

Em busca da felicidade: uma narrativa

Luís Mendes

Universidade da Beira Interior

E-mail: luisffmendes@gmail.com

Resumo

Em primeiro lugar, o nosso propósito, neste artigo, é mostrar que a ideia de que a felicidade constitui o fim último da vida humana corresponde a uma narrativa, isto é, a uma compreensão possível que admite alternativas. Em segundo lugar, pretendemos confrontar a narrativa da felicidade com uma alternativa ao seu núcleo duro. Assim, colocamos a hipótese de que a pior coisa que pode acontecer a um sujeito é viver feliz toda a vida. Para analisar esta hipótese estudaremos o episódio dos lotófagos, na *Odisseia*, de Homero, e o *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley.

Keywords: *Admirável Mundo Novo*; comedores de lótus; felicidade; narrativa.

Abstract

Firstly, our purpose in this article is to show that the idea that happiness constitutes the ultimate end of human life corresponds to a narrative, that is, to a possible understanding which admits alternatives. Secondly, we will confront the narrative of happiness with an alternative to its hard core. Thus, we hypothesize that the worst thing that can happen to a human is to live happily all his life. With this hypothesis in mind, we will study the episode of the lotus-eaters, in Homer's *Odyssey*, and the Aldous Huxley's *Brave New World*.

Keywords: *Brave New World*; happiness; lotus-eaters; narrative.

Data de submissão: 2017-12-11. Data de aprovação: 2018-07-19.

O autor beneficia de uma Bolsa de Investigação (SFRH/BD/133923/2017) no âmbito do POCH – Programa Operacional Capital Humano, participado pelo Fundo Social Europeu e por fundos nacionais do MCTES através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia.”

A *Revista Estudos em Comunicação* é financiada por Fundos FEDER através do Programa Operacional Factores de Competitividade – COMPETE e por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projeto *Comunicação, Filosofia e Humanidades (LabCom.IFP) UID/CCI/00661/2013*.



Introdução

NESTE artigo, o nosso propósito é, em primeiro lugar, mostrar que a narrativa da felicidade admite alternativas. Em segundo lugar, pretendemos confrontar a narrativa da felicidade com uma alternativa ao seu núcleo duro.

Nesse sentido, começaremos por analisar em que consiste a narrativa da felicidade. Veremos que esta inclui uma pretensão de *auto-evidência*. De seguida, mostraremos que, apesar dessa pretensão, há alternativas. Portanto, trata-se de uma compreensão possível que de modo nenhum pode ser considerada auto-evidente. A seguir identificaremos alguns indícios de que vivemos numa época dominada pela narrativa da felicidade. Assim, embora a narrativa da felicidade corresponda a uma visão-da-vida possível, há indícios de que vivemos num tempo dominado por ela e pela sua pretensão de ser *auto-evidente*.

Finalmente, confrontamos a narrativa da felicidade com uma alternativa ao seu núcleo duro. Neste sentido, colocamos a hipótese de que *a pior coisa que pode acontecer a um sujeito é viver feliz toda a vida*. Analisaremos esta hipótese a partir do episódio dos comedores de lótus, na *Odisseia*, de Homero, e do *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley. Com esta análise sugerimos que a narrativa da felicidade não parece descrever adequadamente o ponto de vista humano. Deste modo, já não estamos apenas a dizer que a narrativa da felicidade é uma possibilidade entre outras, pois sugerimos que não está ajustada ao ponto de vista humano.

A nossa abordagem será filosófica: mesmo a utilização de autores e dados provenientes de outras áreas do saber terá em vista a análise filosófica. O nosso método será essencialmente formal. Assim, não nos interessa investigar que outras instâncias poderiam substituir a felicidade no modo como vemos a vida. Em vez disso, procuramos identificar as determinações formais da narrativa da felicidade. Por exemplo, veremos que corresponde a uma *visão-da-vida* segundo a qual a existência humana tem um *fim último*.¹ Ora, a noção de *fim último* tem um significado. Ao conceber-se um *fim último*, isso tem implicações específicas. Procuraremos ver quais. Depois, mostraremos que essas determinações formais da narrativa da felicidade (ser uma *visão-da-vida*, postular um fim último, etc.) admitem alternativas. Daremos exemplos concretos, para esclarecer o que está em causa, convocando pensadores cujas propostas desafiam as pretensões da narrativa da felicidade.

1. O termo *fim* pode facilmente ser entendido como morte, sendo esta “entendida como o termo de uma vida” (Reimão, 2010, p. 108). Contudo, neste artigo, a expressão *fim último* designa o “sentido último e radical da existência”. O termo *fim* traduz o grego *télos* (de onde derivou *Teleologia*: o estudo dos fins), e significa *preenchimento*, *completude*, mas também *fito*, *escopo*, *alvo*. Aquilo que se visa, a que se faz mira. No entanto, pode acontecer que um sujeito ou um povo tenha uma *visão-da-vida* segundo a qual o *alvo* visado na vida é o seu *termo*. Parece ser esse o caso dos Zuruahá, para os quais “death is the scope of existence”: “[i]t is seen as a form of human existence, such that only through death is it possible to attain true existence” (Feitosa, Garrafa, Cornelli, Tardivo & Carvalho, 2010, p. 856). Para este povo, a existência humana só faz *sentido* através do suicídio (Kroemer, 1994, p. 78). Evidentemente, o suicídio é a sua principal causa de morte (Feitosa *et al.*, 2010, p. 856).

1. A narrativa da felicidade

Antes de mais, por *narrativa* da felicidade entendemos uma certa visão-da-vida, *uma determinada concepção da existência humana*. Em segundo lugar, trata-se de uma visão-da-vida *definida pela ideia de que a felicidade é o fim último* do humano.

A origem desta visão-da-vida é difícil de estabelecer. Para McMahon (2006), historiador da felicidade, esta sempre esteve presente na História. Aparentemente, já pode ser encontrada em Platão (428/427-348/347 a.C.) (Fidalgo, 2016). Segundo Cornford (1932/2001), já está presente em Sócrates (470-399 a.C.). No entanto, provavelmente porque foi o primeiro a sistematizar esta visão-da-vida, é Aristóteles (384/383-322 a.C.) que, habitualmente, é citado (*e.g.* King & Napa, 1998, p. 157; Bueno, 2005, p. 33; Colebrook, 2008, p. 82; Dias, 2017, p. 11; Santos, 2012, pp. 136-139; Thomson, 1953, p. 73; Kringelbach & Berridge, 2010).

Ora, segundo Aristóteles (2004), “escolhemos sempre a felicidade por causa dela mesma, e nunca em vista de outro fim para além dela” (pp. 27-28, 1097a15-b22). A felicidade é a *medida* de todo o valor. Os demais fins são escolhidos, em última instância, “em vista da própria felicidade” (p. 28, 1097b1-5). A felicidade é “o fim último de todas as acções possíveis” (p. 28, 1097b20-25). Aquilo que queremos de modo absoluto é a felicidade “porque supomos que, uma vez obtida, seremos felizes” (p. 28, 1097b5).² Nesse sentido, a felicidade é o bem “absolutamente completo”, “auto-suficiente” e, por isso, “torna a vida numa escolha possível, não precisando de mais nenhum acrescento”. É, simultaneamente, “o fim supremo” e o “bem completo”, “de entre todas as coisas boas, a favorita”, “o melhor de tudo” e que uma vez obtida, se basta a si própria (pp. 27-29, 1097a15-b25). Como sublinha Caeiro (2002), a felicidade é compreendida como o fim que visamos em todas as acções, “o sentido que dá completude a todas as situações pelas quais passamos ao longo da existência” (p. 363).

O termo grego usado por Aristóteles é *eudaimonia*. Assim, por vezes, usa-se o termo *eudemonismo* para designar a narrativa da felicidade. Em grego, *eudaimon* significa, literalmente, génio bom ou favorável por oposição ao *cacodaimon*, um espírito mau ou génio maligno. O sentido original de *eudaimonia* é duplo: por um lado, denota (boa) sorte, (boa) ventura, fortuna, *feliz* acaso; por outro, significa aquilo (seja o que for) a que se aspira na vida (Fidalgo, 2016). Portanto, desde a sua origem, a felicidade tem um significado absolutamente *formal*, que tanto pode referir-se a bens materiais como a qualquer outro bem (*e.g.*, honra).

Desta forma, é possível estabelecer uma tradição, pelo menos desde Aristóteles, para a qual a felicidade é o fim último do humano: Epicuro (341 a.C.-270 a.C.); Séneca (4 a.C.-65); Santo Agostinho (354-430); Hobbes (1588-1679); Descartes (1596-1650); Pascal (1623-1662); Locke (1632-1704); Leibniz (1646-1716); Diderot (1713-1784); Bentham (1748-1832); Mill (1806-1873); Marías (1914-2005); Comte-Sponville (1952-).

Passaremos, então, à identificação da estrutura da narrativa da felicidade. Como se disse, o que está em causa é uma compreensão total da vida: “[h]uman happiness, [...], is tied inextricably to narrative, to a sense of one’s life as a whole” (Colebrook, 2008, p. 82). Kierkegaard (1843/2017), ao analisar a noção de *visão-da-vida*, explica que corresponde a um modo “como [o sujeito] se há-de instalar na vida”, indicando-lhe o que há a fazer nela (p. 278). Ao utilizarmos o termo

2. Deve notar-se a redundância: queremos a felicidade *porque queremos ser felizes*.

narrativa pretendemos sublinhar, por um lado, esta noção de que a vida humana precisa de estar enquadrada por uma compreensão total, a qual precisa de estar orientada por um *princípio unificador*. Este princípio é uma instância de sentido. Se esta instância é a ideia de felicidade, então está presente a narrativa da felicidade: uma compreensão total da vida presidida pela ideia de felicidade. Por outro lado, com o termo *narrativa* pretendemos realçar que esse princípio unificador pode variar (Kierkegaard, 1843/2017; Fichte, 1798/2005). Ou seja, o papel desempenhado pela ideia de felicidade nesta narrativa poderia ser desempenhado por outras ideias (não interessa ver quais).

Portanto, o que está em causa é que a categorização de algo como favorável ou desfavorável, como comédia ou tragédia, depende do *regime de sentido* que se tem adoptado, e depende de modo especial da *categoria* que o preside, pois se esta muda, muda a compreensão que se tem. Por exemplo, o significado de ser ou ficar paralisado, se é uma tragédia ou não, varia consoante a visão-da-vida que se tem (Kierkegaard, 1847/2009, p. 112; 1843/1990, p. 260; 1980, p. 79-80). A destruição do mundo não é, em si mesma, mais ou menos preferível do que uma arranhadela no dedo, pois para que uma seja preferível à outra é preciso ter um critério (Hume, 1888/2001, p. 483). Se o critério é preservar a própria vida, então uma arranhadela no dedo é preferível ao fim do mundo. Ora, para a narrativa da felicidade a última instância de medida é a felicidade. Tudo é pesado tendo a felicidade como padrão de medida. De acordo com esta perspectiva, a existência humana não corresponde a um mero acontecer indiferente, pois encontra sempre em si mesma um critério ínsito que pesa a importância daquilo que vem ao seu encontro. O modo como nos vemos a nós próprios, a vida e o mundo depende dessa instância última de sentido que enforma o próprio ponto de vista humano: valorizamos a saúde porque “é importante para nos sentirmos felizes” (Almeida & Murcho, 2014, p. 48). Ou seja: as pessoas, os objectos e os acontecimentos têm sentido e valor para nós, precisamente, enquanto são, efectiva ou potencialmente, portadores da nossa felicidade (Mill, 1861/2003, p. 186).³

Assim, é neste sentido que utilizamos a noção de narrativa: 1) cada narrativa configura uma possibilidade de interpretação da existência humana e 2) pode haver diferentes configurações de sentido (diferentes narrativas). Contudo, a narrativa da felicidade interpreta-se a si mesma como se não fosse uma narrativa possível entre outras, mas sim uma descrição da natureza humana tal como ela é. Para a narrativa da felicidade há uma *teleologia* imanente ao humano. O humano não se limita a ser uma tensão de prolongamento do tempo de vida: “our horror of annihilation” não é mais do que “the effect of our general love of happiness” (Hume, 1783/2008, p. 37). Segundo a narrativa da felicidade, o humano quer por natureza ser feliz e não pode deixar de o querer (Epicuro, 2008; Séneca, 2008; Santo Agostinho, 2000; Descartes, 1838; Pascal, 1670/1913; Hobbes, 1650/1983; Locke, 1690/1995; Hume, 1742/1964; Diderot, 1753/2012; Leibniz, 1765/1993; Mill, 1861/2003; Marías, 1987; Comte-Sponville, 2000). Era isso que Aristóteles (2004) afirmava ao sublinhar que “o fim não poderá nunca ser objecto de deliberação, apenas o são os meios em vista da sua obtenção” (pp. 66-67). Somos movidos sempre por um sentido que nos orienta, e esse sentido último é a felicidade (Caeiro, 2002, pp. 324-330).⁴ É certo que Aristóteles argumenta em

3. Cf. Lear, 2000, p. 222: “Aristotle, following Socrates and Plato, wants to argue that the value of our values is that they lead to and constitute a happy life.”

4. Não estamos a afirmar que o humano é assim, mas sim que a narrativa da felicidade o considera assim.

abstracto (sobre os fins em geral), mas dado que a felicidade é um fim, também não deliberamos sobre a felicidade. Aliás, em rigor, o raciocínio só se aplica, de facto, à felicidade.⁵ Podemos deliberar sobre tudo, menos sobre se queremos ser felizes. Isto significa que a felicidade é uma “estrutura teleológica” *a priori* da qual depende a “possibilidade de estarmos movidos por determinados motivos” (Caeiro, 2002, p. 330). Quer dizer, a nossa vida “está a ser supervisionada por isso” (Caeiro, 2002, p. 329). O acontecimento humano tem a forma de um projecto de felicidade, e corresponde sempre ao desenvolvimento desse projecto (Caeiro, 2002, pp. 330, 337).

Neste sentido, a narrativa da felicidade concebe o humano como estando estruturalmente condicionado pelo fim: *o humano já nasce com um programa integrado que o determina a viver para ser feliz*. Assim, para Santo Agostinho (2001), “todos os homens desejam a vida feliz” e ninguém quer “senão chegar à felicidade” (p. 193). Segundo Descartes (1838) “il n’y a personne qui ne désire se rendre heureux” (p. 649). Pascal (1670/1913) é categórico ao dizer que “[t]ous les hommes recherchent d’être heureux. [...] C’est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu’à ceux qui vont se pendre” (p. 111, Laf.148/Br.425). O próprio Hume (1742/1964), um dos maiores representantes do Cepticismo, pensa que os homens vivem para satisfazer o desejo de serem felizes (cf. Albieri, 1994). E Marías (1987) insiste que *tudo o que os homens fazem, fazem-no com o objectivo de aumentar a sua felicidade* (p. 17).

Para evitar equívocos, devemos notar que esta pretensão da narrativa da felicidade não a compromete, necessariamente, com o Determinismo. O Determinismo sustenta que todas as acções humanas estão determinadas à partida: não poderiam ter sido diferentes (Almeida & Murcho, 2014, pp. 279-281). Ora, a narrativa da felicidade *não* afirma que as acções humanas estão determinadas, mas apenas que o fim último delas está determinado – o que não é o mesmo. O próprio Aristóteles admite a liberdade de escolher as acções, os meios e os próprios fins intermédios e subsidiários. Não escolhemos o fim último, mas isso não impede que o conteúdo da nossa vida dependa das nossas decisões. Portanto, estava muito longe de aceitar o Determinismo. Ou seja: pode-se adoptar a narrativa da felicidade e ser-se determinista, como Hume (1888/2001); mas também se pode não ser determinista, como Aristóteles, ou Santo Agostinho (2001).⁶

Resta ver um aspecto decisivo para se compreender a amplitude da narrativa da felicidade: a multiplicidade de formas que pode assumir (Feldman, 2012). Já em Aristóteles a felicidade pode assumir muitas formas.⁷ Hume (1742/1964) pensa que é possível agrupar os homens por tipos

5. Segundo Aristóteles, cada acção tem sempre algum fim que, por sua vez, serve para outro fim. Há uma cadeia de fins, e a felicidade é o último. Assim, o dinheiro é um fim. Mas, numa perspectiva mais alargada, o dinheiro é apenas um meio para outros fins. Enquanto meio é objecto de deliberação (poderia optar por outro). Já a felicidade, sendo o fim último, não pode ser objecto de deliberação.

6. Na verdade, há deterministas, como é o caso de Hume, que defendem que o ser humano é livre: são *compatibilistas* (justamente, porque *compatibilizam* determinismo e liberdade). Um caso interessante de Compatibilismo é o dos estóicos (Epicteto, 2010, Séneca, etc.), os quais combinam um “implacável determinismo teleológico” com a noção de que os homens *estão determinados* “a serem livres por força da natureza” (Matos, 2013). Assim, para propor uma alternativa à narrativa da felicidade não basta afirmar a liberdade humana e rejeitar o Determinismo, pois o que está em causa é saber se as acções (sejam elas determinadas ou não) estão conformadas pelo desejo geral de ser feliz. Posso ser livre e desejar ser feliz.

7. Para uns a felicidade “é uma coisa, para outros outra – muitas vezes até para o mesmo [homem] podem ser coisas diferentes” (Aristóteles, 2004, p. 22, 1095a14-25; cf. Haybron, 2003). Aristóteles identifica três formas globais: a) há aqueles que julgam que a felicidade “é o prazer”, b) há aqueles que julgam ser a “acção política”, e c) aqueles que julgam

consoante a forma como concebem a felicidade (cf. Albieri, 1994). A nós importa-nos sublinhar que a narrativa da felicidade não se reduz à visão-da-vida em função do prazer (Haybron, 2008). Para os epicuristas (*e.g.* Epicuro) e os utilitaristas (*e.g.* Mill) é o prazer, mas para Aristóteles e os estóicos (*e.g.* Séneca) é a virtude.

Portanto, a narrativa da felicidade pode assumir formas bastante distantes do senso-comum. Mas, formalmente, há uma divisão de fundo que importa agora registar. A narrativa da felicidade pode dividir-se em duas formas gerais (cf. Ferry, 2016/2017, pp. 47-49): 1) uma segundo a qual a felicidade é possível; e 2) outra para a qual a felicidade *não* é possível. Ambas aceitam que “é um truísmo” que todos nós procuramos a felicidade. Mas, o tipo 2) rejeita que ela possa ser alcançada (pelo menos, de modo a ser capaz de compensar a infelicidade). Trata-se de um ponto de vista bastante antigo já registado por Plutarco (1928, p. 177). Um exemplo actual é David Benatar (2006). Segundo ele, a infelicidade ultrapassa largamente a felicidade na vida das pessoas, pelo que seria melhor nunca ter nascido. Deve frisar-se que Benatar recorre a vários estudos empíricos para suportar esta convicção. Consequentemente, argumenta que “not only is there no duty to procreate but there is a (moral) duty not to procreate” (p. 14). Ora, o decisivo, para os nossos propósitos, é apenas fazer notar que negar que a felicidade seja alcançável *não* implica negar a narrativa da felicidade. Pelo contrário, também há versões da narrativa da felicidade que sustentam isso mesmo.

As versões do tipo 1) são as mais comuns. As ciências da felicidade, nomeadamente a Psicologia Positiva, têm desempenhado um papel não despidendo neste âmbito. A Psicologia Positiva⁸ tem procurado centrar-se nos aspectos positivos da experiência humana como instrumentos ao serviço da promoção da saúde e da felicidade (Seligman & Csikszentmihalyi, 2000; Fredrickson, 2002; Csikszentmihalyi, 2003; Ogier-Price, 2007; Baetz, 2010; Camalione & Boccalandro, 2017). A bibliografia na área é imensa e a investigação muito variada. Por exemplo, vários estudos são consistentes com a noção de que a felicidade contribui para melhorar a saúde (Argyle, 2007; Veenhoven, 2008). Alguns sugerem, no entanto, que níveis altos de felicidade podem prejudicar a saúde ou indicar a presença de patologias (Mangot, 2014; Mauss, Tamir, Anderson & Savino, 2011; Schooler, Ariely & Loewenstein, 2003). Afinal, “the explicit pursuit of happiness can be disruptive” (Schooler, Ariely & Loewenstein, 2003). Para Luc Ferry (2016/2017), estes dados revelam que o ideal de felicidade pode transformar-se num “ideal destruidor” (p. 71). Mas também há estudos que sugerem que a felicidade simplesmente não tem impacto na saúde (Liu *et al.*, 2016).

A Psicologia Positiva procura também perceber até que ponto o sujeito pode intervir na sua própria felicidade (“try to make yourself feel as happy as possible”); no entanto, alguns estudos indicam que esta estratégia “may cause decreased happiness” (Mauss *et al.*, 2011). De facto, há

ser a “actividade contemplativa” (p. 23, 1095b14-22). Note-se, porém, que esta variação subjectiva na representação da felicidade não tem de significar que a felicidade seja diferente de indivíduo para indivíduo. Por exemplo, Ng (2011) considera que “happiness itself is the same universally” e que as diferenças (quer subjectivas, quer sociais), não são relevantes.

8. Esta ciência da felicidade pode ser descrita como “the study of positive aspects of human experience” (Csikszentmihalyi, 2003, p. 113), ou, mais concretamente: “a science of positive subjective experience, positive individual traits, and positive institutions” (Seligman & Csikszentmihalyi, 2000, p. 5).

estudos que sugerem que “valuing happiness can impair happiness, just when happiness seems most attainable” (Mauss *et al.*, 2011; cf. Mangot, 2014). Valorizar mais a felicidade pode andar associado a uma maior propensão para a depressão (Mauss *et al.*, 2011, Mangot, 2014). Na verdade, alguns estudos indiciam que níveis elevados de felicidade “lead to negative consequences for individuals’ happiness” (Mauss *et al.*, 2011). O que significa que a felicidade tem (ou, pode ter) um efeito negativo de *bumerangue* (Mangot, 2014). Ou seja, paradoxalmente, a felicidade pode levar à infelicidade (Oishi, Diener, & Lucas, 2007, Mauss *et al.*, 2011, Mangot, 2014; cf. Ferry, 2016/2017).

Note-se, no entanto, que estas “descobertas” não têm um significado *teleológico* imediato, pois ainda que *valorizar a felicidade possa prejudicar a felicidade*, isso não significa, só por si, que a felicidade não seja aquilo que as pessoas desejam. Significa, sim, que, se queremos ser felizes, o melhor é não pensar muito nisso (Mill, 1873/1960; Mauss *et al.*, 2011; Schooler, Ariely & Loewenstein, 2003). Não há, portanto, nenhuma incompatibilidade com a narrativa da felicidade.

2. Possibilidades formais alternativas

Como referem Schooler, Ariely & Loewenstein (2003), o pensamento ocidental (“western thought”) assume como *evidente* que a procura da felicidade é a fonte primária da motivação humana. Ou seja, a narrativa da felicidade toma por *auto-evidente* que a felicidade é o fim e a motivação de todas as nossas acções, *como se não houvesse uma tese aqui*, como se a felicidade fosse *analiticamente* a medida do homem: “[i]f the meaning of life lies in the common goal of human beings, then there seems no doubt about what this is. What everyone strives for is happiness” (Eagleton, 2007). Apresenta-se a felicidade “dogmaticamente como um objectivo a atingir por todo o ser humano” (Ferry, 2016/2017, p. 71). Como diz Comte-Sponville (2000): a resposta é tão *evidente* que a pergunta quase *não mereceria ser feita*. Afinal, “o cérebro humano parece fisiologicamente concebido para experienciar felicidade” (Santos, 2015, p. 133).

Ao tomar-se por *auto-evidente*, a narrativa da felicidade considera que “não é necessário acrescentar o *porquê*” (Aristóteles, 2004, p. 22, 1095b7). Sendo a felicidade “um princípio fundamental”, não carece de mais justificações (Aristóteles, 2004, p. 22, 1095b7). Supostamente, sabemos sempre a caminho da felicidade, em busca dela, mesmo que *não saibamos responder porquê* (Caeiro, 2002, p. 330). A própria estrutura da existência humana (o modo como nos encontramos a nós mesmos em trânsito) “traz sempre consigo a compreensão de que não pode ser de outra maneira” (p. 330). Nos termos de Mill (1861/2003), “[q]uestions of ultimate ends are not amenable to direct proof. Whatever can be proved to be good, must be so by being shown to be a means to something admitted to be good without proof” (p. 184). Como explicam King & Napa (1998), “[t]he whole point of living happily ever after is living *happily* ever after” (p. 157). Portanto, segundo esta narrativa, o *humano é assim*, “as if I did not had anything to do with the establishment of happiness as a good thing” (Fidalgo, 2016, p. 59).

Naturalmente, este ponto de vista é polémico. Como diz Warnock em introdução ao *Utilitarismo*, Mill (1861/2003) não está a tentar *provar* (pois isso é, segundo ele, impossível e desnecessário) que a felicidade é aquilo que as pessoas desejam, mas sim a dizer que as pessoas *sabem o que desejam* “without waiting for proof”, e aquilo que desejam “is happiness” (p. 13). Nas

palavras de Santo Agostinho (2001): “sabemos com toda a confiança e afirmamos sem qualquer hesitação que queremos ser felizes” (p. 193). Trata-se, portanto, de um argumento antropológico:⁹ o homem deseja “naturalmente” uma *vida feliz* (cf. Santos, 2012, p. 132). No entanto, a objecção que aqui se impõe é evidente: visto que se trata de uma pretensão *descritiva*, parece carecer de suporte empírico, o qual não é efectivamente fornecido, excepto *presumindo* aquilo que está em questão (Moore, 1903/1922). Que há uma pretensão descritiva na narrativa da felicidade é evidente, desde logo, em Aristóteles (2004): “[t]anto a maioria como os mais sofisticados dizem ser a felicidade [o mais extremo dos bens]”, apenas “estão em desacordo” quanto ao “que possa ser a felicidade” (p. 22, 1095a14-25). Contudo, parece pressupor justamente aquilo que deveria demonstrar.

Ora, não nos interessa aqui investigar se a narrativa da felicidade corresponde, empiricamente, à perspectiva que todos temos. Procuramos, sim, mostrar que, embora a narrativa da felicidade se tome por *auto-evidente*, há alternativas. Ou seja, quer ela esteja correcta, quer não, não pode ser considerada auto-evidente.

Antes de mais, a narrativa da felicidade inclui pretensões que não são exclusivas da narrativa da felicidade, pois não implicam a ideia de felicidade. 1) Pretende que o homem precisa “de uma representação global da sua existência”, hipótese que implica “pelo menos que cada homem deseje uma visão coerente de si” (Sève, 1993/1996, p. 100). Pretende-se assim que “o homem tem uma necessidade ética que é a de considerar a sua existência de um ponto de vista global” (Sève, 1993/1996, p. 103; cf. Kierkegaard, 1843/1990, Ferro, 2015). 2) Pretende que é preciso um “eixo” ou um “cume dessa estrutura complexa” que confira à vida subjectiva “uma unidade” (Sève, 1993/1996, pp.101-105; cf. Kierkegaard, 1843/1990, p. 260, Ferro, 2015, p. 75). 3) A essas pretensões junta-se o requisito de “efectividade”, i.e., de “correspondência entre as acções e os princípios de vida que estruturam a representação de si” (Sève, 1993/1996, p. 105; cf. Kierkegaard, 1843/1990, Ferro, 2015).

Portanto, uma alternativa formal à narrativa da felicidade consistiria em negar pelo menos uma destas pretensões. Talvez o homem não tenha qualquer precisão de coerência na sua vida. Talvez a narrativa da nossa vida possa constituir-se apenas de fragmentos avulsos, como sugere o início do *Ou/Ou*, de Kierkegaard (1843/2013, pp. 41-79), intitulado *Diapsalmata*. Ou, como diz Ferro (2015, pp. 88-89), pode muito bem acontecer que precisemos de ter sempre uma medida para a vida, mas que nos dêmos muito bem com a variação, sem precisarmos de ter sempre a mesma: “variamos de referências e o mínimo que se pode dizer disso é que tal coisa torna a vida mais fácil”. Talvez cada um de nós viva umas vezes para cumprir o dever, outras para ser feliz, e outras ainda sem qualquer finalidade. Tudo isso à mistura e sem unidade.

Outra alternativa formal à narrativa da felicidade é admitir os três requisitos anteriores, mas negar que exista alguma instância capaz de os satisfazer.¹⁰ Esta possibilidade sugere-a também

9. Referimo-nos aqui ao âmbito da antropologia filosófica, e não ao da antropologia empírica. Veja-se Walton (2002): “[t]he truth with which we are dealing is too *foundational*”, “an understanding of the most basic pursuit of humanity”, “[w]hat we are seeking is an understanding of what man truly desires” (p. 43-44). A felicidade é “man’s most powerful desire”.

10. Não se deve confundir esta possibilidade com a versão da narrativa da felicidade que considera a felicidade impossível.

Kierkegaard, nos já mencionados *Diapsalmata*. E parece ser isso que acontece no chamado *tédio profundo* (Ferro, 2008); não no tédio dos momentos mortos, mas no tédio enquanto visão-da-vida, no qual todas as possibilidades se tornam neutras e “absolutamente inertes” (p. 241). *Não se trata aqui de uma metáfora*. Seguindo as indicações de Kierkegaard, decisivas para aquilo a que se viria a chamar *absurdo* no Existencialismo (Camus, 1942), no tédio profundo tudo é igual: tanto faz um sujeito rir ou chorar das misérias do mundo, casar-se ou não se casar, enforcar-se ou não se enforcar (Kierkegaard, 1843/2013, pp. 73-74). Pode haver beleza e felicidade na vida, contudo, isso não altera nada: “[a] prova que melhor demonstra a miserável condição da existência é aquela que se retira da consideração da sua magnificência” (Kierkegaard, 1843/2013, p. 59). *O tédio não nega que possa haver felicidade na vida*. Nega, isso sim, que tal tenha algum significado decisivo. A própria felicidade é engolida pelo vórtice de tudo ser insignificante (Kierkegaard, 1843/2013, pp. 75-76): “[n]o fundo de tudo está, portanto, o nada” (Ferro, 2008, p. 251). Assim, o que está em causa parece ser um fenómeno mais grave do que o absurdo de Camus, pois este ainda pode dizer “[i]l faut imaginer Sisyphe heureux” (p. 166). Mas no tédio kierkegaardiano também isso seria absolutamente insignificante.

Vejamos agora as alternativas formais específicas da narrativa da felicidade. Esta pretende, como se disse, ser uma descrição antropológica, ou seja, pretende que o humano está *naturalmente* inclinado para a felicidade (e.g. Platão, 1979; Aristóteles, 2004; Epicuro, 2008; Séneca, 2008; Santo Agostinho, 2000; Descartes, 1838; Pascal, 1670/1913; Hobbes, 1650/1983; Locke, 1690/1995; Diderot, 1753/2012; Leibniz, 1765/1993; Bentham, 1789; Mill, 1861/2003; Marías, 1987; Haybron, 2003; Wilkinson, 2007). De facto, esta pretensão não implica o Determinismo. No entanto, implica uma concepção limitada da liberdade humana, pois postula que não somos livres para escolher *indiferentemente* as várias alternativas com que de cada vez nos deparamos.¹¹ Supostamente, a nossa natureza está marcada por uma não-indiferença constitutiva que a faz pender para a felicidade: “the pursuit of happiness is for humans a powerful impulse” (Cellucci, 2017, p. 15). Ora, Ockham (1967) opõe-se à ideia de que a liberdade humana padeça de qualquer limitação. Assim, para ele, o humano não está naturalmente inclinado para um fim último (nem a felicidade, nem qualquer outro): “*utrum voluntas contingenter et libere fruatur fine ultimo*” (p. 486). Segundo Ockham, o sujeito humano tanto pode escolher a felicidade, como a sua própria infelicidade. Historicamente, chamou-se a esta noção *liberdade de indiferença* (*liberum arbitrium indifferentiae*). Esta noção de liberdade é radical, porque absoluta. Aparentemente, esta posição é semelhante à existencialista, nomeadamente, de Sartre (1946). Sartre analisa o problema dos fins no capítulo dedicado à liberdade, em *O Ser e o Nada* (1943/2001) e, de facto, parece concordar com Ockham. Dado que Sartre rejeita que a existência humana seja definida por uma natureza *a priori*, nenhum fim prévio pode limitar a liberdade humana: “[a] realidade humana não poderia receber seus fins, [...], nem de fora nem de uma pretensa «natureza» humana” (p. 548). Assim, Sartre é favorável à ideia de que o humano é livre para escolher a identidade que bem entender (Ferry, 2016/2017, p. 69).

11. Santo Agostinho (2001), por exemplo, é peremptório a defender o livre-arbítrio do ser humano. No entanto, rejeita qualquer *liberdade de indiferença*: *cada um não pode senão querer a felicidade* (p. 193).

No entanto, a noção de liberdade enquanto *liberum arbitrium indifferentiae* conduz a um problema: se a admitirmos, não se consegue explicar como é possível a decisão.¹² Ou seja, ficar-se-ia sem critério. Nesta posição, se houver decisão – e não se percebe como seria possível havê-la – esta parece ser arbitrária: se não se possuir absolutamente nenhum critério previamente dado (que é a posição de Ockham), não se consegue distinguir *arbitrio* de *arbitrário*, pois uma *escolha* sem critério corresponde à definição própria de *arbitrário*. Assim, a noção de liberdade enquanto *liberum arbitrium indifferentiae* representa uma alternativa radical à narrativa da felicidade: a rejeição absoluta da noção de que o humano está naturalmente inclinado para um fim último.

Outra alternativa à narrativa da felicidade seria admitir um fim último, mas defender também que o sujeito humano está dotado da possibilidade de se *desvincular* dele. É esta a possibilidade que, segundo Barbosa (2012), Duns Escoto admite. Ou seja, Escoto admite que “a inclinação para a felicidade não está em poder do Humano”, pois “[t]rata-se de algo *inerente* à natureza humana, enquanto natureza que é” (Barbosa, 2012, p. 32). Mas considera que o humano tem a possibilidade de se desvincular dela para visar outra coisa. Assim, o sujeito humano teria ao “seu alcance *todas* as possibilidades”, incluindo a contrária à felicidade (p. 62). Escoto não nega a existência de um fim último, nem que este seja a felicidade, mas afirma que “a existência do fim último não implica a *necessidade* de agir em vista dele” (p. 115). Na verdade, os homens não estão sempre a pensar no fim último e, em última instância, têm a faculdade de se desvincularem dele. Assim, segundo Escoto, o humano está dotado da capacidade de *autodeterminação*. Esta noção de *liberdade*, mais moderada do que a de Ockham, permite estabelecer um contraste entre a vontade enquanto *apetite natural* e a vontade enquanto *poder que desencadeia livremente os seus actos*. E este contraste é decisivo, pois, para Escoto, o humano age autenticamente enquanto humano apenas quando visa a desvinculação ao condicionamento pelo apetite natural – em todas as outras circunstâncias comporta-se como uma besta, ainda que como uma besta racional.

Deve-se lembrar que aqui não se põe o problema do Determinismo, pois a vinculação a um fim (neste caso, à felicidade) não impede que o sujeito seja livre de escolher os meios de o alcançar (pode-se rejeitar o Determinismo e manter a tese da vinculação, como faz Santo Agostinho). O problema que se coloca com a noção de liberdade como *autodeterminação* é, precisamente, o oposto: o de saber como é que a vontade se pode *determinar* a si mesma, a partir de si mesma. De facto, a liberdade como autodeterminação supõe, não só a faculdade de escolher, mas também a noção de *força de vontade*. Neste sentido, Escoto defende que a vontade humana *não precisa de ser movida para se mover*, pois é capaz de se pôr a si mesma em movimento (Barbosa, 2012, pp. 65-66). Mas, para Nietzsche (1886/1998), esta noção de liberdade é comparável ao desejo “de se puxar a si mesmo pelos cabelos, com uma temeridade que ultrapassa a do barão de Munchhausen” (pp. 34-35).

Vejamos, agora, um último aspecto: a identificação do *fim* com o *bem*. De facto, a narrativa da felicidade vê a felicidade como *fim último e bem supremo*. Quer dizer, a narrativa da felicidade não se limita a produzir descrições da natureza humana ou a observar padrões de comportamento, como faz, por exemplo, Freud (1930/2008): “o que as pessoas dão a ver através do seu com-

12. Evidentemente, para Ockham, esta observação não representa nenhuma objecção, visto que, para ele, se a liberdade fosse explicável, não seria liberdade (a explicação reduziria a escolha a um conjunto de determinações).

portamento como sendo o sentido e o intuito das suas vidas, aquilo que pedem da vida, aquilo a que aspiram” é serem e permanecerem felizes (p. 24). A narrativa da felicidade ultrapassa as pretensões descritivas e apresenta uma medida para as acções humanas a partir dessas (alegadas) descrições (Bruckner, 2011). Ou seja, de enunciados descritivos deriva enunciados normativos. Esta falácia foi denunciada por Moore (1903/1922) e ficou conhecida como *falácia naturalista*. Esta consiste em derivar *normas* a partir de *factos* (ou daquilo que se considera ser *facto*). Este ponto é importante: uma coisa é afirmar que todos os homens desejam ser felizes, ou que o comportamento observável dos homens é explicável pelo desejo de serem felizes. Outra coisa é afirmar que o critério para decidir as nossas acções é a felicidade (cf. Filho, 2009, p. 187; Bruckner, 2011). Mas a narrativa da felicidade sustenta, precisamente, que a felicidade é o critério de medida: não há outras condições que devam ser satisfeitas pelas nossas acções independentemente de serem meios adequados à aquisição da felicidade. Citando Almeida & Murcho (2014): nesta perspectiva “o critério da acção correcta é a promoção da felicidade” (pp. 56-59).¹³

Para evitar equívocos deve ter-se presente que isto não tem de significar, necessariamente, que a felicidade seja entendida como *felicidade individual*. Há, de facto, narrativas da felicidade para as quais é a felicidade do próprio sujeito que é transformada em medida. Um exemplo deste tipo de narrativas é o *Egoísmo Ético*, como é o caso de Rand (1964): “*the achievement of his own happiness is man’s highest moral purpose*” (p. 23). Mas também há narrativas da felicidade em que a medida é a felicidade global, como acontece no Utilitarismo, por exemplo, de Mill (1861/2003): “actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness” (p. 186).

Ora, a posição de Kant (1785/1997) corresponde à alternativa clássica a esta pretensão da narrativa da felicidade. Segundo Kant, o dever é, precisamente, “a condição formal de todos os fins” (Kant, 1793/2015, p. 13). Este aspecto constitui, provavelmente, o maior contributo de Kant para a ética em geral (Santos, 2012, p. 249). A tese de Kant (1785/1997, 1793/2015) é a de que há condições que devem ser satisfeitas pelos meios, independentemente de serem meios adequados a um determinado fim, e essas condições constituem, justamente, o dever. Isto significa que Kant distingue a noção de dever da busca pela felicidade. Quer a felicidade seja, quer não, o fim do humano, a acção do sujeito está – ou, deve estar – condicionada por restrições deontológicas. E, de facto, a ética deontológica de Kant (1793/2015) admite que a felicidade é, para nós, segundo a nossa natureza, o fim que “incondicionalmente desejamos” (p. 52). Mas, segundo ele, isso não significa que se deva procurar a felicidade incondicionalmente. Ou seja: é certo que os homens querem ser felizes, mas não vale tudo. Justamente porque a felicidade já é “o fim último” que cada um de nós “tem em virtude da sua natureza”, seria absurdo afirmar que se deve querer a felicidade

13. Neste sentido, o senso-comum afirma que *o importante é ser feliz* (Baggini, 2005, p. 89). De facto, pelo menos em relação aos Estados Unidos da América, King & Napa (1998) sugerem que as pessoas consideram a felicidade mais importante do que a moral. A ideia é que “todos os modos de vida quaisquer que sejam” são aceitáveis desde que o sujeito que os vive seja feliz: “um direito de ser feliz sendo si mesmo” (Ferry, 2016/2017, pp. 39-40). No entanto, como refere Baggini, a maioria não aceitaria, de facto, que “todos os modos de vida” se equivalem, contanto se seja feliz. Por exemplo, embora afirmem “I don’t mind what my children end up doing, just as long as they’re happy”, na verdade, não aprovariam que os seus filhos se tornassem qualquer coisa, traficantes de droga ou *serial killers*, desde que fossem felizes. Por isso, segundo Baggini, esta é uma das mentiras mais comuns “in western civilization”.

como fim (p. 14). Afinal, isso já é o que queremos por natureza. O que precisamos de saber é *o que devemos*. Para Kant, devemos sempre respeitar certas condições éticas, mesmo que com isso provoquemos dano aos fins da inclinação (1997, p. 26). Deste modo, Kant pode ser considerado como um dos filósofos que mais se debateu contra a narrativa da felicidade, ainda que, de facto, não condene a felicidade enquanto tal.¹⁴

Portanto, a narrativa da felicidade apresenta-se como auto-evidente, mas, na verdade, há alternativas – como demonstram os exemplos expostos atrás – o que significa que *não é auto-evidente*. No entanto, ainda hoje, para muitos, “[t]he most convincing answer remains Aristotle’s” (Cellucci, 2017, p. 13).¹⁵ A felicidade *não é apenas* vista como “algo de máxima importância” (Santos, 2015, p. 134). A felicidade “is the ultimate goal” e “everything else that is desired is only a means to this end” (Fleurbaey & Blanchet, 2013, p. 166; Diener, 1994; Layard, 2005). Pelo menos, “is considered by many to be the ultimate goal in life” e “virtually everyone wants to be happy” (Frey *et al.*, 2008, p. 3). Nos termos de Luc Ferry (2016/2017), vivemos numa “tirania da felicidade” (p. 71).

A narrativa da felicidade parece hoje mais viva do que nunca (Colebrook, 2008; Dias, 2017; Ferry, 2016/2017; Lu, 2005; Lipovetsky, 1994/2007; Sewaybricker, 2012). O desejo de felicidade é reconhecido como “uma das forças que movem o mundo contemporâneo” (Witzki, 2017, p. 126). Uns pensam que a felicidade é uma preocupação fundamental “for people all around the globe” (Baetz, 2010, p. 4). Outros consideram-na predominante, sobretudo, no Ocidente (Scholer, Ariely & Loewenstein, 2003; Lu, 2005; Mauss *et al.*, 2011; Ferry, 2016/2017; Kityama and Markus, 2000). Esta predominância é visível no volume crescente de literatura, científica (*e.g.* Kringelbach & Berridge, 2010) e popular (*e.g.* Beato, 2018), dedicada à temática da felicidade e de como alcançá-la (*e.g.* Marías, 1987; Lama & Cutler, 1998; Seligman & Csikszentmihalyi, 2000; Rinpoche, 2008; Dias, 2011; Mauss *et al.*, 2011; Intelisano, 2016; Ferry, 2016/2017). Alguns consideram mesmo que a cultura ocidental está *obcecada* com a felicidade (*e.g.* Lu, 2005; Mauss *et al.*, 2011; Ferry, 2016/2017). A felicidade está na publicidade sob a lógica do *compre para ser feliz* (Witzki, 2017). Está nos filmes, como *Happiness* (1998), de Todd Solodonz, ou *À procura da felicidade* (2006), de Gabriele Muccino (Dias, 2017). Está nas práticas de hiperconsumo (Lipovetsky, 1994/2007). Como tem sido reconhecido por vários autores (*e.g.* Ferry, 2016/2017; Dias, 2017; Mauss *et al.* 2011), tornou-se tema recorrente de estudo em diversas áreas, nomeadamente, na Filosofia (*e.g.* Marías, 1987) e na Neurociência (*e.g.* Hanson, 2009; Kringelbach & Berridge, 2010). Assim, florescem as chamadas ciências da felicidade, como a Psicologia Positiva (*e.g.* Snyder & Lopez, 2002) e a Economia da Felicidade (*e.g.* Frey, 2013; Santos, 2015). Deve dizer-se que a imensa bibliografia produzida na área da Psicologia Positiva (*e.g.* Seligman & Csikszentmihalyi, 2000; Snyder & Lopez, 2002; Mauss *et al.* 2011) é, por si

14. Mais uma vez, nada disto tem que ver com o Determinismo. O problema é a concepção de bem que aqui está em causa. A identificação do bem com o desejo, pois a narrativa da felicidade coloca como critério de acção o âmbito natural, o desejo (de ser feliz).

15. Note-se que a argumentação de Aristóteles é, simplesmente, repetida por vários autores actuais (*e.g.* Ng, 2010): a felicidade “is the ultimate objective of rational individuals. We make money in order to buy goods; we consume goods to stay alive and to enjoy life; we enjoy life to get happiness; we want happiness for its own sake. It is the ultimate end; it is valuable in itself” (p. 2).

mesma, um indicador da importância que a ideia de felicidade assume no mundo contemporâneo e da influência que exerce sobre o próprio meio académico. Os “happiness researchers” têm o seu próprio jornal, *The Journal of Happiness Studies* (Wilkinson, 2007), e um *website* destinado a albergar a imensa produção à volta da ideia de felicidade, o *World Database of Happiness*.¹⁶

Ora, enquanto alguns (*e.g.* Walton, 2002 p. 45) admitem não dispor de argumentos para convencer “all readers that happiness is indeed man’s ultimate end”, outros procuram suporte em estudos empíricos (Baetz, 2010, p. 4; Santos, 2014, p. 134). De facto, alguns estudos (*e.g.* Diener, Sapyta & Suh, 1998; King & Napa, 1998; Oishi, Diener, & Lucas, 2007) sugerem que a maioria considera a felicidade o bem mais importante. Contudo, o que estes estudos empíricos mostram é que a narrativa da felicidade se encontra largamente disseminada. Aliás, esta “inflação da ideia de felicidade” (Ferry, 2016/2017, p. 13) é reconhecida, não só pelos defensores da narrativa da felicidade (os que defendem “that happiness is indeed man’s ultimate end”), mas também por aqueles que a criticam (Bruckner, 2011; Ferry, 2016/2017; Lu, 2005). Ou seja, quer aqueles que defendem a narrativa da felicidade, quer aqueles que a criticam, sublinham que se trata de uma narrativa largamente disseminada. Este aspecto é importante porque mostra que os dados empíricos, só por si, não são um argumento a favor da narrativa da felicidade: mostram apenas que ela está disseminada – o que não é o mesmo. Assim, os estudos empíricos não devem ser simplesmente tomados como *indícios* ou *evidência* de que a felicidade é a finalidade da vida humana (o que, mais uma vez, nos levaria à falácia naturalista).¹⁷

De facto, um inquérito conduzido pela *Action for Happiness* (um movimento patrocinado por Sua Santidade o Dalai Lama), na *YouGov*, concluiu que uma maioria de 87% dos britânicos (“UK adults”), prefere a felicidade à riqueza.¹⁸ Esta predominância da ideia de felicidade verifica-se, inclusivamente, no âmbito político: “[s]ince each of us wants to be happy”, “happiness would be the most important objective for our institutions” (Landes, 2013, pp. 2-3; Kenny & Kenny, 2006). Cada vez mais psicólogos, economistas e sociólogos recomendam que os indicadores económicos incluam indicadores “happiness-based” (Ng, 2011). Vários *opinion makers*, políticos e líderes mundiais já expressaram a opinião de que o progresso deve ser medido com base no nível de felicidade das pessoas (OECD, 2013).¹⁹ Inspirada em concepções budistas, a Constituição do Butão, de 2008, institucionalizou (art.º 9 e art.º 20) o *Índice de Felicidade Bruto* (*Gross National Happiness*), procurando o desenvolvimento como “a process that seeks to maximise happiness”, no qual “the individual is placed at the centre of all development efforts” (Lhamu, Rhodes & Rai, 2000, p. 151). Já desde 1946 a Constituição do Japão (art.º 13) prescreve que todas as pessoas têm direito à busca da felicidade, e desde 1948 o Estado Sul-Coreano está constitucionalmente vinculado (art.º 10) a assegurar o direito à busca da felicidade enquanto direito humano inviolável

16. *Website*: <https://worlddatabaseofhappiness.eur.nl/>.

17. Reconhecer que a maioria das pessoas considera que a felicidade é o fim último da vida humana não implica defender que a felicidade é o fim último da vida humana.

18. Ver artigo “National happiness matters more than national wealth”, disponível em www.actionforhappiness.org/news/national-happiness-matters-more-than-national-wealth. [acedido a 03-05-2018].

19. Ver artigo do *The Guardian*, “Why does happiness matter?”, disponível em www.theguardian.com/lifeandstyle/2014/nov/03/why-does-happiness-matter. [acedido a 03-05-2018].

de todos os indivíduos.²⁰ Em 2011, a Assembleia Geral da ONU (UN. General Assembly, 2011) passou uma Resolução (65/309) afirmando que “the pursuit of happiness is a fundamental human goal”, e reconhecendo a felicidade “as a universal goal” (p. 1). O primeiro *Relatório Mundial da Felicidade* foi divulgado em 2012, e a versão de 2018 (Helliwell, Layard & Sachs) elenca 156 países segundo o nível de felicidade no período 2015-2017 (pp. 20-21). Portanto, a felicidade já não é apenas uma medida para as acções individuais, mas também um critério para avaliar os próprios países.

Parece, pois, legítimo afirmar que 1) há uma narrativa que sustenta que a felicidade é o fim último do humano, e que 2) esta narrativa é predominante. Ora, nós pretendemos colocar uma hipótese alternativa ao núcleo duro desta narrativa: a possibilidade de que o pior que pode acontecer ao humano é viver feliz toda a vida.²¹

3. O pior é viver feliz toda a vida

Para analisar a nossa hipótese estudaremos duas narrativas. Em primeiro lugar, analisaremos o episódio dos comedores de lótus, na *Odisseia*, de Homero. E, em segundo lugar, abordaremos o *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley. Recorrendo a estes dois exemplos, tentaremos mostrar que os problemas levantados por este tipo de narrativas não podem ser resolvidos no âmbito de uma narrativa da felicidade. Neste sentido, chamaremos a atenção para um *quantum* de irredutibilidade que impede a manutenção do pressuposto da felicidade enquanto projecto fundamental da vida humana. Nomeadamente, pretendemos sublinhar que estas narrativas sugerem a possibilidade de haver um problema com a felicidade que não se reduz ao problema de determinar os meios para a alcançar. Ou seja, o problema da felicidade – levantado por estas narrativas – não é a dificuldade de a definir, o facto de não se saber como alcançá-la, ou de não poder ser alcançada de todo. Pelo contrário, nestas narrativas é a própria felicidade que se revela problemática, equívoca e, em última análise, constitutivamente distópica. Note-se que aquilo que está em causa é que a própria felicidade vem a revelar uma dimensão distópica; não se trata de algo que se julgava ser capaz de nos levar à felicidade e que, afinal, nos leva ao contrário disso.

Ora, na *Odisseia* (v. 82-104), a embarcação de Ulisses vai parar à Terra dos Lotófagos. O fruto ou a flor de lótus tinha uma particularidade curiosa: quem dele comesse passava a não querer mais nada do que comer dele; como aquela terra estava cheia de lótus, os lotófagos nada mais queriam do que ficar ali a comer lótus, justamente, aquilo que estava ali mesmo à-mão. Quer dizer: quem comesse do fruto de lótus esquecia-se de tudo quanto estava lá fora – e esquecia-se que se tinha esquecido disso.

Se aplicarmos a narrativa da felicidade ao episódio dos comedores de lótus a questão que nos surge é: por que razão não seria a terra dos comedores de lótus o exemplo perfeito de um paraíso

20. Refira-se, também, *The United States Declaration of Independence*, que já em 1776 consignava a busca da felicidade como direito inalienável a par da liberdade e da vida.

21. A nossa hipótese não deve ser confundida com a tese de que, para haver felicidade, é preciso também haver infelicidade na vida, pois esta tese aceita que o melhor seria ser feliz sempre, se isso fosse possível. Por seu lado, a nossa hipótese afirma que, se fosse possível ser feliz sempre sem necessidade de intervalos de infelicidade, isso seria o pior de tudo.

na terra? Por que haveria alguém de querer sair dali? Ora, a verdade é que ninguém quer sair dali, pelo menos, se já tiver comido do fruto. É certo que Ulisses quer sair dali, mas isso é assim porque não comeu do fruto. O fruto de lótus é o oposto do fruto proibido do *Génesis*. Comer do fruto proibido traz conhecimento e resulta no cancelamento da condição paradisíaca. Pelo contrário, comer do fruto de lótus produz esquecimento e ignorância e deposita o sujeito numa situação paradisíaca.

A verdade é que nós, hoje, parecemos desenquadrados relativamente à posição de Ulisses. Afinal, se o homem quer felicidade acima de tudo, se deseja a felicidade incondicionalmente – então, não deveríamos condenar Ulisses por ter arrastado os seus companheiros dali para fora? Não terá sido ele um egoísta ao impedir os seus companheiros de ficarem ali? Aparentemente, a única atitude sensata à luz da felicidade teria sido comer também do fruto.

Ulisses queria prosseguir caminho até Penélope. Ficar ali causava-lhe sofrimento, e esta nostalgia não o deixava ver com clareza. O melhor teria sido comer do fruto, pois então esqueceria Penélope. Não será melhor esquecer, se o esquecimento traz felicidade? Por que não ficar logo ali, uma vez que, ao comer do fruto, encontraria precisamente aquilo que procurava em Ítaca e em Penélope, a felicidade? Se aquilo que ele queria de facto era a felicidade, e não a Penélope por ser Penélope – *se ele apenas queria Penélope em função da felicidade* – então, a única coisa razoável a fazer era comer o fruto de lótus, pois desse modo alcançaria logo ali, com menos esforço e trabalhos, aquilo que procurava em Penélope. Este aspecto é filosoficamente importante, porque sugere que a felicidade não serve como medida do humano, pois podemos dizer que nem tudo o que tem valor para nós é valorizado apenas em função da felicidade (cf. Campbell, 1973). Ou seja: como é evidente, só faz sentido continuar viagem se Penélope tem algum significado que *não possa reduzir-se à felicidade*. Se a felicidade é aquilo de que depende todo o sentido e todo o valor, então Ulisses foi parvo. E toda a Filosofia é um empreendimento sadomasoquista (pois, como se sabe, a ignorância é felicidade).

No *Admirável Mundo Novo*, os humanos são criados industrialmente, em série. O que está em causa é um mundo em que os indivíduos são condicionados e acondicionados ao próprio mundo. A ideia de adaptação e integração no mundo é levada ao extremo. As pessoas são programadas para querer exactamente aquilo que a sociedade pretende delas. Certas pessoas são feitas para serem empregados de elevador, outras para serem gestores, etc. E cada indivíduo é programado para ser feliz com o lugar que lhe é destinado. Cada indivíduo quer fazer e é feliz a fazer exactamente aquilo que a sociedade precisa ou quer que ele faça.

Ora, segundo a narrativa da felicidade, esta é a medida certa, a medida exacta do humano, aquela coisa que não tem nada em excesso, nem precisa de mais nada, para encher as medidas do humano (Wieland, 1988). “A felicidade parece, por conseguinte, ser de uma completude plena e auto-suficiente”, “não precisando de mais nenhum acrescento” (Aristóteles, 2004, p. 28). Portanto, se a narrativa da felicidade está certa, então, neste mundo, nada falta: as pessoas querem ser aquilo que o mundo lhes diz que têm de ser, de tal modo que são felizes a fazerem precisamente aquilo que têm de fazer. No limite, haveria uma conciliação perfeita entre indivíduo e sociedade, uma incorporação absoluta da norma social. Cada indivíduo seria apenas o reflexo do social. Neste mundo a liberdade vale muito pouco, pois, a liberdade seria, afinal, a liberdade de poder ser miserável. A felicidade está em eliminar por completo, não a liberdade, mas sim a própria

possibilidade da liberdade. O ideal é que um sujeito se funda completamente com o mundo. O mais feliz é aquele que conseguir fazer desaparecer de si qualquer hiato entre o eu e o mundo.

Contudo, aquilo que o *Admirável Mundo Novo* sugere é que a felicidade não é, de facto, o nosso critério de medida, aquilo de que depende o valor de tudo para nós, e aquilo pelo qual queremos tudo aquilo que queremos. Isto é assim porque, embora o mundo ali imaginado, no limite, produzisse homens absolutamente felizes, nós sentimos aversão e tendemos a rejeitá-lo.²² Ou seja, não basta que uma vida seja feliz para que nos pareça preferível. Assim, parece legítimo admitir que a narrativa da felicidade não corresponde ao ponto de vista humano. Mas visto que a felicidade cega, uma vida completamente feliz estaria impedida de ir mais além. Se se está na felicidade, não se quer outra coisa – está-se preso sem que a prisão se denuncie enquanto tal.

Conclusão

Procurámos mostrar que existe também uma narrativa segundo a qual há um problema com a felicidade, e que este problema não se resume às dificuldades que há em determinar o que ela seja ou como se há-de alcançar, mas também inclui um *quantum* de irredutibilidade que extravasa a própria narrativa da felicidade. Ou seja, esta narrativa, por assim dizer, *anti-felicidade*, aponta para algo de incómodo na própria noção de que a felicidade é a medida do homem.

O episódio dos comedores de lótus e o *Admirável Mundo Novo* mostram-nos que a busca da felicidade, e, sobretudo, o próprio estado de felicidade, nos fazem esquecer (o que esteja para além daquilo que nos proporciona felicidade). Assim, uma vez habitando a felicidade parece ser impossível ao sujeito querer abandoná-la. Mas se o sujeito não está disposto a deixar a felicidade de lado, então nunca se levantará para aquilo que de mais importante porventura possa estar para além daquilo que lhe permite ser feliz. O problema está na própria felicidade – no facto de ser feliz – e não naquilo, seja o que for, que a proporciona. Onde quer que o homem esteja, se ele está feliz, então quer manter-se aí. Enquanto se está na felicidade está-se satisfeito. Isto não significa que o sujeito pára. Pelo contrário, o sujeito pode sentir-se feliz, precisamente, quando está empenhado num projecto, a trabalhar nele, etc. O que está em causa não é delimitar as condições da felicidade. O ponto é outro: se se está na felicidade, não se quer abandonar a felicidade. Evidentemente, o sujeito pode fartar-se de algo, de modo que aquilo que lhe dava felicidade deixou de dar. Seja como for, o ponto é que a felicidade produz um *confinamento do ponto de vista e esbate as alternativas*.

Como o episódio dos comedores de lótus mostra, a felicidade confina o sujeito a uma determinada situação cegando-o para aquilo que esteja para além dela. O problema é duplo: em primeiro lugar, o sujeito feliz padece de uma extraordinária incapacidade para vislumbrar alternativas ao regime que lhe proporciona tal felicidade; em segundo lugar, mesmo que, de algum modo, tais alternativas lhe fossem mostradas, o sujeito feliz quer estar onde está a sua felicidade. Ora, nada disto constitui problema se a felicidade é, de facto, o fim último. Contudo, quer a felicidade seja, quer não seja o fim último, permanece o facto de que produz o confinamento da perspectiva e

22. Nozick (1974, pp. 42-45) propõe uma experiência mental em que os homens estão ligados a máquinas que os tornam artificialmente felizes recorrendo a experiências virtuais. Se o hedonismo estivesse correcto, nós consideraríamos esta forma de vida preferível à vida *real*. No entanto, segundo Nozick, não é isso que acontece.

o esbatimento das alternativas – o que significa que, a haver alternativa preferível, só o homem infeliz será capaz de a considerar como tal.

Finalmente, o *Admirável Mundo Novo* sugere que não é verdade que a felicidade seja, para nós, o critério de medida e o fim último. Isto é assim porque, se a felicidade fosse efectivamente o nosso critério último de medida, então o mundo imaginado por Huxley seria absolutamente desejável. Mas não parece ser esse o caso, pois causa-nos repulsa e revolta. Contudo, se nós fizéssemos parte desse grupo de sujeitos absolutamente felizes, muito provavelmente, enquanto nos sentíssemos felizes, não sentiríamos qualquer aversão ou rejeição face ao mesmo. Assim, o problema da felicidade é, precisamente, aquilo que habitualmente consideramos ser o seu aspecto distintivo, a saber, que a busca da felicidade nos arrasta – e que, a felicidade, quando a temos, nos prende onde estamos, tal como os comedores de lótus nada mais queriam do que comer lótus, pois era nisso que residia a sua felicidade. Ora, como se disse, parece evidente que essa forma de vida não seria algo que escolheríamos para nós. Numa palavra: não basta que uma forma de vida corresponda à felicidade para que a consideremos preferível – a não ser, é claro, que estejamos já envolvidos pelo seu véu. Por isso, o sujeito feliz, ao ficar cativo nela, estaria preso numa situação que ele não escolheria para si se estivesse livre da condição de felicidade. A felicidade condenaria o sujeito feliz a uma situação que ele próprio consideraria desprezível, mas da qual, em virtude da própria felicidade, jamais desejaria libertar-se.

Portanto, o pior que pode acontecer-nos é vivermos felizes toda a vida, porque nesse caso, muito provavelmente, nunca abriremos os olhos para alternativas ao nosso modo de vida e ao regime de sentido que o sustenta.

Referências

- Agostinho, S. (2000). *Diálogo Sobre a Felicidade* (trad. M. Carvalho). Lisboa: Edições 70.
- Agostinho, S. (2001). *Diálogo Sobre o Livre Arbítrio* (trad. P. F. Alberto). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Albieri, S. (1994). Hume acerca da vida e da felicidade. *Revista de Ciências Humanas*, 15(1), 96-111.
- Almeida, A. & Murcho, D. (2014). *Janelas para a Filosofia*. Lisboa: Gradiva Publicações.
- Aristóteles (2004). *Ética a Nicómaco* (trad. A. Caeiro). Lisboa: Quetzal Editores.
- Argyle, M. (2007). Is happiness a cause of health?. *Psychology & Health*, 12(6), 769-781. DOI: 10.1080/08870449708406738.
- Baetz, S. L. (2010). *Re-evaluating Happiness: Why the Quality of Our Lives Depend upon It*. Master of Arts in Liberal Studies (MALS).
- Baggini, J. (2005). *What's It All About? Philosophy and the Meaning of Life*. New York: Oxford University Press.
- Barbosa, D. M. (2012). *Natura sempre in se curva: A vinculação a si e a possibilidade de desvinculação segundo Duns Escoto*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida.

- Beato, C. (2018). *Ser Feliz todos os dias: um guia de felicidade para pessoas imperfeitas*. Lisboa: Matéria Prima.
- Benatar, D. (2006). *Better Never To Have Been: The Harm of Coming into Existence*. Oxford: Oxford University Press.
- Bentham, J. (1789). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London: T. Payne, and Son.
- Bruckner, P. (2011). *Perpetual Euphoria: On the Duty to Be Happy* (trad. Steven Rendall). Princeton: Princeton University Press.
- Bueno, G. (2005). *El mito de la felicidad – Autoayuda para desengaño de quienes buscan ser felices*. Barcelona: Ediciones B.
- Caiiro, A. (2002). *A Areté como Possibilidade Extrema do Humano: Fenomenologia da Práxis em Platão e Aristóteles*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Camaliente, L. & Boccalandro, M. (2017). Felicidade e bem-estar na visão da psicologia positiva. *Bol. Acad. Paulista de Psicologia*, 37(93), 206-227.
- Campbell, R. (1973). The pursuit of happiness. *Personalist*, (54), 325-337.
- Camus, A. (1942). *Le Mithe de Sisyphe: Essai sur L'Absurde*. Paris: Les Éditions Gallimard.
- Carvalho, M. J. (2012). A Further Point of View on Points of View. *Proceedings of the European Society for Aesthetics*, (4), 1-40.
- Cellucci, C. (2017). Knowledge and the Meaning of Human Life. *Rethinking Knowledge. European Studies in Philosophy of Science*, 4, 377-391.
- Colebrook, C. (2008). Narrative Happiness and the Meaning of Life. *New Formations*, (63), 82-102.
- Comte-Sponville, A. (2000). *Le bonheur, désespérément*. Paris: Éditions Pleins Feux.
- Cornford, F. M. (1932/2001). *Antes e Depois de Sócrates* (trad. V. L. Siqueira). São Paulo: Martins Fontes.
- Csikszentmihalyi, M. (2003). Legs or Wings? A Reply to R.S. Lazarus. *Psychological Inquiry*, 14(2), 113-115.
- Descartes, R. (1838). *Œuvres Philosophiques de Descartes Publiées d'après les Textes Originaux par L. Aimé-Martin*. Paris: Auguste Desrez.
- Dias, J. H. (2011). Do «Método da Razão Vital Felicitária», em Julián Marías, na Aplicação Filosófica da(s) Teoria(s) à Compreensão da Vida Humana. Análise de um caso-de-consulta e Referências para a Educação Social. In J. Barrientos (ed.), *Metodologías aplicadas desde a filosofia: estabelecimentos prisionais, empresa, ética, consultoria e educação* (pp. 27-61). Madrid: Visión Libros.
- Dias, J. H. (2017). Uma felicidade filosófica. In J. H. Dias (ed.), *Perspetivas sobre a Felicidade*. s/l: Gabinete PROJECT@.
- Diderot, D. (1753/2012). *Os Pensamentos sobre a Interpretação da Natureza* (trad. L. M. A. V. Bernardo). Vila Nova de Famalicão: Húmus.

- Diener, E. (1994). Assessing subjective well-being: Progress and opportunities. *Social Indicators Research*, (31), 103-157.
- Diener, E.; Sapyta, J. & Suh, E. (1998). Subjective well-being is essential to well-being. *Psychological Inquiry*, (9), 33-37.
- Eagleton, T. (2007). *The Meaning of Life*. New York: Oxford University Press.
- Epiceto (2010). *A arte de viver* (2ª edição) (trad. Carlos de Jesus). Lisboa: Edições Sílabo.
- Epicuro (2008). Carta sobre a Felicidade. In *Carta sobre a Felicidade e Da Vida Feliz* (pp. 25-32) (trad. J. Forte). Lisboa: Relógio D'Água Editores.
- Feitosa, S.; Garrafa, V.; Cornelli, G.; Tardivo, C. & Carvalho, S. (2010). Bioethics, culture and infanticide in Brazilian indigenous communities: the Zuruahá case. *Cadernos de saúde pública*, 26(5), 853-878, Rio de Janeiro, maio. (www.scielo.br/pdf/csp/v26n5/02.pdf, 30-11-2017). DOI: 10.1590/S0102-311X2010000500002.
- Feldman, F. (2012). *What is This Thing Called Happiness?*. Oxford: Oxford University Press.
- Ferro, N. (2015). *Naturalmente Hipócrita – Em Constante Referência a Kierkegaard*. Lisboa: Aster.
- Ferro, N. (2008). Kierkegaard e o Tédio. *Revista Portuguesa de Filosofia*, (64), 233-260.
- Fichte, J. G. (1798/2005). *The System of Ethics: According to the Principles of the Wissenschaftslehre* (trads. Daniel Breazeale & Günter Zöllner). Cambridge: Cambridge University Press.
- Filho, O. (2009). A civilização do mal-estar pela não-felicidade. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 43(2), 183-192.
- Fidalgo, T. (2016). A pivotal distinction: ποιεῖν ἃ δοκεῖ αὐτῷ / ποιεῖν ἃ βούλεται. In Carvalho, M. & Fidalgo, T. (coord.), *Plato's Gorgias – Labyrinth and Threads* (pp. 45-66). Coimbra: Universidade de Coimbra – Instituto de Estudos Filosóficos.
- Fleurbaey, M. & Blanchet, D. (2013). *Beyond GDP: Measuring Welfare and Assessing Sustainability*. New York: Oxford University Press.
- Fredrickson, B. L. (2002). Positive emotions. In C. R. Snyder & S. J. Lopez (eds.), *Handbook of Positive Psychology* (pp. 120-134). New York: Oxford University Press.
- Freud, S. (1930/2008). *O Mal-Estar na Civilização* (trad. I. C. Silva). Lisboa: Relógio D'Água
- Frey, B. & Stutzer, A. (2013). Economics and the Study of Individual Happiness. *Beiträge zur aktuellen Wirtschaftspolitik*, 431-447.
- Frey, B.; Stutzer, A.; Benz, M.; Meier, S.; Luechinger, S. & Benesch, C. (2008). *Happiness: A Revolution in economics*. MIT Press.
- Hanson, R. (2009). *Buddha's Brain: The Practical Neuroscience of Happiness, Love, and Wisdom*. Oakland: New Harbinger Publications.
- Haybron, D. (2000). Two Philosophical Problems in the Study of Happiness. *Journal of Happiness Studies*, (1), 207-225.

- Haybron, D. (2003). What Do We Want from a Theory of Happiness. *Metaphilosophy*, 34(3), 305-329.
- Haybron, D. (2008). Why Hedonism is False. *Happiness: Classic and Contemporary Readings in Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Helliwell, J.; Layard, R. & Sachs, J. (2018) (eds). *World Happiness Report 2018*. New York: Sustainable Development Solutions Network.
- Hobbes, Th. (1650/1983). *De cive: the English Version Entitled in the First Edition Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*. Oxford: Clarendon Press.
- Homero (2003). *Odisseia* (trad. F. Lourenço). Lisboa: Livros Cotovia.
- Hume, D. (1742/1964). *Essays Moral, Political and Literary*. Darmstadt: Scientia Verlag Aalen.
- Hume, D. (1783/2008). *Essays on Suicide and the Immortality of the Soul*. Ann Arbor: University of Michigan Library.
- Hume, D. (1888/2001). *Tratado da Natureza Humana* (trad. Serafim da Silva Fontes). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Huxley, A. (1932/2001). *Admirável mundo novo* (M. H. Leiria, Trad.). Lisboa: Livros do Brasil.
- Intelisano, S. (2016). *Happiness in Prison*. Birmingham: University of Birmingham. (Tese de Doutoramento).
- Kahneman, D. (1999). Objective Happiness. In D. Kahneman, E. Diener & N. Schwarz (eds.), *Well-Being: The Foundations of Hedonic Psychology* (pp. 3-25). New York: Russell Sage.
- Kant, I. (1785/1997). *Fundamentação da metafísica dos costumes* (Trad. P. Quintela). Lisboa: Edições 70.
- Kant, I. (1793/2015). *A religião nos limites da simples razão* (Trad. A. Morão). Lisboa: Edições 70.
- Kenny, A. & Kenny, C. (2006). *Life, Liberty, and the Pursuit of Utility: Happiness in Philosophical and Economic Thought*. Exeter: Imprint Academic.
- Kierkegaard, S. (1843/1990). *Eighteen Upbuilding Discourses* (Trad. H. Hong & E. Hong). Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1843/2013). *Ou-Ou: Um Fragmento de Vida, Primeira Parte* (Trad. E. M. de Sousa). Lisboa: Relógio D'Água Editores.
- Kierkegaard, S. (1843/2017). *Ou-Ou: Um Fragmento de Vida, Segunda Parte* (Trad. E. M. de Sousa). Lisboa: Relógio D'Água Editores.
- Kierkegaard, S. (1847/2009). *Upbuilding discourses in various spirits* (Trads. H. Hong & E. Hong). Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1849/1983). *The Sickness unto Death* (Trads. H. Hong & E. Hong). Princeton: Princeton University Press.
- King, L. & Napa, C. (1998). What makes life good?. *Journal of Personality and Social Psychology*, (75), 156-165.

- Kityama, S. & Markus, H. (2000). The pursuit of happiness and the realization of sympathy: Cultural patterns of self, social relations, and well being. In Deiner, E. & Suh, E. (eds), *Culture and Subjective Well-Being*. Boston: MIT Press.
- Kringelbach, M. L. & Berridge, K. C. (2010). The Neuroscience of Happiness and Pleasure. *Soc Res (New York)*, 77(2), 659-678.
- Kroemer G. (1994). *Kunahã Made, O Povo do Veneno: Sociedade e Cultura do Povo Zuruahá*. Belém: Edições Mensageiro.
- Layard, R. (2005). *Happiness: Lessons from a New Science*. New York: Penguin Books.
- Lama, D. & Cutler, H. C. (1998). *The Art of Happiness: A Handbook for Living*. New York: Riverhead Books.
- Landes, X. (2013). Happiness and Politics. *Éthique et économique/Ethics and Economics*, 10(1), 1-30.
- Lear, J. (2000). *Happiness, Death and the Remainder of Life*. Cambridge: Harvard University Press.
- Leibniz, G. (1765/1993). *Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano* (Trad. A. Cardoso). Lisboa: Edições Colibri.
- Lhamu, C. ; Rhodes, J. & Rai, D. (2000). Integrating economy and environment: The development experience of Bhutan. In M. Banskota, T. Papola & J. Richter (eds.), *Growth, Poverty Alleviation and Sustainable Resource Management in the Mountain Areas of South Asia* (pp. 137-170). Feldafing: Deutsche Stiftung für internationale Entwicklung.
- Lipovetsky, G. (1994/2007). *A felicidade paradoxal: ensaios sobre a sociedade do hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Liu, B.; Floud, S.; Pirie, K.; Green, J.; Peto, R. & Beral, V. (2016). Does happiness itself directly affect mortality? the prospective UK Million Women Study. *The Lancet*, 387(10021), 874-881.
- Locke, J. (1690/1995). *Essay concerning human understanding*. New York: Prometheus Books.
- Lu, L. (2005). In Pursuit of Happiness: the Cultural Psychological Study of SWB. *Chinese Journal of Psychology*, 47(2), 99-112.
- Mangot, M. (2014). *Heureux comme Crésus? Leçons inattendues d'économie du bonheur*. Paris: Eyrolles.
- Marías, J. (1987). *La felicidad humana*. Madrid: Alianza Editorial.
- Matos, A. (2013). Destino e liberdade no pensamento estoico greco-romano. *Revista Filosófica de Coimbra*, (43), 7-42.
- Mauss, I.; Tamir, M.; Anderson, C. & Savino, N. (2011). Can seeking happiness make people unhappy? Paradoxical effects of valuing happiness. *Emotion*, 11(4), 807-815. DOI: 10.1037/a0022010.
- McMahon, D. (2006). *Happiness: a history*. New York: Atlantic Monthly Press.

- Moore, G. E. (1903/1922). *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (1886/1998). *Para Além do Bem e do Mal* (Trad. Delfim Santos) (7ª edição). Lisboa: Guimarães Editores.
- Mill, S. (1861/2003). Utilitarianism. In *Utilitarianism and On Liberty: Including Mill's 'Essay on Bentham' and selections from the writings of Jeremy Bentham and John Austin* (pp. 181-235), 2ª edição. Malden: Blackwell Publishing.
- Mill, S. (1873/1960). *Autobiography*. New York: Columbia University Press.
- Ng, Y.-K. (2010). *Happiness, life satisfaction, or subjective well-being? A measurement and moral philosophical perspective*. Typescript. [www.ntu.edu.sg/home/ykng/Happiness,LS,%20S WB-2015.pdf, acessado a 03 de Maio de 2018].
- Ng, Y.-K. (2011). *Happiness Is Absolute, Universal, Ultimate, Unidimensional, Cardinally Measurable and Interpersonally Comparable: A Basis for the Environmentally Responsible Happy Nation Index*. Discussion Paper. [http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.871.8861&rep=rep1&type=pdf, acessado a 03-05-2018].
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Ockham, G. (1967). *Opera theologica, tomo I: In librum primum sententiarum ordinatio, prologus et distinctio prima* (G. Gál & S. Brown, eds.). St. Bonaventure: Franciscan Institute.
- OECD (2013). *OECD Guidelines on Measuring Subjective Well-being*. Paris: OECD Publishing. DOI: 10.1787/9789264191655-en.
- Oishi, S.; Diener, E. & Lucas, R. (2007). The optimum level of well-being: can people be too happy?. *Association for Psychological Science*, 2(4), 346-360.
- Ogier-Price, A (2007). *Can Happiness be Taught? The Effects on Subjective Wellbeing of Attending a Course in Positive Psychology that Includes the Practice of Multipli Interventions*. Dissertação de Mestrado, University of Canterbury.
- Pascal, B. (1670/1913). *Pensées*. Paris: Mignot.
- Platão (1979). *Gorgias* (Trad. T. Irwin). Oxford: Clarendon Press.
- Plutarco (1928). *Moralia* (Trad. F. C. Babbitt). Cambridge: Harvard University Press.
- Rand, A. (1964). *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*. New York: Penguin.
- Reimão, S. (2010). *A Questão da Medicina e a Morte como Questão em Hans-Georg Gadamer*. Lisboa: Universidade Católica Editora.
- Rinpoche, L. (2008). *How to be Happy*. Somerville: Wisdom Publications.
- Santos, A. S. (2015). *Economia da Felicidade. Determinantes da Felicidade e a Influência das Dimensões Socioculturais. Um Estudo Multicultural*. Tese de Doutoramento. Lisboa: Universidade Autónoma de Lisboa.
- Santos, J. (2012). *Introdução à Ética*. Lisboa: Documenta.
- Sartre, J.-P. (1943/2001). *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica* (Trad. P. Perdigão), 9ª edição. Petrópolis: Editora Vozes.

- Sartre, J.-P. (1946). *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel.
- Schooler, J.; Ariely, D. & Loewenstein, G. (2003). The pursuit and assessment of happiness can be self-defeating. *The psychology of economic decisions*, (1), 41-70.
- Seligman, M. & Csikszentmihalyi, M. (2000). Positive Psychology: An introduction. *American Psychologist*, 55(1), 5-14.
- Sêneca (2008). Da Vida Feliz. In *Carta sobre a Felicidade e Da Vida Feliz* (pp. 41-76) (Trad. João Forte). Lisboa: Relógio D'Água Editores.
- Sève, R. (1993/1996). A Ética como Necessidade. In J.-P. Changeaux (dir.), *Fundamentos Naturais da Ética* (Trad. V. Casimiro). Lisboa: Instituto Piaget.
- Sewaybricker, L. E. (2012). *A Felicidade na Sociedade Contemporânea: Contraste entre Diversas Perspectivas Filosóficas e a Modernidade Líquida*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.
- Snyder, C. R. & Lopez, S. J. (eds.) (2002). *Handbook of Positive Psychology*. New York: Oxford University Press.
- Solomon, S.; Greenberg, J. & Pyszczynski, T. (1991). A terror management theory of social behavior: The psychological functions of self-esteem and cultural worldviews. *Advances in Experimental Social Psychology*, (24), 93-159.
- Thomson, J. A. K. (1953). *The ethics of Aristotle: The Nicomachean ethics*. London: Penguin Books.
- UN. General Assembly (2011). *Happiness: towards a holistic approach to development*. UN. Dag Repository [http://repository.un.org/bitstream/handle/11176/291712/A_RES_65_309-EN.pdf?sequence=3&isAllowed=y, acessado a 03 de Maio de 2018].
- Veenhoven, R. (2008). Healthy happiness: Effects of happiness on physical health and the consequences for preventive health care. *Journal of Happiness Studies*, 9, 449-469. DOI: 10.1007/s10902-006-9042-1.
- Walton, S. (2002). The Nature and the Pursuit of Happiness. *Practical Philosophy*, 5(1), 40-54 [www.society-for-philosophy-in-practice.org/journal/pdf/5-1%2040%20Walton%20-%20Pursuit%20of%20Happiness.pdf, acessado a 03 de Maio de 2018].
- Wieland, G. (1988). Happiness: The Perfection of Man. In N. Kretzmann, A. Kenny & J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilkinson, W. (2007). In Pursuit of Happiness Research: Is It Reliable? What Does It Imply for Policy?. *Cato Institute Policy Analysis Series*, 590.
- Witzki, F. L. (2017). Narrativas da felicidade mediadas pelas práticas do consumo. *Revista Eptic*, 19(2), 122-135.