente em inter-relação com o mundo. Nem o coração, nem a mente, mas a interioridade, como região de absoluta liberdade dentro do próprio eu, foi descoberta na Antiguidade tardia por aqueles que não possuíam um lugar próprio no mundo e que careciam, portanto, de uma condição mundana [...] (ARENDR, 1972, p.192).

Arendt chamou de “ciência do viver” a essa visão da liberdade interior, cujo principal desafio distinguir entre o mundo estranho no qual o homem não possui poder, do “eu” em que ele pode dispor a qualquer momento. Nesse espaço, interior, o homem pode travar os combates que assim o desejar e subjugar-se a si próprio protegido das interferências externas (ARENDR, 1972, p.192 e seguintes).

Outro aspecto em relação à liberdade – e que diz mais respeito ao homem moderno – é a ideia de que a liberdade é uma consequência da liberação das necessidades, tal como surgiu no contexto da revolução francesa e conforme já apontamos no capítulo anterior. No entanto, apenas liberar-se das necessidades ou de algum tipo de privação não garante que haja um espaço público que possibilite os homens estarem em companhia de outros homens ou em uma comunidade política.

A ideia de uma liberdade ligada à liberação das necessidades fortaleceu, no decorrer da era Moderna, o distanciamento entre política e liberdade, pois entre ambas se interpôs o processo vital que, embora não esteja ligado à liberdade, a vê como “um fenômeno marginal, que constitui de certa forma os limites que o governo não deve transpor sob o risco de por em jogo a própria vida e suas necessidades e interesses imediatos” (ARENDDT, 1972, p.196).

O agente que se interpôs entre a política e a liberdade em defesa do processo vital foi o governo pois, desde o início da era Moderna, ele “foi identificado com o domínio total do político, [sendo] considerado como o protetor nomeado não tanto da liberdade, como do processo vital, dos interesses da sociedade e dos indivíduos” (1972, p.196). Os governos passaram, de certo modo, a desenvolver um papel de segurança ou de garantia do processo vital ou da reprodução social, relegando cada vez mais a liberdade ao lugar da vontade/interioridade, isto é, ao domínio privado. Qualquer tentativa do Governo em ampliar os limites de sua ação caracterizava um avançar deste sobre a “liberdade individual”: na era Moderna, a política, por meio do Governo, se tornaria uma esfera não apenas distinta, *mas contrária* à política.

A liberdade como vontade foi, pouco a pouco, confundindo-se com “ter poder”. Contudo, não o poder do livre agir, sem motivos ou fins intencionais, mas o poder mediado por objetivos e finalidades dos indivíduos e da sociedade, com vistas a garantir a reprodução social.

A partir dessa mudança, a ação se manifesta no espaço público como vontade do eu, resultado de uma motivação individual, e não mais como um princípio, como a busca da felicidade pública. Os princípios e o agir são inspirados do exterior, “[...] e são demasiados gerais para prescreverem metas particulares, embora todo desígnio possa ser julgado à luz de seu princípio uma vez começado” (1972, p.199).

O caminho da identificação da liberdade com a vida interior, com o livre arbítrio cristão, a força de vontade e a vontade de poder encontram seu ponto máximo na ideia de soberania de Rousseau. Arendt considerou a identificação entre liberdade e soberania como a mais perigosa consequência política desde o final da Antiguidade,

“pois ela conduz à negação da liberdade humana – quando se percebe que os homens, façam o que fizerem, jamais serão soberanos –, ou à compreensão de que a liberdade de um só homem, de um grupo ou de um organismo político só poder ser adquirida ao preço da liberdade, isto é, da soberania, de todos os demais” (ARENDR, 1972, p.212-213).

A identificação entre liberdade e soberania resulta no mais elevado nível de submissão de uma pessoa ou um grupo à vontade de um indivíduo.

O enfraquecimento da esfera política enquanto um acontecimento que tem início desde a Grécia clássica, e da liberdade associada com a ideia de soberania do indivíduo já na era Moderna, possibilitará o surgimento de um novo acontecimento inédito na história ocidental: o surgimento da propriedade privada voltada à acumulação de riquezas e a constituição da sociedade de consumidores – ou constituição do domínio do *labor* na esfera pública.

A questão da propriedade, em Arendt, ganha importância devido à dimensão da apropriação ou da busca desenfreada de mais propriedade, que a “era moderna defendeu tão acirradamente” (1995, p.122). Essa defesa sustentou-se em nome da vida e da vida da sociedade.

Para os gregos, por exemplo, a propriedade tinha uma importância bastante distinta dos dias atuais: ela significava a garantia de sua permanência no mundo, além da proteção da exposição pública a que os homens estão sujeitos no espaço do agir. A propriedade era o espaço da reprodução da vida, portanto, do *animal laborans*. Suprimida as necessidades

biológicas, os homens poderiam participar em condições de igualdade para marcar sua distinção e sua excelência no espaço público.

A questão da propriedade ganhou nova perspectiva, a de apropriação, a partir de Locke. Segundo Arendt, Locke fundamentou a propriedade privada “naquilo cuja propriedade é a mais privada de todas, a ‘propriedade [do homem] no tocante a si mesmo, ou seja, o seu próprio corpo’”, e cuja privatividade estava fora de dúvida (ARENDR, 1995, p.123). Locke destacou o corpo, a boca e as mãos como os apropriadores naturais para que cada homem pudesse dispor conforme sua vontade ou uso privado.

A relação da propriedade privada com a apropriação constituiu um artifício de Locke para “romper à força aquelas fronteiras estáveis e mundanas que separam do comum o quinhão do mundo que cada pessoa privadamente possui” (ARENDR, 1995,p.124).

Marx se utilizou do mesmo artifício de Locke – a força natural ou a força de trabalho do corpo – para justificar a produtividade do trabalho e o processo de produção de riqueza: “O que Marx tinha ainda em comum com Locke era que pretendia ver o processo de crescente riqueza como processo natural, seguindo automaticamente suas leis e fora do alcance de intuítos e decisões voluntárias” (ARENDR, 1995, p.124). A atividade que correspondia a esse processo era o *labor*, cujo funcionamento, tal como a produção de riquezas, não poderia ser jamais interrompido. Tal interrupção, se acontecesse, seria contrária à natureza.

Independentemente se uma perspectiva valoriza a propriedade privada e a outra a critica como um empecilho à geração de riqueza ou ao processo de enriquecimento, o fato é que ambas as perspectivas tem um ponto de convergência: introduzir na esfera pública a mais privada de todas as atividades humanas – o *labor*. Por meio do labor, da apropriação e da geração crescente de riquezas, a propriedade como lugar privadamente ocupado no mundo deixou de existir, uma vez que toda ela se volta a alimentar o “ciclo crescente da vida

biológica, da geração de riquezas, da força de trabalho e da reprodução do capital” (ARENDDT, 1995, p. 121).

A reprodução do capital se torna possível pela introdução do labor na esfera pública, mas em sintonia com a lógica da reprodução da vida biológica, que é constante e permanente. Nesse sentido, conclui Arendt, o

corpo realmente passa a ser a quintessência de toda propriedade uma vez que é o único bem que o indivíduo jamais poderia compartilhar com outro, mesmo que desejasse fazê-lo. Nada, de fato, é menos comum e comunicável – e, portanto, mais fortemente protegido contra a visibilidade e a audibilidade da esfera pública – que o que se passa dentro de nosso corpo, seus prazeres e dores, seu labor e consumo. Por isso mesmo, nada expõe o indivíduo mais radicalmente para fora do mundo que a concentração exclusiva na vida corporal, concentração esta forçada ao homem na escravidão ou na condição extrema de dor insuportável (ARENDDT, 1994, p.124).

Em relação à questão da felicidade, a doutrina hedonista constitui uma das radicais posições antipolíticas, como afirma Arendt: “O hedonismo, a doutrina que afirma que somente as sensações corpóreas são reais, é apenas a forma mais radical de um modo de vida apolítico e totalmente privado [...]”(1995, p. 125). No que se refere especificamente à felicidade, o hedonismo não a estabelece como ausência de dor, o que pressuporia um intervalo entre a dor e a não dor. O conceito sensualista de felicidade é o “alijamento da dor, não a sua ausência” (p. 125).

A propriedade como apropriação, o trabalho como força de trabalho natural (*labor*) e o hedonismo possibilitaram a constituição da sociedade de consumidores ou de operários, como nomeia Arendt. Uma sociedade de operários corresponde à uma sociedade dos homens que apenas laboram ou operam, isto é, são “pontos” no processo da reprodução do ciclo vital do capital e da riqueza. A sociedade de consumidores decorre, nas palavras de Arendt, “da emancipação da atividade do labor, séculos antes da emancipação dos trabalhadores” (1995,

p.139). Assim como a equivalência entre soberania e liberdade trouxe graves riscos para espaço público,

o espectro de uma verdadeira sociedade de consumo é mais alarmante como ideal de sociedade de hoje que como realidade presente. O ideal não é novo: estava claramente contido na premissa incontestada da economia política clássica de que o objetivo final da *vita activa* é a riqueza crescente, a abundância e a “felicidade da maioria”. E afinal, o que é este ideal de sociedade moderna senão o mais antigo sonho dos necessitados e pobres, que pode ser encantador, enquanto sonho, mas que se transforma em felicidade ilusória quando realizado? (ARENDR, 1995, p.146).

Costa (2004) também identificou um duplo risco da realização do ideal da sociedade contemporânea em se constituir numa sociedade de consumidores à semelhança das reflexões de Arendt. O primeiro risco ele se refere ao fato da ‘sociedade de consumidores’ salientar “nossa condição de organismos físicos naturais” (p.76). O segundo risco, e em consonância com o primeiro, está em tornar igual o que é desigual. Ou seja, como consumidores nos tornamos “razoavelmente iguais, dado que nossas necessidades biológicas são razoavelmente idênticas. Entretanto, se olharmos o consumo como equivalente a poder de compra, não é isso que acontece. Comprar não é uma ação regida por necessidades biológicas, mas um ato econômico com implicações sociais” (p.77). Em face a isso, somos desiguais.

A ‘sociedade dos consumidores’ alcançou sua maior expressão na filosofia utilitarista. Entretanto, ela foi antecedida pelas ideias de Locke e Hobbes da “inserção” do corpo natural como uma justificativa para a produção de riquezas e para a constituição de um Estado que, tanto poderia ter entre seus objetivos promover a felicidade, quanto evitar que o medo e a ira ocupassem o espaço público da convivência entre os homens.

Por fim, um último aspecto no movimento em direção à construção da felicidade da maioria diz respeito à busca de uma medida ou de um cálculo que pudesse expressar os níveis dessa felicidade.

Um dos principais formuladores dessa proposta foi Jeremy Bentham, em *Fragmento de Governo*, de 1776. A felicidade da maioria instaura-se como um princípio para a ação na esfera pública, que aprovaria ou desaprovava as ações de cada pessoa ou dos governos conforme à sua contribuição direta ou indireta para o aumento ou diminuição da felicidade dos indivíduos de um determinado país.

A ação dos homens, orientada até então pela virtude, pela fé religiosa ou pelo prazer máximo, passou radicalmente a se orientar pelo desejo e pelo direito dos homens a “serem felizes”. A equação era simples: *mais satisfação menos dor igual a maior grau de felicidade*.

No livro *A felicidade pública ou Considerações sobre a sorte dos homens nas diferentes épocas da história*¹⁴, de 1772, Marquês de Chastellux, propôs-se a escrever a primeira história da felicidade no mundo. Criou *índices de felicidade*,

como uma primeira tentativa de criar uma sociologia comparada. Admitiu que seus cálculos seriam apenas aproximados, já que uma comparação precisa da “felicidade pública” exigiria o conhecimento de variáveis complexas: níveis de impostos, totais diários e anuais de horas de trabalho gastas para garantir necessidades e confortos básicos; estimativas sobre o tempo de lazer disponível aos trabalhadores; e cálculos sobre as horas que os indivíduos conseguiam trabalhar sem sucumbir ao desespero, para citar apenas algumas. Na ausência de dados tão precisos, Chastellux baseava-se em uma escala menos refinada, tratando a escravidão e a guerra como os maiores empecilhos à felicidade pública, seguidas de perto pela superstição religiosa, que levava, segundo ele argumentava, à auto-renúncia ascética, ao medo desnecessário e ao uso indevido de recursos. Pelo lado mais positivo, ele sustentou que os níveis populacionais e de produtividade agrícola tinham correlação direta com a *félicité publique* (McMAHON, 2006, p.227).

A introdução do cálculo matemático como forma de “medir” o grau de felicidade de uma sociedade ou de uma pessoa está na base dos inúmeros indicadores atuais de bem estar

¹⁴ Tradução livre do título da obra.

social e de felicidade. Embora, atualmente, tais indicadores encontrem sua justificativa na necessidade de parâmetros de orientação para a elaboração de políticas públicas, eles seguem os princípios da utilidade que marcaram o século XVIII.

Foi por meio da combinação da ideia de felicidade, vista como relação entre o prazer e a dor, com o cálculo matemático, que esta se transformou numa finalidade de governo, ampliando a presença da *téchne* enquanto “produção do fazer” na forma de elaboração de políticas na esfera pública, por meio da gestão governamental. A maior felicidade possível para todos tornou-se a finalidade do “bom governo”.

Esses quatro aspectos – (1) enfraquecimento da esfera pública e a supremacia da vida contemplativa sobre o agir dos homens; (2) a questão da liberdade como vontade interior, livre arbítrio, vontade de poder e soberania, (3) a propriedade privada como apropriação e garantia de geração de riqueza crescente juntamente com a emancipação do labor ao espaço público e (4) a introdução do cálculo matemático para medir a “felicidade da maioria” – vistos de uma maneira conjunta ao longo da história Ocidental foram determinantes para a criação do ideal de uma sociedade feliz, sustentada no processo de apropriação, produção de riquezas crescentes e consumo crescente de prazer e felicidade. Estaremos alcançando este ideal da “felicidade da maioria” mediante o avanço incontestável da tecnologia nos processos de produção e da eliminação cada vez maior de operários em substituição às máquinas automatizadas?

A ideia de “felicidade da maioria” parece seguir seu curso em ritmo acelerado desde o final do século XX, e sobretudo no começo do século XXI, considerando todos os processos e os fatos de transformação política, social, econômica e cultural que aconteceram a partir do final dos anos 1970. Estamos realizando plenamente o ideal do *animal laborans* de alijar a dor e encontrar apenas a felicidade no processo vital? E seria esta, efetivamente, a felicidade

total? Seria a ideia de felicidade pública de Hannah Arendt, atualmente, uma impossibilidade, um anacronismo descabido?

No capítulo seguinte nos dedicamos a discutir essas questões a partir da análise dos seguintes eixos que sustentam a ideia de felicidade privada e da maioria na contemporaneidade: a vida como bem supremo, o individualismo, o lugar da Ciência Econômica no debate sobre a felicidade e a busca na construção de indicadores de qualidade de vida, bem estar e de felicidade.

CAPÍTULO 4 – SÉCULO XXI: A CONSUMAÇÃO DA FELICIDADE PRIVADA OU A “FELICIDADE DA MAIORIA”.

“A cada dia que vivo, mais me convenço de que o desperdício da vida está no amor que não damos, nas forças que não usamos, na prudência egoísta que nada arrisca e que, esquivando-se, perdemos também a felicidade”. (Autor Desconhecido).

“Não são ideias mas eventos que mudam o mundo”. (Hannah Arendt)

A Consolidação da vida como bem supremo na era Moderna

Na era Moderna, uma das mais significativas mudanças espirituais foi a “inversão da ordem hierárquica entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*” (ARENDDT, 1995, p.302). A partir dessa inversão, o *homo faber* ocupou, inicialmente, o principal lugar na hierarquia da *vita activa*. E o fez, porque, segundo Arendt, o evento que levou filósofos e pensadores modernos a um novo conhecimento foi a invenção do telescópio: tal instrumento, criado pelas mãos humanas, mudou a concepção física do mundo. O novo conhecimento, portanto, não surge nem do pensamento, nem da observação ou da especulação, mas da atividade humana do fazer e do fabricar:

Só então se percebeu até que ponto a razão e a fé na razão dependiam, não de percepções sensoriais isoladas, cada uma das quais poderia ser ilusória, mas do pressuposto, jamais contestado, de que os sentidos como um todo – reunidos e presididos pelo senso comum, que é o sexto e o mais alto de todos os sentidos – integram o homem à realidade que os rodeia (ARENDDT, 1995, p.287).

No entanto, essa perspectiva não resistiu ao método introspectivo cartesiano.

Frente à dúvida de tudo que o rodeia, inclusive de seus próprios sentidos, a única certeza que restara ao homem era a existência da própria dúvida dentro de si. Sob essa perspectiva, a existência deslocou-se para dentro do homem:

[O] mero funcionamento da consciência, embora não possa de modo algum garantir uma realidade mundana recebida pelos sentidos e pela razão, confirma, categoricamente, a realidade das sensações e do raciocínio, isto é, a realidade dos processos que ocorrem na mente (ARENDDT, 1995, p.293).

Tais processos não se diferenciam dos processos biológicos que acontecem no corpo. Por exemplo, quando algum sinal desses processos se manifesta, é apenas nesse momento que percebemos a existência de uma realidade funcional em relação ao corpo ou a uma parte dele.

De outro lado, quando falamos no processo introspectivo, os objetos, vistos pelo sentido da visão ou por meio do tato, são processados e transformados em “objeto da consciência”, tal como as coisas são lembradas ou imaginadas, constituindo o que Arendt chamou de “dissolução da realidade objetiva em estados de alma subjetivos ou, antes, em processos mentais subjetivos” (1995, p.295). Os processos mentais subjetivos sustentam um dos principais pressupostos do método de introspecção cartesiano: a mente só pode conhecer aquilo que ela mesma produz e retém dentro de si.

Entretanto, o método cartesiano concebe uma mente configurada sob um mesmo modo de raciocínio, isto é, o matemático, em que “todas as relações reais são reduzidas a relações lógicas entre símbolos criados pelo homem. [...] [E]sta substituição permite à ciência moderna cumprir a sua 'tarefa de produzir' os fenômenos e objetos que deseja observar” (ARENDDT, 1995, p.297).

É com base nesse processo matemático que “o mundo da experimentação científica” buscará constituir uma realidade criada pelo homem, amplificando a sua noção de poder de criação e de ação, até ao extremo da pretensão de criar um novo mundo.

A necessidade de criar um novo mundo não foi justificada pela mera utilidade, isto é, pela necessidade de se criar ferramentas e objetos tendo em vista atenuar o sofrimento advindo do labor ou de buscar mais conforto para os homens. A tecnologia moderna teve com real finalidade buscar “conhecimento inútil, inteiramente desprovido de senso prático”

(ARENDDT, 1995, p.302), uma vez que o objetivo da tecnologia era gerar novos processos, para gerar mais processos e assim por diante. Desse modo, foi para alimentar continuamente novos processos e não para responder às necessidades humanas que os processos se firmaram enquanto uma dimensão do *homo faber*, mas de um tipo exclusivo: o cientista.

O cientista enquanto *homo faber* não é capaz de gerar novos conhecimentos a respeito da natureza, por exemplo. Pois, afinal, ele só conhece aquilo que ele mesmo cria, o que não é o caso da natureza e do universo, que são “produtos de um fabricante divino” (ARENDDT, 1995, p.303). Contudo, sobre eles, o homem pode gerar modelos explicativos ou leis gerais de seu funcionamento, com o objetivo de criar instrumentos artificiais que permitam a exploração desses recursos naturais e presentes no universo. A criação do homem passa a ser aquilo que o seu conhecimento gera em termos de modelos, processos e explicações. A produção de objetos para as necessidades se tornam “consequência” dessa criação, em suas aplicações práticas e tecnológicas.

Por meio dos experimentos, a verdade passa a ser fabricada. Isso implica na objetivação da natureza, isto é, em sua transformação, no pensamento, em “coisa”. Nas palavras de Galimberti:

A essa altura, a natureza não é mais a norma a que o saber humano deve adequar-se; antes é o saber humano que é a norma a que a natureza deve responder. Por efeito dessa reviravolta nasce o homem como sujeito da representação e a natureza como objeto representado [...] (2006, p.342).

A representação a que se refere Galimberti diz respeito à antecipação mental das condições, tal como procede o *homo faber* quando pensa o objeto a ser criado, antes de criá-lo. O que se manifesta originariamente não é mais a natureza, tal como acreditavam os antigos, mas “o modelo matemático do homem desvelado pela antecipação mental do *cogito* [...]” (GALIMBERTI, 2006, p.342).

O lugar da verdade, por sua vez, não está na manifestação dos objetos aos sentidos humanos, mas dentro do próprio homem, que se constitui, então, como “sujeito” – por isso a expressão “o homem é a medida de todas as coisas”. Mas o homem como medida das coisas não no sentido dado por Protágoras, de que ele seria a medida da abertura que a manifestação da *physis* permite (GALIMBERTI, 2006, p.344); o homem torna-se o “*métron* no sentido de que mede o projeto no interior do qual deve aparecer a natureza, para ser reconhecida como tal” (p.344).

Desse lugar, isto é, do centro de todas as coisas existentes, por meio do processo ou do modo pelo qual calcula, planeja, programa seus objetivos de controle, mede etc., o homem potencializa tanto a tecnologia como a ciência.

Nas palavras de Arendt, essa nova perspectiva que se abriu para o *homo faber* na era Moderna, de produzir processos e instrumentos, reduziu a motivação humana ao princípio da utilidade. Entretanto, tal princípio, “a própria quintessência de sua concepção de mundo [do *homo faber*], foi declarado inadequado e substituído pelo princípio ‘da maior felicidade do maior número’” (ARENDR, 1995, p.320-321). Essa mudança acabou por invalidar a ideia de que o “homem conhece aquilo que ele mesmo cria”, sendo substituída pelo princípio da felicidade:

Agora, tudo o que ajuda a estimular a produtividade e alivia a dor e o esforço torna-se útil. Em outras palavras, o critério final de avaliação não é de forma alguma a utilidade e o uso, mas a “felicidade”, isto é, a quantidade de dor e prazer experimentada na produção ou no consumo das coisas (ARENDR, 1995, p.322).

O princípio da felicidade de Bentham se torna possível tanto pelo processo de introspecção cartesiano, que mantém o homem afastado do mundo, quanto pela própria consciência cartesiana, que afirma sua existência por meio da dúvida.

O princípio de Bentham parte da premissa básica de que o que existe de comum entre os homens não é o mundo, mas a natureza humana, “que se manifesta na igualdade dos

cálculos e no modo idêntico pelo qual todos os homens são afetados pela dor e pelo prazer” (ARENDT, 1995, p.322). A filosofia “utilitarista” de Bentham, na realidade, sob a premissa da “maior felicidade do maior número” modificou a própria ideia do utilitarismo pela ideia de uma “aritmética moral”, que passou a orientar o sensualismo e o hedonismo modernos, cujo objetivo principal está em promover a vida individual como garantia de sobrevivência da humanidade.

Se o moderno egoísmo fosse, como pretende ser, a implacável busca de prazer (ao qual chama de felicidade), conteria aquilo que, em todos os sistemas verdadeiramente hedonistas, é elemento indispensável à argumentação: uma radical justificativa do suicídio. A ausência deste elemento basta para indicar que, na verdade, estamos lidando com uma filosofia de vida em sua forma mais vulgar e menos crítica. Em última análise, a vida é o critério supremo ao qual tudo o mais se subordina; e os interesses do indivíduo, bem como os interesses da humanidade, são sempre equacionados com a vida individual ou a vida da espécie, como se fosse lógico e natural considerar a vida como o mais alto bem (ARENDT, 1995, p.324-325).

Novamente, a introspecção favorecerá esta mudança do princípio da utilidade para o princípio da felicidade, uma vez que o resultado possível e tangível da autoconsciência é o processo biológico, resultado da interação entre o homem e a natureza e percebida em seus processos corporais a partir da dor e do prazer. Exemplifica Arendt:

A cisão entre sujeito e objeto, inerente à consciência humana e irremediável na contraposição cartesiana do homem como *res cogitans* e um mundo circunvizinho de *res extensae*, desaparece inteiramente no caso de um organismo vivo, cuja própria sobrevivência depende da incorporação e do consumo de substâncias externas (1995, p.325).

Seguindo a reflexão de Arendt sobre o caráter determinante dos eventos a transformar o agir dos homens, perguntamos: que eventos na era Moderna fizeram com o que a vida ou, nas palavras de Arendt, o *animal laborans* emergisse como o mais alto posto da atividade humana?

São três os eventos apontados pela autora: (1) a transformação inicial da física em astrofísica e das ciências naturais em ciência universal; (2) a sobrevivência da filosofia cristã

ao processo de secularização e ao declínio geral da fé cristã na era Moderna, particularmente, no que diz respeito à “sacrossantidade da vida”, cuja perspectiva não diferenciava as atividades do labor, do trabalho e da ação em função das vicissitudes da vida terrena, embora valorizasse o labor exclusivamente em função da necessidade de manter a vida; e (3) a moderna “perda da fé como decorrência inevitável da dúvida cartesiana” (ARENDR,1995, p.333).

A vida tornou-se, portanto, o bem supremo do homem a partir da era Moderna. A vida humana, devido ao secularismo, sem a perspectiva da vida eterna, voltou a tornar-se mortal num mundo cada vez mais instável ou menos permanente:

O homem moderno não ganhou este mundo ao perder o outro, e tampouco, a rigor, ganhou a vida; foi atirado de volta a ela, lançado à interioridade fechada da introspecção, na qual suas mais elevadas experiências eram os processos vazios do cálculo da mente, o jogo da mente consigo mesma (ARENDR, 1995, p.334).

No mundo atual, os homens apenas vivem, isto é, interagem com o metabolismo da natureza. Essa é a indicação mais preciosa da vitória do *animal laborans*. Arendt observa que em termos sociológicos, o homem parece ter entrado no último estágio da sociedade de operários, típica do *homo faber*: os homens tornaram-se detentores de empregos devido ao seu padrão de funcionamento essencialmente automático, tal como o processo vital da espécie, pois ele não produz ou cria coisas úteis, mas é empregado como uma substância necessária ao processo de manutenção da vida, em que

a única decisão ativa exigida do indivíduo [é] a [de] deixar-se levar, por assim dizer [a] abandonar a sua individualidade, as dores e as penas de viver ainda sentidas individualmente, e aquiescer num tipo funcional de conduta entorpecida e “tranquilizadora” (ARENDR, 1995, p.335).

Sob este aspecto, Arendt alerta para um importante risco que cada vez mais vemos se configurar como real: o fato das modernas teorias behavioristas se constituírem nas “melhores conceituações possíveis de certas tendências óbvias da sociedade moderna” (1995, p.335).

Acrescentaríamos às teorias behavioristas ou comportamentais, apontadas por Arendt, o cognitivismo. Galimberti qualifica ambas as psicologias, comportamental e cognitiva, como

“psicologia do conformismo” ou da adaptação (2006, p.760), cuja hegemonia se tornou possível também graças à dominação do mundo pela técnica. Segundo o autor, ao reduzir as próprias dissonâncias cognitivas do homem, o cognitivismo contribui diretamente para a harmonização das dissonâncias “com o ordenamento funcional do mundo”, enquanto o behaviorismo contribuiu na adequação das condutas do homem, “independentemente dos próprios sentimentos e das próprias ideias, que, embora disformes, só são tolerados se confinados no privado e cultivados como traço ‘original’ da própria identidade, desde que não tenham recaídas públicas” (GALIMBERTI, 2006, p.761).

Ainda conforme Galimberti, tais ideias das psicologias da adaptação ou do conformismo transformaram-se em ideais de saúde: “De sua parte, os indivíduos, interiorizando os modelos indicados pelo cognitivismo e pelo comportamentalismo, rejeitam qualquer processo identificativo que resulte não funcional ao aparato técnico” (2006, p.761).

O mesmo ocorre nas demais ciências sociais, que passam a orientar suas teorias pelo paradigma da adaptação, que representaria a tendência óbvia da sociedade. A próxima seção apresenta um exemplo dessa tendência, por meio da análise da ciência econômica.

A Economia como instrumento de consumo da “felicidade da maioria”

A economia, no período clássico dos gregos e mesmo durante o Império Romano, sempre esteve restrita ao domínio da esfera privada, uma vez que era nesse âmbito que os homens cuidavam tanto da produção de objetos como da reprodução da vida.

A privatividade do privado para os gregos, conforme afirma Arendt, significava não apenas cuidar da produção ou da reprodução das condições biológicas, mas, principalmente, de

ser privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação “objetiva” com eles decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida. A

privação da privatividade reside na ausência de outros [...]” (ARENDR, 1995, p.68).

Quando estamos na esfera privada, isto é, quando nos dedicamos a cuidar da saúde, da reprodução biológica da nossa vida, por meio da produção e/ou do consumo, ou, ainda, quando compartilhamos a intimidade dos nossos lares com os nossos familiares e amigos, necessariamente deixamos a “luz do espaço público” e nos recolhemos ao abrigo dos nossos lares. Embora estejamos na presença de “outros”, estes mantêm conosco uma relação de “finalidade”. Com amigos, familiares ou no próprio espaço da produção e consumo, as relações são marcadas pela finalidade, seja a sobrevivência biológica, o lazer, o prazer ou a saúde física e mental.

Tais características da esfera privada, domínio da vida e da administração de recursos e pessoas para a produção e o consumo, ganharam, a partir da era Moderna, a “luz do público”. Isso significa que, o que antes era um espaço sem finalidade, marcado pela livre presença de homens dispostos a constituir comunidades políticas, transformou-se num espaço da sobrevivência, da satisfação das necessidades vitais e, de uma ideia até então inédita na história humana: a sociedade.

A constituição de um espaço social voltado para a dimensão da privatividade da esfera privada aconteceu sob condições bastante específicas: a transformação da propriedade privada como base para geração e acúmulo de riquezas, considerada elemento indispensável para a ampliação da satisfação das necessidades humanas e a constituição de um “ator público” responsável em garantir a segurança dessa sociedade, seja pelas vias jurídicas, contratuais, econômicas ou sociais.

Entretanto, juntamente com essa mudança em termos factuais, outra, em termos do pensamento foi fundamental: o surgimento da ideia de indivíduo aliada, principalmente à nascente economia mercantil.

Segundo Paulani, o surgimento do indivíduo é marcado “pela própria complexidade da nova ordem social que ele protagoniza, sua relação com seu outro que é a sociedade, [sendo] uma relação contraditória, de atração e repulsa, de necessidade e indiferença” (2005, p. 79), pois o indivíduo precisa da sociedade para realizar seus fins particulares, ao mesmo tempo em que precisa manter seu autocentramento ou autointeresse; o indivíduo mantém com essa sociedade um vínculo apenas formal.

Por outro lado, ao mesmo tempo em que vive essa relação conflituosa com a sociedade, o indivíduo vivencia uma dinâmica de exercício de sua liberdade e autonomia na esfera da circulação para consumo de bens e serviços. Ele “compra e vende” livremente; ele negocia a partir dos seus próprios interesses. Essa perspectiva foi decisiva para a constituição da Ciência Econômica, na qual essa liberdade de escolha foi vista como sendo constitutiva da natureza humana.

Adam Smith, considerado um dos fundadores da Ciência Econômica, em seu livro *Teoria dos sentimentos morais*, justifica a constituição de uma sociedade civilizada e comercial ou mercantil a partir da emancipação da mente do indivíduo, particularmente no que diz respeito às ações acompanhadas das causas morais. Ao refletir sobre o caráter do indivíduo em relação ao que afeta a sua própria felicidade e a dos outros, compara, inicialmente, a necessidade de geração e acúmulo de riquezas. Segundo ele, o acúmulo de riquezas se justifica, em primeiro lugar, devido à necessidade de cada homem satisfazer aos “apetites de fome e sede, as sensações agradáveis e desagradáveis de prazer e dor, de fome e frio, etc.”, e que ele apresenta como sendo “a arte [de] conservar e intensificar o que se chama de fortuna externa” (SMITH, 1999, p.205). A melhor forma de realizar tal objetivo será por meio da aprendizagem das lições “preferidas pela voz da própria Natureza, orientando-o[s] quanto ao que deveria escolher e orientar para este propósito” (p.205).

Porém, para que esse homem possa ser respeitado pelos seus pares (seus “iguais”, nas palavras de Smith), ter crédito e gozar de uma posição na sociedade, é importante saber em que grau de posses esse homem necessitará ter para possuir, ao menos, “os objetos dos quais se supõem que dependam principalmente seu conforto e felicidade nesta vida”, isto é, os recursos capazes de assegurar o cuidado com a saúde, a fortuna, a posição e a reputação do indivíduo. (SMITH, 1999, p. 266).

Segundo Rothschild, tanto Adam Smith como Condorcet centram suas análises acerca da sociedade civilizada na ideia de “independência da mente” (ROTHSCHILD, 2003, p. 20). Para Smith, segundo a autora, a sociedade civilizada e comercial seria obra da superação do medo e da superstição existente na mente dos indivíduos:

A grande promessa da sociedade comercial e liberal – do plano liberal de igualdade, liberdade e justiça que fora rejeitado no século XVII na França, segundo Smith – é a de que as mentes dos indivíduos serão menos assustadas e as suas vidas menos assustadoras (ROTHSCHILD, 2003, p.24).

A principal dimensão da liberdade proposta por Smith antecede, portanto, a chamada “escolha racional do indivíduo no mercado”. A ideia de liberdade aproxima-se da visão cartesiana do sujeito que “conhece tudo” por meio das *res cogitans* ou do método introspectivo. Pelo mergulho na mente, o sujeito – ou o indivíduo – é capaz de identificar seus próprios interesses, não dependendo de autoridades externas, apenas de condições formais para a livre negociação de seus interesses com outros atores. Mas como manter-se soberano frente à soberania dos outros?

Tanto a nascente Ciência Econômica como a filosofia dos liberais clássicos, de que Smith é exemplo eloquente, identificaram na privatividade da propriedade uma saída para esta ambiguidade, da existência de um indivíduo soberano que é, ao mesmo tempo, dependente da sociedade para a satisfação de suas necessidades: destruir a esfera pública e a esfera privada, e

também privar os homens do seu lugar no mundo, isto é, do seu lar privado onde podiam se sentir resguardados da “luz” do público, agora dominado pelas leis da Ciência Econômica.

A Ciência Econômica foi, portanto, fundamental para a transformação da esfera privada em espaço de acúmulo de riquezas, sob a necessária proteção governamental para que tal finalidade pudesse ser alcançada. Mas também foi fundamental para a publicização do que antes, na história ocidental, permanecera “oculto” ou no âmbito da intimidade: a parte corporal da existência humana, relativa às necessidades do processo vital do indivíduo e/ou da espécie.

No início da era moderna, depois que o labor “livre” perdeu o seu esconderijo da privacidade do lar, os operários passaram a ser escondidos e segregados da comunidade como criminosos, atrás de altos muros e sob constante supervisão. O fato de que a era moderna emancipou as classes operárias e as mulheres quase no mesmo momento histórico deve, certamente, ser incluído entre as características de uma era que já não acreditava que as funções corporais e os interesses materiais deviam ser escondidos. E é mais sintomático ainda da natureza destes fenômenos que os poucos vestígios remanescentes da estrita privacidade, mesmo em nossa própria civilização, tenham a ver com “necessidades” no sentido original de sermos carentes pelo fato de termos um corpo (ARENDRT,1995, p.83).

Desse modo, corpo e a condição do labor – ou o próprio *animal laborans* – foram elevados à condição de presença quase hegemônica no espaço público e, juntamente com eles, a necessidade. Necessidade compreendida, de um lado, como a produtividade e a consumição das coisas necessárias ao processo vital (concepção derivada da combinação da tecnologia, processos e a ciência, com o labor), e de outro, como constante reposição da consumação da força de trabalho, isto é, a felicidade. Portanto, o arcabouço da felicidade moderna não se localiza nem na esfera privada, nem no espaço público, mas na produção e no consumo de bens. Afirma Arendt:

o ponto de vista social é idêntico à interpretação que nada leva em conta a não ser o processo vital da humanidade; e, dentro de seu sistema de referência, todas as coisas tornam-se objetos de consumo. Numa sociedade completamente “socializada”, cuja única finalidade fosse a sustentação do processo vital – e é este o ideal, infelizmente um tanto utópico, que orienta as teorias de Marx – a distinção entre labor e trabalho desapareceria

completamente; todo trabalho tornar-se ia labor, uma vez que todas as coisas seriam concebidas, não em sua qualidade mundana e objetiva, mas como resultados da força viva do labor, como funções do processo vital” (ARENDR, 1995, p.100).

A Ciência Econômica encontra seu sentido mais objetivo, portanto, na sociedade, e não na relação entre esfera privada e espaço público. Isso ocorre na medida em que a manutenção da distinção entre tais esferas não possibilitaria que ambas se transformassem, efetivamente, em espaços de produtividade com o objetivo de gerar cada vez mais riquezas, alimentando o intenso processo de acumulação e manutenção da própria vida.

Não é por acaso que temos o hábito de relacionar economia e sociedade de consumo e de produtividade. Sob o nome de sociedade, seja ela caracterizada pelo consumo ou pela produção, a economia ganha relevância pública e status de poder político. E a consumação de seus benefícios ou seus produtos é confundida como condição fundamental para a “felicidade da maioria”.

Centrada na perspectiva da atomização do indivíduo na sociedade, ou de sua soberania, e na busca da eficiência econômica que não considera as dinâmicas distributivas sociais (SEN, 1999), a “felicidade da maioria” tornou-se uma política social com dimensões públicas.

A associação entre felicidade e economia, considerando-se felicidade como a consequência do processo de produção-consumo-satisfação, perpassou todas as teorias ou correntes políticas na Ciência Econômica. Para Tavares, “riqueza, consumo, trabalho, progresso [foram] os temas principais da economia política [e] estão associados na mente humana à noção de felicidade (TAVARES, 1991, p.63). Uma filosofia moral dos autores clássicos propunha a liberdade e a felicidade como fundamentos desse projeto de sociedade:

A corrente liberal clássica ia em busca da “felicidade geral” ou do bem comum, o que se conseguiria pela liberdade do mercado e dos contratos, em que os interesses egoístas conduziram, por meio da competição, à harmonia da “mão invisível”, ao equilíbrio da ordem natural ou ao interesse comum do contrato social (TAVARES, 1991, p.63).

A economia política de Marx também buscou esse mesmo projeto de felicidade e liberdade humanas a partir da superação das contradições do modo de produção capitalista. Tais ideais marcaram o debate e o avanço das teorias econômicas até o começo do século XX, em que a Ciência Econômica era reconhecidamente a “ciência da escassez”, isto é, tinha por objetivo administrar os recursos naturais finitos ou, no caso, dos EUA, a própria abundância.

A partir do começo dos anos 1910, principalmente com o advento do taylorismo, a Economia passou a ter como objetivo não mais administrar recursos finitos, mas sim, pessoas, articulando, se é que podemos dizer deste modo, as duas pontas do processo vital: a natureza e a vida humana. Essa foi uma agenda comum aos Estados considerados puramente liberais, de orientação social-democrata ou socialista. Em tal agenda, as questões da liberdade e da felicidade na perspectiva do labor ou do *animal laborans* se colocaram de maneira fundamental para a gestão econômica destes Estados nacionais – e imperiais (cf. TAVARES, 1991).

O maior desafio que a “felicidade da maioria” propõe à agenda da Ciência Econômica se refere à sua mensuração: a medida é fundamental para descobrir até que ponto, efetivamente, a riqueza contribui para o sentimento de felicidade e de bem estar, mas também para a estabilidade da felicidade, à medida que um indivíduo se torna mais rico.

Três prêmios Nobel de Economia, Gary S. Becker, Daniel Kahneman e Alfred Stiglitz, apesar de encontrarem bastante dificuldades em criar um único índice de felicidade, assim como temos o Produto Interno Bruto (PIB) que mede o conjunto dos bens materiais e serviços de um país, apresentaram propostas para a constituição de um índice de felicidade¹⁵.

Stiglitz, a convite do presidente francês Nicolas Sarkozy foi convidado para chefiar um painel com 14 especialistas, incluindo aí outros cinco ganhadores do prêmios Nobel, como

¹⁵ Vale destacar que, dentre os três ganhadores, somente Kahneman não é economista, mas psicólogo, do campo das Psicologias Cognitivas Comportamentais.

Amartya Sen, que tem com objetivo identificar as limitações do PIB enquanto indicador de desempenho econômico e progresso social, além de focar na necessidade da relevância dos indicadores em termos da medida do bem estar social¹⁶. O relatório ficou conhecido pelo nome dos seus três principais autores: STIGLITZ-SEM-FITOUSSI. Dentre o conjunto das recomendações, e no que interessa a essa tese eles propõem:

- mudar a ênfase na mensuração da produção econômica para mensuração do bem estar da população, destacando, neste caso a renda e o consumo, tanto individual, como, principalmente familiar;
- dar mais importância à distribuição de renda, do consumo e da riqueza; e
- considerar o bem estar em sua multidimensionalidade, tais como: educação, saúde, padrões de vida, governança e participação, conexão social e relacionamentos, meio ambiente e insegurança, considerando as dimensões objetivas e subjetivas;

Além dos três prêmios Nobel, o economista inglês Richard Layard, integrante da Câmara dos Lordes, baseando-se nos estudos e orientação de Daniel Kahneman, propôs em seu livro *Felicidade: lições de uma nova ciência*, que a partir dos atuais estudos modernos tanto da Economia, como da Neurociência e da Psicologia Positiva, se constitua o que ele chama de ciência hedônica.

A maturidade científica para se constituir tal ciência, segundo o autor, é dada pelos recentes “avanços científicos [que] mudaram nosso modo de pensar sobre a felicidade” (2008, p.28). Até então, afirma o autor, os cétricos consideravam impossível objetivar a demonstração de felicidade das pessoas, mas, continua o autor “agora sabemos que o que as pessoas dizem

¹⁶ O relatório, em inglês, pode se obtido em http://www.stiglitz-sen-fitoussi.fr/documents/draft_summary.pdf Último acesso em 28/03/2010.

sobre como se sentem corresponde intimamente aos seus níveis reais de atividade em partes diferentes do cérebro, que podem ser mensurados de modos científicos padronizados” (p.28).

Layard questiona-se: “como descobrir o quanto as pessoas são felizes ou infelizes – em geral e de momento a momento?” Ele mesmo responde: “Tanto a psicologia quanto a neurociência estão começando a nos dar ferramentas para obtermos respostas precisas” (p.29).

Um dos seus principais pressupostos para a condição da felicidade é de que a felicidade é um ‘resultado’ natural que explica “a ação e sobrevivência humanas pelo desejo de obter boas sensações” (2008, 43). Neste caso o autor indica a relação com a Economia: “queremos ser felizes e agimos para promover nossa felicidade presente e futura de acordo com as oportunidades que nos são apresentadas” (p. 43). E conclui o autor que a maior felicidade, “assim como o critério adequado para as decisões éticas privadas, é uma diretriz certa para a política pública” (2008, p. 141).

Segundo Gianneti, a felicidade sempre foi um objetivo da Ciência Econômica (2002, p.68). O debate sobre a relação entre felicidade e riqueza existe desde Adam Smith. Porém, se limita aos esforços em analisar a relação entre a percepção que cada indivíduo tem sobre a sua felicidade - aquilo que o economista norte-americano Irving Fisher chama de “renda psíquica” (GIANETTI, 2002, p.69) -, e seu nível de renda. Tal discussão, quer favoreça a perspectiva de uma relação de determinação do nível de riqueza no sentimento da felicidade, ou favoreça a não existência de uma relação direta entre ambas, encontra-se no limite da discussão de como a Ciência Econômica pode prover a sociedade cada vez mais melhores níveis de renda e consumo, considerando: a propriedade privada voltada para o acúmulo de riquezas, a força de trabalho como “motor” da produtividade e o progresso tecnológico e científico a sustentar o desenvolvimento de processos tendo em vista o controle das forças naturais ou a própria vida.

O interesse maior da Ciência Econômica para construir tais indicadores pode ser encontrado, principalmente, no esforço de desvendar a relação entre riqueza e nível de

satisfação, uma vez que pesquisas publicadas nos países ricos ou desenvolvidos têm indicado que o intenso crescimento da renda interna bruta não resultou num maior aumento da felicidade. Tal informação implica em que as pessoas deixaram de consumir, isto é, essa estabilização da felicidade colocaria em risco a sociedade de consumo? Com certeza, não. Então, qual a preocupação dos economistas: seria identificar o que falta para as pessoas serem mais felizes com e em suas vidas?

Indicadores de Qualidade de Vida e de Felicidade: medindo a consumição da felicidade

Ruut Veenhoven, sociólogo holandês, pesquisador e estudioso de indicadores de felicidade, é considerado um dos principais especialistas no assunto e tem empreendido intensos esforços para desenvolver uma medida objetiva e internacionalmente representativa da felicidade humana¹⁷. Em texto escrito em 1998, cujo título provocador é “Qualidade de vida e Felicidade: não são exatamente o mesmo” o autor, ao fazer uma revisão sobre pesquisas empíricas sobre a felicidade, afirma que os achados mostram que esta

depende de diversas cualidades del entorno vital, especialmente de la la riqueza, la libertad y las relaciones personales. Pero no todas las condiciones de vida que consideramos beneficiosas van unidas a la felicidad, como por ejemplo la igualdad de ingresos o el pleno empleo. La investigación empírica muestra también la relación existente entre la “felicidad” y las “acciones”, especialmente con la salud mental y física VEENHOVEN, 2001, p.1).

Sua proposta de construir indicadores de felicidade não se limita à visão da agenda liberal; na proposta de Veenhoven, liberdade, riqueza e os desejos do indivíduo têm máxima importância na elaboração destes indicadores.

Considerando as reflexões de Arendt recuperadas até o momento, a perspectiva de Veenhoven visa a consolidação de uma medida objetiva. Sem contrapor-se a uma opinião

¹⁷ Em entrevista à Revista *Bons Fluidos*, edição 60, maio de 2004. Extraído de << <http://bonsfluidos.abril.com.br/edicoes/0060/canal3c/a.shtml> >>, acesso em 05/10/2009.

“intimista” ou ‘introspectiva’ do indivíduo a respeito de suas sensações acerca da vida ou da felicidade, Veenhoven parece propor uma tentativa de definição sobre quais são os “domínios” da vida capazes de oferecer uma perspectiva estável de felicidade – ainda que isto seja impossível, pois, como diz Arendt, “[d]as coisas tangíveis, as menos duráveis são aquelas necessárias ao próprio processo da vida” (1995, 107).

Importa aqui relembrarmos a relação e, portanto, a diferença que Arendt estabelece entre os “resultados” das atividades humanas, isto é, do labor, do trabalho e da ação:

[os bens de consumo] geram a familiaridade do mundo, seus costumes e hábitos de intercâmbio entre os homens e as coisas, bem como entre homens e homens. O que os bens de consumo são para a vida humana, os objetos de uso são para o mundo do homem. É destes que os bens de consumo derivam o seu caráter de objeto; e a linguagem, que não permite que a atividade do labor produza algo tão sólido e não-verbal como um substantivo, sugere a forte probabilidade de que nem mesmo saberíamos o que uma coisa é se não tivéssemos diante de nós, “o trabalho de nossas mãos”.

Diferentes dos bens de consumo e dos objetos de uso são, finalmente, os “produtos” da ação e do discurso que, juntos, constituem a textura das relações e dos negócios humanos. Por si mesmos, são não apenas destituídos da tangibilidade das outras coisas, mas ainda menos duráveis e mais fúteis que o que produzimos para o consumo. Sua realidade depende inteiramente da pluralidade humana, da presença constante de outros que possam ver e ouvir e, portanto, cuja existência possamos atestar. Agir e falar são ainda manifestações externas da vida humana [...] (ARENDR, 1995, p.106)

Tomando por base as diferenças entre os “bens” que resultam das atividades humanas, aqueles que dizem respeito ao labor ou ao processo vital não devem ser referidos como “bens” imateriais ou intangíveis por se basearem “na subjetividade” do indivíduo ou em sua opinião a cerca da qualidade de sua vida. Ao contrário, são bastante “objetivos” e passíveis de medição, uma vez que a condição para a qualidade da vida está no próprio consumo e no lugar em que o sujeito encontra-se “empregado” no próprio processo vital (padrão de consumo), e no processo social de geração de riquezas (uso da força de trabalho).

Contudo, no caso da “intangibilidade” da atividade do agir, esta se torna, de fato, impossível de ser medida sob o modelo científico atual por sua própria natureza, pois é uma atividade cuja condição para existir deve acontecer no âmbito público, isto é, deve ser

manifestada externamente e testemunhada por outros homens que possam ouvir e falar, não dependendo das reflexões subjetivistas ou introspectivas de um “sujeito”.

Os indicadores de felicidade e de qualidade de vida existentes na atualidade têm buscado cada vez mais aprimorar – leia-se tornar objetivo – a medição dos impactos dos bens de consumo sobre as sensações ou prazeres dos indivíduos, relacionando-os com um nível de satisfação, bem estar ou de felicidade a respeito de suas condições de vida. Uma vez que o governo, a partir da era Moderna, assume cada vez mais a responsabilidade política pela segurança e pela riqueza dos cidadãos, bem como pela garantia da propriedade privada (condição para a criação de mais riquezas e manutenção da própria vida das pessoas), tais indicadores passaram a conferir visibilidade a um novo eixo do debate político, que articula as políticas de desenvolvimento econômico e social, qual seja, o nível de felicidade que as ações de governo propiciam para a maioria da população.

Esse debate começa nos anos 1940, mais precisamente após o final da II Guerra Mundial, em 1946, quando a Organização das Nações (ONU) dá início ao desenvolvimento de uma série de pesquisas para classificação e construção de indicadores de felicidade nacional entre os países membros.

Contudo, foi a partir do começo dos anos 1990 que se verificou um crescente interesse na ampliação e criação de indicadores de felicidade nacional. Um exemplo eloquente é o próprio Brasil.

Em maio de 1997, o Instituto Datafolha publicou uma pesquisa inédita sobre a felicidade dos brasileiros¹⁸. A pesquisa indicou, de maneira geral, que a maioria dos brasileiros (65%) se considerava feliz e que 43% achavam que o Brasil era o país mais feliz do mundo, embora, apenas 23% acreditassem que os brasileiros fossem felizes.

¹⁸ Pesquisa publicada no Caderno Mais!, Folha de São Paulo, 25/05/1997.

O perfil dos brasileiros mais felizes era composto por “homens, brancos, viúvos, seguidores de religiões evangélicas, que têm mais de 60 anos e que recebem mais de 20 salários mínimos por mês” (FSP, 25/05/97, Caderno Mais!, p.4).

Embora a chamada principal da matéria se referisse à dimensão quantitativa dos “brasileiros que se consideram felizes”, para efeitos de nossa análise, o mais importante está na parte da pesquisa dedicada a identificar quais as causas ou justificativas para o nível de felicidade e infelicidade dos brasileiros.

Quando os entrevistados foram questionados sobre o nível de felicidade “com a política no Brasil”, embora a manchete do jornal conferisse destaque à informação de que a “Política traz infelicidade para 37%” (FSP, 25/05/97, Caderno Mais!, p.5), 40% disseram se sentir mais ou menos felizes e 31% declararam-se felizes com a política no Brasil. A importância dada à política parece ser reforçada pelo fato de que o Presidente, o Congresso e os Prefeitos apareceram como instituições que podem influenciar os níveis de felicidade do país para, respectivamente, 34%, 24% e 23% dos entrevistados indicaram que o Presidente, o Congresso e os Prefeitos, respectivamente, são as instituições que podem influenciar no nível de felicidade do país. Essa percepção pública confirma a ideia básica de que as instituições políticas modernas devem, de fato, contribuir diretamente para a felicidade individual das pessoas.

A relação entre as instituições políticas e sua contribuição para o nível de felicidade dos brasileiros não mereceu destaque na reportagem do jornal; essa parte da pesquisa foi intitulada “Vida Pública”, e a coluna na qual os resultados eram apresentados não ocupou mais do que 13 cm da página, espaço muito menor que o concedido a outra parte da pesquisa, na qual os entrevistados eram questionados em relação às personalidades que consideravam mais felizes. A coluna que apresentava as respostas a esta pergunta chamava-se “Personificações”, tinha

como manchete principal a afirmação de que “Xuxa é a mais feliz e a mais infeliz” e ocupou um espaço de 30 cm na página.

O destaque, em termos de espaço físico no jornal, confirma a importância do *animal laborans* na mais alta hierarquia da *vita activa* ao indicar que o sucesso individual – e não a distinção ou o agir político – é a forma mais importante “felicidade da maioria”, independentemente de seus conteúdos ideológicos ou de uma eventual contraposição entre público e privado. De fato, esses exemplos apenas reforçam a percepção negativa que a população tem em relação à política, em favor da valorização do esforço e do mérito individuais, tão característicos da atividade do labor.

Quando perguntados sobre o que seria o ideal de felicidade, num quadro de respostas espontâneas, a pesquisa acusou que 24% dos entrevistados indicavam a boa saúde ou o bem-estar físico. Diante da mesma questão, mas frente a uma lista fechada de opções, a “fé religiosa” passou a figurar como a condição de felicidade ideal para 23% das pessoas entrevistadas¹⁹.

De um modo geral, as respostas espontâneas sobre o ideal de felicidade recaíram, pela ordem, às condições que, na vida atual, são consideradas como fundamentais para uma **vida** digna: ter saúde, ter a família em paz/em harmonia, ter dinheiro/estabilidade financeira, e estar bem consigo próprio/ter tranquilidade. No quadro geral das respostas estimuladas também houve uma forte proximidade entre as respostas, com exceção para o aspecto religioso, conforme destaca a própria matéria do jornal: ter amigos, filhos, realização profissional, casamento, independência econômica, liberdade para novas experiências etc.

O modo como a pesquisa foi apresentada acaba por confundir a mente dos leitores, indicando que a felicidade para os brasileiros depende de cada um, isto é, do planejamento financeiro e de uma carreira de sucesso adequados, dos ganhos financeiros suficientes ao

¹⁹ Na pergunta com resposta espontânea, a fé corresponde à resposta de 7% dos entrevistados.

padrão de consumo desejado, de uma família estruturada em torno da esposa e dos filhos, sustentada em valores como a fé religiosa, uma rede de amigos, a liberdade de escolha, a independência econômica, obnubilando portanto o papel que o Estado brasileiro ocupa como agente efetivo, capaz de criar condições para os estados de felicidade pessoal, assim como a própria política, uma vez que, como mostra a pesquisa, para cerca de um terço dos entrevistados, ela pode contribuir para fazê-los “mais ou menos felizes”.

Dez anos após essa primeira pesquisa, em 2007, portanto, o Instituto Datafolha realizou uma nova pesquisa sobre felicidade, publicada na mesma Folha de São Paulo. A nova edição da pesquisa teve abrangência bastante limitada, merecendo meras duas páginas no caderno “Cotidiano”. As chamadas foram muito semelhantes às da matéria anterior, destacando o fato do brasileiro estar mais feliz, apesar de continuar achando o “vizinho” menos alegre que ele. A diferença fundamental em relação à anterior está no resultado que sugere que “Mulher se iguala ao homem na felicidade” (FSP, Cotidiano, p.C4). Na matéria, nenhuma informação ou questão sobre os temas relativos à vida política, social e pessoal dos brasileiros no que diz respeito à felicidade.

Outra pesquisa realizada recentemente, sobre a qualidade de vida na cidade de São Paulo, embora não tenha como foco a felicidade, trouxe alguns resultados bastante semelhantes às pesquisas sobre a felicidade realizadas pelo Instituto Datafolha.

A pesquisa, intitulada “IRBEM” (Indicadores de Referência de Bem Estar no Município de São Paulo), tem por objetivo mobilizar os atores políticos e a população de São Paulo na elaboração de “um conjunto de indicadores que reúnem também aspectos subjetivos sobre as condições de vida” para “orientar ações de empresas, organizações, governos e toda a sociedade, considerando como foco principal o bem-estar das pessoas”²⁰.

²⁰ Resultados disponíveis em <<<http://www.nossasaopaulo.org.br/portal/node/8083>>>, acesso em 17/03/2010.

De forma inédita, a pesquisa construiu os temas que deveriam fazer parte da pesquisa de opinião por meio de consulta pública à cerca de 36 mil pessoas. Após a sistematização dos resultados da consulta foram indicados 25 temas. Entre os dias 02 a 16 de dezembro de 2009 a pesquisa foi realizada por amostragem na cidade, pelo Instituto Ibope. Conforme o texto da página do Movimento Nossa São Paulo, a pesquisa, “[a]lém dos dados relacionados ao bem-estar, [...] também abordou o índice de confiança da população nas instituições, a satisfação com os serviços públicos e a administração municipal e a percepção sobre a segurança na cidade. – como tem ocorrido anualmente às vésperas do aniversário da cidade”²¹.

Antes de destacar alguns aspectos dos resultados da pesquisa, é importante ressaltar o caráter inovador no processo de construção dos temas, a partir de uma consulta pública. Essa ação, ainda que aqueles que participaram da consulta estivessem na “solidão do seu espaço privado”, tem como um de seus objetivos tornar possível que um dos principais objetivos da pesquisa – mobilizar atores políticos e a população da cidade para discutir a elaboração dos indicadores – seja alcançado, concretizando-se na constituição de espaços públicos de debate e futuras ações sobre a situação da cidade e seus habitantes, para além de agendas eleitorais, partidárias e dos fortes grupos de interesse econômico que dominam a cidade de São Paulo. Não estamos, com essa observação, indicando nenhuma possibilidade de que o processo da pesquisa e da mobilização de pessoas em torno dos resultados consista em uma espécie de “felicidade pública”, apenas chamando a atenção para a inovação proposta pela pesquisa e sua decorrente maior correspondência com as expectativas e representações das pessoas em relação à felicidade.

A pesquisa reúne uma série de temas, todos relacionados com a “qualidade da vida” que se tornou o centro das preocupações de gestores públicos e privados. Os principais temas são: a qualidade do acesso aos serviços essenciais (água, luz, gás encanado); a qualidade dos

²¹ Idem.

principais serviços prestados pelo poder público municipal nas áreas de educação, saúde, cultura, meio ambiente etc.; as relações humanas ou interpessoais no espaço da cidade e no tempo disponível da vida das pessoas; o grau de satisfação com o trabalho e a renda atual; o grau de satisfação tanto com o consumo de uma maneira geral, como com um ‘consumo ambientalmente sustentável ou responsável; a avaliação da apresentação estética da cidade; a qualidade e a satisfação com a mobilidade urbana, o comportamento ético, os valores pessoais e sociais tais como: espírito de grupo das pessoas, respeito ao outro e à vida, a responsabilidade com a cidade; a participação política e, por fim, a relação com a política ou os políticos da cidade, incluindo aí os temas de transparência pública das informações prestadas pela prefeitura e a confiança nos políticos (prefeitos, vereadores, etc.).

Dentre os resultados, o que pretendo destacar para efeitos desse trabalho está na relação apresentada, que sintetiza os dez aspectos relacionados com o maior nível de satisfação (em escala de 1,0 a 10,0):

1. Relação com a família – 8,0
2. Relação com os amigos – 7,7
3. Acesso ao uso da internet – 6,8
4. Campanhas de vacinação – 6,8
5. Relacionamento amoroso – 6,8
6. A prática religiosa pessoal – 6,7
7. A relação com a comunidade – 6,7
8. O grau de coerência entre a vida pessoal e os ensinamentos religiosos – 6,7
9. O trabalho atual – 6,5
10. Perspectiva de futuro / carreira profissional / crescimento – 6,5²².

²² Ibidem.

Não por acaso, os temas melhor avaliados dizem respeito à satisfação da pessoa com as suas práticas relacionais: com a família, com os amigos e com o relacionamento amoroso. Nesse tema, intitulado “Relações Humanas”, chama a atenção o fato de que a relação do entrevistado com a comunidade e o nível de frequência com que pratica ações voluntárias e comunitárias tenha recebido as notas de 6,7 e 5,2 respectivamente. O mesmo acontece quando o entrevistado é perguntado sobre o nível de satisfação com a solidariedade e as responsabilidades compartilhadas: a primeira recebeu nota 4,8, e a segunda, 4,7.

Considerando que a cidade de São Paulo é a mais rica do Brasil e da América Latina, assim como o próprio estado de São Paulo, os resultados não se apresentam de forma alguma “incoerentes”. Ao contrário, o retrato traçado pela pesquisa se aproxima bastante da pesquisa sobre o “perfil nacional da felicidade” dos brasileiros, realizada pelo Instituto Datafolha.

Nesse sentido, acreditamos que o principal desafio do movimento Nossa São Paulo será identificar as ações que precisam ser feitas ou propostas para a população da cidade, no sentido de criar uma dinâmica de caráter público para a discussão dos problemas da cidade. No município, parece haver uma verdadeira ausência de poder, no sentido que lhe atribui Hannah Arendt, não há espaços públicos que efetivamente reúnam os homens em torno de uma comunidade de cidadãos que, neste caso, moram na cidade de São Paulo. Para agravar esta situação, a população não reconhece nas próprias instituições públicas locais a possibilidade destas em fazer suas vidas ‘felizes’, e cada um (a), por sua vez, parece muito pouco predisposto a mobilizar sentimentos comuns, tal como a solidariedade e a responsabilidade coletiva como um caminho para se tornarem mais felizes. Uma das poucas conclusões que podemos tirar da pesquisa, à luz das reflexões de Arendt, é que a cidade de São Paulo nem sequer conseguiu alcançar um patamar mínimo de consenso sobre o que pode fazer mais feliz a vida das pessoas que nela residem,. Por enquanto, a pesquisa revela que a maioria dos entrevistados deseja se mudar da cidade (57%), indicando que as “recompensas”

do ciclo do *animal laborans* (produção-desgaste-consumo) ainda nem sequer alcançaram um nível satisfatório de prazer para compensar a experiência de residir na capital do Estado que durante muito tempo foi tido como “locomotiva econômica do país”.

Para concluir nossa reflexão sobre as relações entre as pesquisas de felicidade e a busca da “felicidade da maioria”, vamos tecer algumas considerações sobre o indicador de Felicidade Interna Bruta (FIB).

Recentemente, a ideia de um indicador de FIB começou a chamar a atenção de boa parte da comunidade internacional, particularmente da ONU, com relação ao avanço que ele poderá trazer para medir a qualidade do desenvolvimento econômico e social no que se refere tanto aos bens materiais como “imateriais”, distanciando-se da sua dimensão econômica ou da visão da “renda psíquica”, conforme a já mencionada perspectiva do economista Irving Fisher.

O FIB é um indicador sistêmico, desenvolvido em 1972 no Butão, país situado no Himalaia, por iniciativa do rei butanês Jigme Syngia Wang-chuck²³.

Desde sua criação, ele passou a receber o apoio do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) que tem investido recursos para disseminar internacionalmente a experiência do projeto do Butão.

A felicidade, para os agentes criadores do FIB, não pode ser deixada exclusivamente a cargo de dispositivos e esforços privados. Se o planejamento governamental e, portanto, as condições macro-econômicas da nação, forem adversos à felicidade, esse planejamento fracassará enquanto uma meta coletiva.

O FIB é composto por nove dimensões:

²³ Extraído de <<<http://felicidadeinternabruta.blogspot.com>>>, acesso em 13/05/2009.

(1) padrão de vida

(b) governança

(c) educação

(d) saúde

(e) meio ambiente

(f) cultura

(g) vitalidade comunitária

(h) uso equilibrado do tempo

(i) bem estar psicológico e espiritual, “que inclui a prevalência de taxas de emoções tanto positivas quanto negativas e analisam a autoestima, sensação de competência, estresse, e atividades espirituais”²⁴

A ONU está desenvolvendo uma série de estudos e experiências-piloto de aplicação do FIB em alguns países como, por exemplo, o Canadá:

“O FIB foi articulado [por meio de] de três conferências que reuniram economistas e cientistas empíricos para identificar os principais determinantes da felicidade. Essa convocação foi assumida pelo Centro dos Estudos do Butão”²⁵.

Atualmente, em termos experimentais temos o seguinte quadro de países envolvidos na discussão e elaboração do FIB: o Butão, que criou uma Comissão do FIB; o Canadá, que tem criado medidas feitas em comunidades; a Tailândia, que estava testando alguns indicadores na avaliação de Impacto na Saúde; a Inglaterra, com uma avaliação de Impacto no bem-estar mental da população e o Brasil, que em fins de 2008 passou a integrar esse seletivo grupo de países para contribuir com a formulação desse indicador. O país, no entanto, ainda não definiu

²⁴ Extraído de <<<http://www.felicidadeinternabruta.org.br>>>, acesso em 17/03/2010.

²⁵ Idem.

sua estratégia, embora tenha sediado, em novembro de 2009, a 5ª Conferência Internacional do FIB, na cidade de Foz do Iguaçu.

Durante a 5ª Conferência foram discutidas e indicadas algumas sugestões de aplicações do índice FIB no Brasil. O texto da Conferência parte da seguinte afirmação:

O FIB no Brasil não é somente um indicador, é um movimento para mudança social, um processo de mobilização social em prol do bem estar coletivo e do desenvolvimento sustentável. Também é um processo de conscientização das lideranças locais para a formação de parcerias entre os principais setores da sociedade: governo, empresas, cidadania e universidades²⁶.

Após a introdução, os autores do texto apontam para o risco do movimento pela implantação do FIB cair na “banalização”. Para evitar isso, sugerem uma “abordagem sistemática e cientificamente válida, que, de fato, tem sido uma das razões pelo crescente interesse no FIB através do mundo”²⁷. Essa abordagem é conhecida como “ciência da hedônica” ou “pesquisa sobre a felicidade”, sendo utilizada para avaliar os níveis de bem-estar em diversas perspectivas. O questionário, que foi “internacionalmente validado [...] independentemente de aspectos como raça, gênero, localidade, cultura, etc.”, pode ser utilizado para a elaboração de um primeiro diagnóstico sobre as “reais necessidades da comunidade como um todo”²⁸.

O diferencial do processo de implementação do FIB reside na forma de envolvimento das pessoas, não só na fase da elaboração do diagnóstico, mas, principalmente, na fase posterior à divulgação dos resultados, momento em que se pretende mobilizar as comunidades envolvidas para discutir os problemas apresentados. Contudo, assim como o IRBEM do Movimento Nossa São Paulo, o FIB abre possibilidades de criação de espaços de debates

²⁶ “Sugestões para a implementação do FIB”. Disponível em <<www.felicidadeinternabruta.org.br>>, acesso em 17/03/2010.

²⁷ Idem.

²⁸ Ibidem, p.2.

acerca das condições de vida da população – o que certamente não significa propor uma discussão que busque construir medidas acerca da felicidade pública.

A proposta do “movimento FIB” se limita aos aspectos mesmos da vida, tenha ela um caráter objetivo ou subjetivo, material ou espiritual. Pelo menos assim o movimento brasileiro criado em torno da implementação do FIB apresenta sua conclusão:

Logo, o Processo FIB é Pensamento Sistêmico colocado na prática: o envolvimento de vários setores da sociedade (setor público, privado, cidadania e universidades), e de diferentes faixas etárias (crianças, jovens e adultos) em ações voltadas para otimizar nove dimensões da vida, em prol do bem estar e da felicidade de todos²⁹.

Não se trata de um índice que se propõe a pensar a felicidade pública; a possibilidade que esse novo índice abre (afirmando-se frente a outros indicadores, como o tradicional Produto Interno Bruto ou o Índice de Desenvolvimento Humano) é a de explorar os motivos pelos quais ao crescente aumento da riqueza nos países desenvolvidos não tem correspondido um aumento do índice de felicidade.

Aproveitando essa possibilidade aberta, o movimento em torno do FIB no Brasil tem buscado levar para o debate internacional a inclusão de valores e sentimentos tais como a compaixão, a alegria e a solidariedade, que não possuem uma relação direta com a produção, o consumo e a geração de mais riquezas por meio de bens e serviços.

Conforme apontamos anteriormente, esse debate já está potencialmente presente nas reflexões de Adam Smith em relação à ambiguidade que passa a caracterizar o indivíduo, que ao mesmo em que é admitido como soberano sobre si mesmo e frente à sociedade, não pode prescindir de depender de outros, para garantir sua própria sobrevivência.

Embora a Ciência Econômica se constitua no principal campo científico em busca da descoberta de medidas (*métron*) de análise e mapeamento das variáveis que influenciam

²⁹ Ibidem, p.7.

diretamente a relação entre felicidade e riqueza, é necessário não perder de vista que tudo isso se dá no contexto inaugurado pela era Moderna, que elevou a vida à condição de Bem Supremo da humanidade, a exemplo do que a Virtude fora para os gregos clássicos.

Portanto, não é apenas a Ciência Econômica que se afirma nesse processo, mas um conjunto de outros campos que têm como prioridade de investigação os processos vitais, incluindo aí tanto a “natureza humana”, como a Natureza, propriamente dita.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Os ombros suportam o mundo”: “[...] Ficaste sozinho, a luz apagou-se,/ mas na sombra teus olhos resplandecem enormes./ És todo certeza, já não sabes sofrer./ E nada esperas de teus amigos. [...] Chegou um tempo em que não adianta morrer./ Chegou um tempo em que a vida é uma ordem./ A vida apenas, sem mistificação” (Drummond).

A reflexão que vimos desenvolvendo ao longo dessa tese, tomando como referência o pensamento de Hannah Arendt sobre a ideia de “felicidade pública”, procurou mostrar não somente os percursos da construção da ideia de felicidade no Ocidente a partir, sobretudo, da era Moderna, mas, principalmente, procurou resgatar – por ocasião das revoluções francesa e americana – um momento em que se abriu a possibilidade de que a felicidade pública, enquanto um “tesouro perdido”, poderia ter sido manifesta novamente.

Tal possibilidade acabou por não se consumir devido à falta de uma tradição política que a tivesse mantido na memória dos homens como “herança” a ser transmitida às gerações futuras.

Conforme indicam as teses de Arendt, a própria falta dessa tradição foi resultado do preconceito da filosofia clássica em relação à política, que aparecia sob a forma da desconfiança da política ou do agir dos homens em comum. Essa é a razão pela qual a autora relaciona felicidade pública e a expressão do poeta René Char, em aforismo em que ele comenta a felicidade ao ver a resistência francesa, particularmente os *hommes de lettres*, agindo em comum para combater a ocupação nazista na França. A expressão que Char utiliza: “tesouro perdido”.

A expressão encontrada por Char é, para Arendt, bastante esclarecedora do que aconteceu e acontecia por ocasião da ocupação nazista, com a esfera pública desde os tempos de Platão e Aristóteles: central em um determinado momento, ela sucessivamente caiu no

esquecimento. E sem memória, isto é, sem registro ou tradição do passado capaz de lembrar os acontecimentos que em algum momento da história do mundo e dos homens trouxeram-na a existência, a felicidade pública acabou por ser “consumida” pelo preconceito moderno em relação à política ou à esfera pública, especialmente devido à instabilidade que marca o agir humano em comum.

A felicidade pública no começo da era Moderna acabou não passando de “vaga lembrança” na mente e nos projetos dos revolucionários e fundadores da Constituição Americana e da República Francesa. Ambas as revoluções marcam o brevíssimo intervalo de tempo em que a felicidade pública esteve “entre o passado e o futuro”.

Durante o desenrolar dessas revoluções, a preocupação dos revolucionários com a libertação da miséria, do medo e da opressão, bem como a satisfação das necessidades por meio da exploração da abundância recursos naturais – agora à disposição do homem, com suas tecnologias e instrumentos – contribuiu para um novo esquecimento: esquecimento do que Arendt chamou de “desejo de participação na esfera pública”:

“Estes dois elementos, o desejo de liberdade caracterizado pela construção de uma estrutura política capaz de garantir a participação dos homens na definição dos destinos da efetiva resolução das questões sociais que impediam homens e mulheres de participarem livremente do destino da *‘polis,’* se sobrepôs aos objetivos de liberdade e felicidade pública de ambas as revoluções [...]” (ARENDDT, 2001, p.25)”

Nesse momento, o preconceito em relação à política não se resumia apenas na desconfiança de que ela tivesse o poder de resolver as questões sociais ou dar estabilidade às nascentes repúblicas. Além desse preconceito, a passagem para a esfera pública dos temas e atividades até então constituintes da esfera privada (que diz respeito à satisfação das necessidades humanas por meio da criação de novos objetos criados pelas “mãos do homem”), a “produção” de um pensamento voltado a “descobrir” aspectos que tornam os homens iguais (nos referimos à ideia de natureza humana), a associação da Natureza com essa

mesma ideia de natureza humana e, finalmente, o método de introspecção cartesiano, foram todos fatores decisivos para que uma das atividades humanas, o *labor*, fosse, aos poucos, ocupando lugar central na esfera pública e política.

A esfera pública foi sendo, desse modo, cada vez mais subsumida nos desejos e necessidades do processo biológico ou vital do homem. E a pluralidade, enquanto uma das principais condições humanas, foi a mais afetada nesse contexto – assim como, conseqüentemente, a Política.

O aprofundamento dos preconceitos contra a Política ou a pluralidade humana tornava-se visível, principalmente, no âmbito das ciências e da religião. Diz Arendt:

A política se baseia no fato da pluralidade humana. Deus criou o homem, mas os homens são um produto humano, terreno, um produto da natureza humana. [...] para todo o pensamento científico – para a biologia e a psicologia, como para a filosofia e a teologia – só existe o homem, da mesma forma como para a zoologia só existem o leão. Só leões se ocupariam de leões (2008, 144).

É tomando o homem exclusivamente em sua dimensão singular que os homens se tornam iguais. Condição de igualdade antipolítica, pois “a política diz respeito à coexistência, e a associação de homens diferentes (ARENDR, 2008, p.145). A organização dos homens se dá a partir de atributos comuns e não de sua suposta igualdade. “Desde o começo, a política organiza os absolutamente diferentes, tendo em vista a *relativa* igualdade e em contraposição a suas *relativas* diferenças (p.147).

Segundo Arendt, a forma que o Ocidente encontrou para escapar da “impossibilidade da política no mito da criação” foi transformar a política em história (2008, p.147). A multiplicidade de homens foi dissolvida na ideia de história mundial e, dentro desta, os homens passaram a ser pensados como espécimes da humanidade.

De fato, para o pensamento Ocidental, há dificuldade em compreender a possibilidade de existência de um espaço em que os homens podem ser realmente livres, sem serem

movidos exclusivamente quer seja pela vontade interior, pela dependência da sua existência material ou por seus interesses. O Ocidente parece não ter compreendido o espaço da liberdade, isto é, a própria Política. O que é ainda pior, pois, no dizer de Arendt: “nós queremos escapar dessa liberdade na ‘necessidade’ da história. Um total absurdo” (ARENDR, 2008, p.147).

Arendt chama essa condição a qual a Política foi alçada na era Moderna de “totalitarismo moderno”, ou, “a condição em que os seres humanos são escravizados a serviço de pretensas “forças históricas” e processos superiores e impessoais (2008, p. 149). As democracias de massas são os melhores exemplos dessa condição dos homens nas sociedades atuais, afirma Arendt, em face à impotência que se espalha de forma espontânea e sem necessidade de terror, como também, de “maneira análoga, auto-alimentada, do [processo] de consumo e esquecimento” [que] cria raízes, ainda que no mundo livre, onde não há terror” (p.150). A política e a economia, ambas em sentido restrito, são os limites desse processo.

Esse “totalitarismo moderno” é alimentado, principalmente, pelo preconceito com a Política ou a esfera pública, indicando uma situação que, inicialmente, aponta para a dificuldade de não sabermos nos conduzir mais politicamente, trazendo como grande perigo o desaparecimento da Política ou da pluralidade humana do mundo.

Segundo Arendt, preconceitos não podem ser confundidos com idiossincrasias, que tem por base a experiência pessoal, cuja evidência se dá à percepção sensorial do indivíduo. Os preconceitos vivem à margem da experiência, pois “nunca podem fornecer tal evidência, mesmo para quem a eles está sujeito” (ARENDR, 2008, p.152). Seu maior perigo, assim como sua maior força, está no fato de ocultarem, dentro de si, algo acontecido no passado.

Considerando que o preconceito evita que o indivíduo se abra à atividade de julgar e confrontar “reflexivamente cada aspecto da realidade”, ele possibilita que as ideologias e as visões de mundo cumpram o papel de fazer com que possamos evitar vivermos determinadas

experiências, acabando por “proteger-nos de toda experiência por meio da provisão ostensiva de toda a realidade” (ARENDR, 2008, p.155). Isso abre enorme espaço para o preconceito, que reforça e sustenta sistemas políticos e econômicos que contribuem para o desaparecimento da esfera pública – ou da Política ou, ainda, do próprio Mundo.

Embora o preconceito se manifeste contra a Política, a crise do mundo moderno não aponta para o mundo como o seu principal responsável, e sim para o homem. Tal fato é indicado pelos meios acadêmicos, segundo Arendt. Para a autora,

“hoje em dia, é absolutamente evidente [o] fato de que as disciplinas históricas que tratam da história do mundo e do que nela aconteceu foram dissolvidas primeiro nas ciências sociais e depois na psicologia. Isto é uma indicação inequívoca de que o estudo de um mundo historicamente construído segundo hipotéticas camadas cronológicas foi abandonado em favor do estudo dos modos de comportamento social, primeiro, e individual, depois” (ARENDR, 2008, p.157)

Tais estudos excluem, intencionalmente, o homem como

“autor de eventos demonstráveis no mundo, e o rebaixa à condição de criatura que meramente se comporta de diferentes maneiras em diferentes situações, que pode ser objeto de experimentos e que, é de se esperar, pode ser posto sob controle” (ARENDR, 2008, p.158).

Embora critique a posição dos meios acadêmicos de sua época, que colocam “a natureza do homem” como principal objeto de preocupação das ciências, para Hannah Arendt, tanto o homem quanto o mundo estão em perigo no mundo atual:

“qualquer resposta que coloque o homem no centro das preocupações atuais e sugira que ele deva mudar para que a situação melhore é profundamente apolítica. Pois no centro da Política jaz a preocupação com o mundo, não com o homem – com um mundo, na verdade, constituído dessa ou daquela maneira, sem o qual aqueles que são ao mesmo tempo preocupados e políticos não achariam que a vida é digna de ser vivida” (ARENDR, 2008, p.158).

As sociedades contemporâneas efetivamente têm investido grande parte de seus recursos, sejam eles financeiros, vitais, científicos e tecnológicos, econômicos ou políticos, na solução de problemas centrados no “homem”.

Nessa perspectiva, os problemas do mundo atual – inclusive no que se refere à própria sobrevivência do planeta – estão no egoísmo do homem, em seu individualismo, sua violência etc.. As diversas respostas a este problema principal, qual seja, o homem, somadas ao preconceito com a esfera pública e aos sistemas ideológicos que nos atravessam cotidianamente (como a busca da felicidade, ou a criação do *Homo Felix*) constituem a forma mais acabada da vitória do *animal laborans* sobre as demais atividades humanas, como o trabalho e a ação.

O *Homo Felix* é composto por uma dimensão ideológica, preocupada em garantir (ou vender?) a possibilidade da “felicidade ilimitada” para todos – o que analisamos ao longo dessa tese como a “felicidade da maioria” –, por meio do circuito produção-consumação-consumição das energias vitais em seu eterno automatismo. Mas o *Homo Felix* também se constitui na quintessência da política moderna, em particular no que diz respeito à questão: *quem é o homem?*

O caminho que as sociedades ocidentais contemporâneas têm trilhado conduz ou acaba por expandir o deserto, isto é, por reforçar a ausência-de-mundo e a destruição de tudo que há *entre nós* – vale lembrar, segundo Arendt, a esfera pública é aquilo que nos inter-essa, aquilo que nos relaciona, que consiste em mundo comum a uma pluralidade de homens (1995). Porém, não se trata de um deserto que está dentro de nós, como nos fez pensar a introspecção cartesiana e, atualmente, grande parte dos sistemas psicológicos. Segundo Arendt

a moderna psicologia é a psicologia do deserto: quando perdemos a faculdade de julgar – sofrer e condenar – começamos a achar que há algo errado conosco por não conseguirmos viver sob as condições da vida no deserto (2008, p.266).

Para enfrentar essa dificuldade as psicologias e, em particular, as psicologias cognitivas e comportamentais

nos ajuda[m] a nos “adaptarmos” a essas condições, tirando a nossa única esperança, a saber: que nós, que não somos do deserto, embora vivamos nele, podemos transformá-lo num mundo humano (ARENDR, 2008, p. 266).

Arendt defende sua posição crítica em relação à psicologia, pois ela acredita que é pelo fato de sofrermos nessas condições do deserto, isto é, sem mundo, que ainda nos percebemos humanos – não devido ao sofrimento, mas pela consciência do grave de perigo de, um dia, nos “tornarmos verdadeiros habitantes do deserto e nele passarmos a nos sentir em casa” (ARENDR, 2008, p.266).

As fórmulas atuais de felicidade, desde a “felicidade artificial”³⁰ por meio do consumo de pílulas e medicamentos psicotrópicos, passando pelas psicoterapias breves, a disseminação da auto-ajuda, o hiperconsumo e a busca de medidas para a “felicidade da maioria”, são graves e perigosos indicadores do quanto as nossas sociedades estão se tornando habitantes desse deserto e esquecendo o Mundo.

Em sua análise, Arendt vai mais longe: os movimentos totalitários que, metaforicamente, ela compara com as “tempestades do deserto”, estão sendo, também, bem ajustados a essas condições, pois é da ausência da esfera pública que eles “nascem e crescem”. A combinação entre os movimentos totalitários nesse deserto e as psicologias da adaptação, coloca em risco imediato duas faculdades humanas que Arendt identifica como essenciais para trilhar o paciente caminho de transformação desse deserto:

as faculdades conjugadas da paixão e da ação. Só quem é capaz de padecer a paixão de viver sob as condições do deserto pode reunir em si mesmo a coragem que está na base da ação, a coragem de se tornar um ser ativo (2008, p.267).

³⁰ A expressão aqui utilizada foi extraída do título do livro de Dworkin, R. *Artificial happiness* (2007), em que o autor narra como a felicidade foi se tornando um problema artificial para o sistema de saúde norte-americano. Esse problema envolveu a fabricação não só dos conhecidos medicamentos psicotrópicos, geradores da ‘felicidade’, como o Prozac, mas também, todo o modismo da medicina alternativa e os excessivos cuidados com o ‘corpo’.

O enfrentamento é difícil, pois, como “herdeiros” do hedonismo e do utilitarismo modernos, não queremos sofrer – e os movimentos totalitários e as psicologias adaptativas modernas nos prometem exatamente isto: “a felicidade do deserto”, ou, em outros termos, “a maior felicidade para o maior número”.

A felicidade ligada ao processo vital aparece como oásis, nas palavras de Arendt, nesse deserto: “Os oásis são esferas da vida que existem independentemente, ao menos, em larga medida, das condições políticas. [...] Sem a incolumidade desses oásis não conseguiríamos respirar” (ARENDR, 2008, p.267)³¹.

A felicidade pública, a busca do *sensus communis* ou o *amor mundi* não constituem um caminho a indicar a saída desse deserto, com ou sem oásis. Na realidade, trata-se de um dos mais fundamentais aspectos da condição humana que reúne não apenas a atividade do agir, mas a condição da pluralidade, da singularidade e da mundanidade dos homens.

A possibilidade de encontrar na “felicidade pública” um caminho para enfrentarmos o deserto do *Homo Felix* passa por reencontrar o “tesouro perdido” das revoluções que inauguraram a era Moderna, em sua busca de liberdade e de felicidade pública. A pavimentação desse caminho talvez seja o da rememoração que, neste caso, deve ocorrer exclusivamente no âmbito da pluralidade e da Política.

À Psicologia Social Contemporânea caberá, sobretudo, criar as condições teóricas e metodológicas para estudar não ‘o homem’, entendido aqui enquanto um representante da espécie *homo sapiens*, e nem tampouco a humanidade, enquanto o superlativo deste ‘homem’, mas os homens em sua condição existencial da pluralidade.

É necessário que voltemos a pesquisar os espaços públicos em que os homens se reúnem para formar suas comunidades políticas, ainda que para tratar de assuntos relacionados à vida biológica. Uma pista para isso, no caso brasileiro, é buscar compreender e

³¹ Arendt cita como exemplos desses oásis o isolamento do artista, a solidão do filósofo ou a relação.

conhecer os eventos que fortaleceram, no interior dos movimentos sociais que se constituíram durante os anos 70, 80 e 90, a preocupação com as políticas públicas promotoras da ‘felicidade da maioria’.

Uma segunda perspectiva de reflexão para a Psicologia Social é criar um campo de pesquisa em torno das políticas promotoras da “felicidade para a maioria”, particularmente aquelas que prometem a ‘felicidade no deserto’, como nomeia Arendt. Não se trata de nos perdermos em críticas que pouco iluminam a compreensão e os motivos que nos levaram a nos adaptarmos à ‘ausência-do-mundo’. É necessário compreender como os homens estão vivendo esta ausência, sobretudo sem um *sensus communis* a cerca da própria realidade. No caso da Psicologia Social é fundamental identificar os sentimentos públicos necessários, na atualidade, a ‘lembrar’ aos homens uma dimensão quase esquecida e que fundamenta a nossa humanidade: o agir em comum com outros pelo simples fatos de gostarmos e desejarmos estar com outros constituindo espaços de poder e não de força ou de violência.

Finalmente, para concluir essas considerações finais, remetemos a uma consideração de Hannah Arendt que indica, a nosso ver, um primeiro passo para a Psicologia Social repensar o seu lugar frente à felicidade do deserto com ou sem ‘oásis’:

Mas da condição de não-mundo que veio à luz na era moderna – que não deve ser confundida com a condição cristã de *outro-mundo* – proveio a pergunta de Leibniz, Schelling e Heidegger: por que existe alguma coisa em vez de nada? E das condições específicas de nosso mundo contemporâneo, que nos ameaça não apenas com o nada, mas também com o ninguém, talvez surja a pergunta: por que existe alguém em vez de ninguém? Estas perguntas podem parecer niilistas, mas não são. Ao contrário, são perguntas anti-niilistas feitas numa situação objetiva de niilismo em que o nada e o ninguém ameaçam destruir o mundo (2008a, p.269; escrito na Primavera de 1955).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO, S. *Diálogo sobre a felicidade*. Lisboa: Edições 70. s/d.
- AGUIAR, O.A. [et al.] (orgs.). *Origens do totalitarismo: 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza (CE): Secretaria de Cultura e Desporto, 2001.
- ARENDT, H. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo. Ensaios*. São Paulo: Cia das Letras. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.
- _____. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: Difel, 2008a.
- _____. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- _____. *Sobre a revolução*. Lisboa: Relógio D'Água, 2001.
- _____. *Eichmann em Jerusalém.: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- _____. *Crises da República*, 2ª ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1999a.
- _____. *A condição humana*, 7ª ed.. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. *De La historia a La acción*. Ediciones Paidós. ICE de La Universidad Autônoma de Barcelona, 1995a.
- _____. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2ª ed., 1993.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. Lisboa: Ed. Relógio D'Água, 1991.
- _____. *Entre o passado e o futuro*, 2ª ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, 3ª ed. Brasília: Ed. UnB, 1999.
- BAUMAN, Z. *A arte da vida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- BODEI, R. & PIZZOLATO, L.F. *A política e a felicidade*. Bauru (SP): Ed. Universidade do Sagrado Coração, 2000.

- BOSCH, P. Van den. *A filosofia e a felicidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- CHÂTELET, M. *Discurso sobre a Felicidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- CHAVES, J. C. *A liberdade e a felicidade do indivíduo na racionalidade do trabalho no capitalismo tardio: a (im)possibilidade administrada*. Tese (Doutorado em Psicologia Social), Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.
- COMTE-SPONVILLE, A. *A felicidade, desesperadamente*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CORREIA, A. (coord). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- COSTA, J.F. (2004). Perspectivas da Juventude na sociedade de mercado. In: Novaes, R e Vannuchi, P. orgs. *Juventude e sociedade: trabalho, educação, cultura e participação*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.
- DELUMEAU, J. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. Lisboa: Terramar, 1997.
- DEMO, P. *Dialética da felicidade: felicidade possível*. Vol. III. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- DWORKIN, R.W. *Felicidade artificial: o lado negro da nova classe feliz*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2007.
- EPICURO. *Antologia de textos*. Coleção Os Pensadores, 1ªed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Carta sobre a Felicidade (a Meneceu)*, 2ª reimpressão. São Paulo: Ed. UNESP, s/d.
- ESPINOSA, B. *Coleção Os Pensadores*, 5ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- GALIMBERTI, U. *Psiche e techne: o homem da idade da técnica*. São Paulo: Paulus, 2006.
- GIANNETTI, E. *Felicidade*. São Paulo: Cia. Das Letras. 2002.

- GRAZIANO, L.D. *A felicidade revisitada: um estudo sobre bem estar subjetivo na visão da psicologia positiva*. Tese (Doutorado em Psicologia), Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- LAURENT, E. 2008. A felicidade na cultura e a cultura da felicidade. In: Fuentes, M.J.S. [et al] orgs. *Felicidade e Sintoma: ensaios para uma psicanálise do século XXI*. Rio de Janeiro: EBP. Salvador: Corrupio. 2008. p.31-46.
- LAYARD, R. *Felicidade: lições de uma nova ciência*. Rio de Janeiro: BestSeller, 2008.
- LÉVINAS, E. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2009.
- LIPOVETSKY, G. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- _____. *A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Barueri, SP: Manole, 2005.
- MACIEL, S.M. *Ética e felicidade: um estudo do Filebo de Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- McMAHON, D.M. *Felicidade: uma história*. São Paulo: Globo, 2006.
- MARIAS, J. *A felicidade humana*. São Paulo: Duas Cidades, 1989.
- MASLOW, A. H. *Introdução à psicologia do ser*. Rio de Janeiro: Livraria Eldorado Tijuca Ltda., s/d.
- PETERS, F.E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*, 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.
- PNUD. Desenvolvimento Humano e IDH. Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. O que é o IDH. Disponível em <<http://www.pnud.org.br/idh/>>. Acesso em 28/09/2009.
- ROGERS, C. R. *Tornar-se pessoa*, 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- RUSSEL, B. *A conquista da felicidade*. 7ª Ed. Lisboa: Guimarães Editora, 1991.

- SALECL, R. *Sobre a felicidade: ansiedade e consumo na era do hipercapitalismo*. São Paulo: Alameda, 2005.
- SAWAIA, B. (1999) O sofrimento éticopolítico como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão. In: SAWAIA, B. (org.) *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Petrópolis (RJ): Vozes. P.97-118.
- SELIGMAN, M.E.P. *Felicidade autêntica: usando a nova psicologia positiva para a realização permanente*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.
- SEN, A. *Sobre ética e economia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SILVA, A.M. *Corpo, ciência e mercado: reflexões acerca da gestão de um novo arquétipo da felicidade*. Campinas (SP): Editores Associados; Florianópolis (SC): Editora da UFSC, 2001.
- SILVA, S. L. da. *A ética das virtudes em Aristóteles*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Programa de Pós Graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Rio Grande do Sul, 2008.
- SCHOPENHAEUR. *A arte de ser feliz: exposta em 50 máximas*, 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- TAVARES, M. C. Economia e felicidade. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, nº 30, p. 63-75, jul. 1991.
- TEIXEIRA, A. (org.) 2008. O dever de ser feliz. In: Fuentes, M.J.S. [et al] orgs. *Felicidade e Sintoma: ensaios para uma psicanálise do século XXI*. Rio de Janeiro: EBP. Salvador: Corrupio. 2008. p.47-56
- VEENHOVEN, R. “Calidad de vida y felicidad: no es exactamente lo mismo”. Disponível em <<fun-humanismo-ciencia.es/felicidad>>, acesso em 20/03/2009, 33p.