

SiqueiraCastro*

**Direito à felicidade no direito
brasileiro e no direito comparado**

Parte 1

Biblioteca RJ, 16/12/2020

SUMÁRIO

Doutrina

A felicidade como fundamento teórico do desenvolvimento em um Estado Social Emerson Gabardo (Contextualiza Ronald W. Dworkin.) https://www.portaldeperiodicos.idp.edu.br/cadernovirtual/article/view/1114	D1
O que é uma vida boa? Ronald Dworkin http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/revdireitogv/article/download/24010/22764	D2
A felicidade na ética de Aristóteles Nadir A. Pichler (Contextualiza Aristóteles) http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/download/1537/999	D3
A felicidade em Aristóteles no livro ética a Nicômano Raimundo Barros http://catolicadeanapolis.edu.br/revistamagistro/wp-content/uploads/2017/09/a-felicidade-em-arist%C3%B3teles-no-livro-%C3%A9tica-a-nic%C3%B4maco.pdf	D4
Introdução ao estudo da felicidade segundo Aristóteles Paulo Sérgio Barbosa https://periodicos.ufrn.br/saberes/article/view/13809	D5
Le bonheur par Frédéric Lenoir (résumé de lecture à partir des citations importantes de l'auteur) https://www.hrimag.com/Le-bonheur-par-Frederic-Lenoir-resume-de-lecture-a-partir-des-citations	D6
Bien-être : les clés pour vivre mieux du philosophe Frédéric Lenoir https://www.leparisien.fr/societe/bien-etre-les-cles-pour-vivre-mieux-du-philosophe-frederic-lenoir-11-04-2019-8050362.php	D7
Direito à felicidade: história, teoria, positavação e jurisdição Saul Tourinho Leal (Tese em Direito Constitucional) https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/6202/1/Saul%20Tourinho%20Leal.pdf	D8
Felicidade: utopia, pluralidade e política a delimitação da felicidade enquanto objeto para a ciência Luciano Sewaybricker (Contextualiza o filósofo Nicholas White) https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-05102017-175007/publico/sewaybricker_do.pdf	D9
Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade Claudinei Pereira (Contextualiza Nicholas White, Aristóteles e Agostinho) http://natal.uern.br/periodicos/index.php/RTF/article/download/412/329	D10



REVISTA DIGITAL DE DIREITO ADMINISTRATIVO

FACULDADE DE DIREITO DE RIBEIRÃO PRETO – FDRP

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO – USP

Seção: Artigos Científicos

A felicidade como fundamento teórico do desenvolvimento em um Estado Social

Happiness as the theoretical fundament of development in a Social State

Emerson Gabardo

Resumo: O artigo tem como objetivo a inclusão da ideia de felicidade como fundamento do desenvolvimento humano em um Estado social. Contesta a possibilidade da subsidiariedade poder ser um critério compatível com o ideal desenvolvimentista do Estado social. Analisa o ordenamento jurídico brasileiro e faz algumas considerações a respeito do princípio da subsidiariedade no ambiente europeu. Explica que o constitucionalismo social não pode restringir os deveres do Estado à garantia de dignidade. Diferencia a felicidade subjetiva da felicidade objetiva. Analisa a ideia de felicidade objetiva em duas perspectivas: a jurídica e a política. Conclui que apenas a felicidade objetiva é considerada critério determinante dos fins do Estado social, pois implica a garantia do máximo de bem-estar para as pessoas enquanto a dignidade compreende apenas a garantia do mínimo existencial.

Palavras-chave: felicidade; desenvolvimento; estado social; interesse público; subsidiariedade.

Abstract: The article aims to include the idea of happiness as the foundation of human development in a social State. Contradicts the possibility of the subsidiarity as a consistent criterion for the welfare state. It analyzes the Brazilian legal system and it makes some considerations regarding the principle of subsidiarity in the European system. The text explains that the social constitutionalism cannot restrict the duties of the State in the exclusive sense to offer dignity. It differentiates the subjective happiness of the objective happiness. It examines the idea of objective happiness in two perspectives: the law and politics. It concludes that only objective happiness is considered criterion to the purposes of the social State, because it implies the maximum guarantee of well being to the people while the dignity applies only to the existential minimum guarantee.

Keywords: happiness; development; welfare State; public interest; subsidiarity.

Disponível no URL: www.revistas.usp.br/rdda

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2319-0558.v5n1p99-141>

Artigo submetido em: agosto de 2017

Aprovado em: dezembro de 2017.

A FELICIDADE COMO FUNDAMENTO TEÓRICO DO DESENVOLVIMENTO EM UM ESTADO SOCIAL

Emerson GABARDO*

1 O desenvolvimento como felicidade: para além da subsidiariedade; 2 A relativização da subsidiariedade como fundamento do desenvolvimento europeu; 3 O princípio da dignidade como ponto de partida do constitucionalismo social; 4 A felicidade como fundamento político do Estado; 5 A felicidade como finalidade ética do Estado social; 6 A felicidade objetiva como princípio jurídico do Estado social; 7 Referências bibliográficas.

1. O desenvolvimento como felicidade: para além da subsidiariedade¹

As teorias defensoras do Estado subsidiário surgem como alternativa ao Estado de bem-estar social, restringindo a atuação do Poder Público sem deixar de reconhecer as mazelas do mundo. São teses que procuram uma solução para os problemas sociais por intermédio da conscientização da sociedade, entendida como uma composição de indivíduos e pequenos grupos, tais como a família. A ideia nuclear desta proposição resulta de uma forte aproximação do valor “dignidade” ao valor “liberdade pessoal”. Ou seja, é digno quem possui as condições mínimas para ser livre e usa da sua capacidade para o exercício de tal liberdade. Ao Estado caberia, então, somente a garantia desta “dignidade-liberdade”. Silvia Faber Torres resume bem esta perspectiva quando explica que por meio da subsidiariedade “concebe-se a ação do Poder Público não como uma garantia prévia de felicidade a todos”, mas sim como um meio de garantia secundária. Afinal, o Estado somente deve fornecer uma espécie de “ajuda” aos indivíduos para que eles extraiam bons frutos de sua autonomia.² Mesmo autores que não tem uma visão tão restritiva à atuação do Estado compreendem a dignidade como fundamento do sistema jurídico e da intervenção estatal contemporânea.³

Não há como aceitar esta visão restritiva do papel do Estado; ao menos não de um Estado cujo modelo seja o de bem-estar e cujos postulados fundamentais sejam

* *Professor Titular de Direito Administrativo da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Professor Adjunto de Direito Administrativo da Universidade Federal do Paraná. Pós-doutor em Direito Público Comparado pela Fordham University School of Law. Vice-presidente do Instituto Brasileiro de Direito Administrativo.*

¹ O presente artigo é uma nova edição, revista e atualizada, de parte da tese de doutorado defendida pelo autor a partir de recentes acontecimentos e novas leituras, bem como críticas e sugestões de colegas a respeito do texto original que foi publicado.

² Como defende Silvia F. Torres (2001, p. 14).

³ Um bom repertório a respeito do tema na doutrina foi realizado por Maria Sylvia Zanella di Pietro. A autora entende a dignidade como um elemento de três dimensões: valor, princípio e regra (PIETRO, 2014, p. 264).

pautados por um conjunto de princípios republicanos. As atividades do Estado, predominantemente as administrativo-prestacionais, não têm por fundamento apenas uma ideia de “auxílio social”.

Ainda que não seja um papel fácil e mesmo tendo que se contrapor a uma realidade muitas vezes refratária às tentativas normatizantes, o dever ético dos operadores do Direito de não olhar o sistema constitucional de forma reducionista é inafastável. Como bem coloca Romeu Felipe Bacellar Filho, o caráter público “do interesse perseguido pela Administração deriva da ideia de República, no sentido de Bodin e Kant, como ‘coisa pública’ e que hoje significa comunidade ou coletividade política”. Cabe, portanto, aos juristas “buscar novos instrumentos de efetivação deste ideal” (BACELLAR FILHO, 2007, p. 46). Ideal republicano este que ultrapassa os aspectos institucionais. Renato Janine Ribeiro ressalta com adequação que até mesmo “a monarquia diz-se república enquanto alega ter por fim o bem público”. Isso significa que o caráter republicano distingue-se pelos meios e não pelos fins. Trata-se de um modelo que não visa o bem comum sob quaisquer meios. O regime republicano é aquele que se caracteriza pelos “meios republicanos”, tais como igualdade, liberdade e fraternidade, além de consagrar a transparência como uma das suas maiores virtudes (RIBEIRO, 2000, p. 106-107).

Talvez a dificuldade em aceitar um papel ativo e ótimo na realização da “coisa pública”, ao menos no Brasil, decorra da própria “dificuldade brasileira em viver a República”. Do ponto de vista das mentalidades é fácil identificar que os próprios brasileiros se concebem como ótimos indivíduos, mas como maus cidadãos ou governantes.⁴ E, em assim sendo, por um lado não parece ter grande significância a participação política e, por outro, o aumento da estrutura e das atividades ligadas ao Estado é perenemente deslegitimado. Daí a própria desimportância da atividade política, que entendida como um “mal necessário”, passa a ser exigida como mínima, revertendo-se o processo civilizacional que redundou na atribuição aos governantes da tarefa de cumprirem seu encargo como uma “função”, ou seja, como uma atividade de que não possuem disposição e, em assim sendo, pauta-se pelo dever máximo: a felicidade daqueles sob os quais incidirão os efeitos dos atos praticados.

Neste quadro, mais do que novas respostas institucionais; e mais do que reformas jurídicas; torna-se necessária uma verdadeira revolução no plano das mentalidades, condicionada pelo reconhecimento de princípios cuja força normativa, se aceita, não pode ser desconsiderada. Reafirmar as tarefas não cumpridas pela modernidade; relembrar as suas promessas. Eis a nova utopia constitutiva do modelo de Estado

⁴ Como ressalta Renato J. Ribeiro (2000, p. 159).

social contemporâneo e que guarda correspondência com o sistema constitucional estabelecido.⁵

Neste contexto, sem dúvida, os temas da subsidiariedade e do desenvolvimento estão fortemente imbricados (ainda que em relação inversamente proporcional). É compreensível a ênfase que foi sendo conferida ao seu estudo no final do século XX, tanto em países de estrutura organizativa estatal tradicional (como o Brasil), quanto em entidades supranacionais heterodoxas (como a União Europeia). Peculiaridade interessante é que, em regra, estes dois temas centrais do Direito público e da teoria do Estado atuais não são tratados em conjunto. Aliás, é difícil encontrar estudos que promovam uma interligação entre os assuntos; ao menos expressa e deliberadamente, pois de forma ao menos implícita eles compõem um ambiente prático indissociável.

Na medida em que as organizações políticas contemporâneas tomaram o desenvolvimento (sua conquista ou manutenção) como objetivo político fundamental do constitucionalismo,⁶ um dos principais meios conclamados para a sua realização passou a ser o princípio da subsidiariedade (notadamente na tradição política e intelectual europeia). O que não significa que esta seja realmente a única possibilidade, ou mesmo a melhor; mesmo assim, sem dúvida é a posição recorrentemente aceita pelas comunidades científica, política e jurídica contemporâneas – em que pese, no Brasil, tal princípio nunca ter possuído grande prestígio e, ademais, ocorreu certa mudança de perspectiva após a crise de 2008.⁷

Sendo assim, torna-se interessante, como preliminar de discussão, efetuar uma tentativa de verificação do significado jurídico da ligação entre desenvolvimento e subsidiariedade, pois a doutrina nacional ainda está bastante atrasada na teorização sobre a matéria. Na Europa, esta discussão, que já é antiga e central, na segunda década do século XXI passa a legitimar com mais força um movimento de reação à ação centralizadora da União supranacional – inclusive possibilitando a saída de seus integrantes (o caso Brexit bem demonstra este fenômeno).⁸

As questões da subsidiariedade e do desenvolvimento são típicas de uma discussão perene na teoria do Estado e que dizem respeito à centralização e à descentralização de competências funcionais e sua eficiência na melhoria das condições de vida da sociedade destinatária da atuação política institucional – o que implica inevitáveis discussões sobre nacionalismo, relativismo cultural, exclusão social, migração, entre

⁵ Esta constatação não implica que se ignore as crises do Estado social como modelo interventor. Sabe-se que “há limites para a atuação do Estado Social enquanto formulador e executor de políticas públicas” (MORAIS; BRUM, 2016. p. 114).

⁶ Nesse sentido, conferir o texto de Michele Carducci (2012).

⁷ Segundo Onofre A. Batista Júnior, “o neoliberalismo vinha perdendo sua força, mas, em outubro de 2008, entrou em colapso, provocando uma crise financeira gravíssima nos países centrais, em especial, nos EUA”. (BATISTA JÚNIOR, 2015, p. 60).

⁸ Sobre a relação entre Brexit e o critério de subsidiariedade, merece destaque o Artigo de Adrian Pabst (PABST, 2017).

outros temas concernentes. Para tanto se torna interessante abordar a questão ligando-a a outras duas ideias que são importantes para a extração de quaisquer conclusões relevantes: a de dignidade (noção recorrente da atualidade) e a de felicidade (que ainda precisa de uma melhor abordagem a partir de uma teoria dos princípios).

Em estruturas semifederativas como a da União Europeia, a questão assume uma importância muito mais elevada que em regimes federativos fracos como é o brasileiro (de forte tendência unitarista). Mas isso não implica que, do ponto de vista do conhecimento teórico subjacente à práxis da relação entre desenvolvimento e subsidiariedade, seja impossível ou inadequado tratar do assunto de maneira uniforme. Ou seja, excluídas por uma questão metodológica as óbvias distinções entre os sistemas políticos nacionais e supranacionais, é possível buscar um núcleo comum de análise da questão. Isso ocorre, principalmente, na temática específica do desenvolvimento,⁹ que durante o século XX foi pauta constante de organismos internacionais como a Organização das Nações Unidas – ONU, além de compor o cenário de discussão político-econômica mais importante do século passado para todos os Estados nacionais autodeterminados. É um assunto típico das discussões seja sobre um Direito Global,¹⁰ seja sobre um constitucionalismo transnacional.¹¹

Na análise da relação entre subsidiariedade e desenvolvimento, podem-se colocar em pauta duas questões aparentemente distintas, mas que possuem o mesmo objeto: a manutenção do desenvolvimento e a conquista do desenvolvimento (como processo acabado). A implementação de um critério de subsidiariedade seria a melhor forma de as organizações políticas estabelecerem as competências político-jurídicas que lhe cabem, considerando estes dois objetivos? Tal critério é capaz de promover o visado afastamento das condições de desequilíbrio social, instabilidade política, comprometimento da democracia e má distribuição de renda, que são típicos do subdesenvolvimento? A resposta é negativa.

A experiência histórica demonstra que é imprescindível ser efetuada uma intervenção estatal programada para a resolução dos problemas gerados pela vida em sociedade. E tal atuação deve ser perene (atemporal) a partir de princípios inerentes ao planejamento. Ou seja, “para atingir objetivos complexos e, simultaneamente, para lidar com os problemas de escassez de recursos das mais diversas ordens, o Estado, assim como o indivíduo, é obrigado a agir de modo racional e estratégico, fazendo considerações sobre o futuro” (MARRARA, 2011). Isso deve ocorrer não só em relação a assuntos gerais, mas também em relação a objetivos específicos como

⁹ Sobre o assunto, merecem destaque dois excelentes artigos: FOLLONI, 2014, p. 63-91; HACHEM, 2013.

¹⁰ Sobre o assunto, ver: REYNA, 2011. E, ainda: FROTA, 2015.

¹¹ Sobre o assunto, ver: TEIXEIRA, 2016.

a própria inovação (afinal, ao contrário do senso comum, o Estado tem sido fundamental para a evolução científica de impacto no último século).¹²

Particularmente no Brasil esta é, inclusive, uma exigência do artigo 174 da Constituição Federal. Aquele que alguns autores denominam de “princípio do desenvolvimento”, e que pode também ser entabulado como um “direito ao desenvolvimento”, justifica-se plenamente apenas quando se tem em vista que se trata de um meio racional apto à consecução de um objetivo maior: a felicidade. Logo, trata-se de um direito de caráter instrumental, assim como o de greve, por exemplo. Ele não se legitima por si mesmo, tendo natureza interdependente à sua finalidade (esta, sim, de caráter autolegitimado, pois compõe um valor protegido de forma material autônoma). Há uma tendência pós-Revolução Francesa de não considerar a felicidade social como valor máximo de justificação das finalidades do Estado. A partir do século XIX a liberdade acabou assumindo um protagonismo sem precedentes na filosofia política conhecida, ainda que aliada a outros valores, como a própria ideia de solidariedade, que acaba ganhando também um espaço sem precedentes entre os filósofos do século XX, a partir do período pós-guerras.¹³

Se o desenvolvimento era um equivalente ao mero crescimento no período do liberalismo clássico, ele evolui para um conceito de forte componente socializador a partir do surgimento do Estado de bem-estar social. Isto não significa que há um abandono da ideia de liberdade como o valor maior que justifica o estabelecimento dos fins do Estado nacional. Ao contrário, nos países que adotaram o sistema econômico capitalista, a solidariedade acaba tornando-se um elemento agregado, de caráter complementar, que parece apenas ter justificado um modelo de Estado que foi de caráter excepcional e que a partir do século XXI tende a ser abandonado paulatinamente. Este abandono propicia a confirmação das opiniões dos autores pessimistas, que sempre apontaram o surgimento do *welfare state* apenas como um instrumento de correção capitalista e proteção anticomunista;¹⁴ ou seja, não como um modelo conquistado pela pressão política de corpos intermédios da sociedade civil, como o operariado e os principais segmentos marginalizados.¹⁵

A grande questão teórica que deve ser destacada neste ponto é justamente a predominância do valor liberdade como condicionante dos fins do Estado, ainda que a partir de variações bastante interessantes e modernizadas, como é a de Amartya Sen. Segundo o autor, talvez o principal teórico da temática, o desenvolvimento tem como escopo a remoção das principais fontes de privação da liberdade, como, por exemplo, “pobreza e tirania, carência de oportunidades econômicas e destituição

¹² Sobre o assunto, ver o excelente livro de Mariana Mazzucato (2014).

¹³ Conforme defendem Figueiroa e Michelini. FIGUEIROA; MICHELINI, 2007.

¹⁴ Exemplo de autor tipicamente pessimista é Eros Grau (2008, p. 27).

¹⁵ Sabe-se que se este pessimismo é, por um lado, perfeitamente justificável, por outro, ele acaba traduzindo uma interpretação superficial da realidade, por ignorar ou marginalizar a importância dos movimentos sociais como motores de transformação da realidade. Excepcional trabalho demonstrativo desta importância é o de Maria Glória Gohn (2006).

social sistemática, negligência dos serviços públicos e intolerância ou interferência excessiva de Estados repressivos” (SEN, 2000, p. 18). Estendendo de forma radical a noção tradicional da expressão “liberdade”, o autor consegue traduzir o desenvolvimento como tal. Por conseguinte, inverte o sentido do desenvolvimento, que passa a ser primordialmente a consequência da liberdade, e não o contrário; ainda que reconheça a condição simultânea de meio e finalidade das liberdades indicadas (que, todavia, não perdem seu caráter fundante instrumental). É por intermédio deste raciocínio que são elencados cinco tipos de liberdades (portanto “liberdades-meio”): as liberdades políticas, as facilidades econômicas, as oportunidades sociais, as garantias de transparência e a segurança protetora.¹⁶

É claro que a tese de Amartya Sen é muito importante para o cenário geopolítico típico da década de 1990. Seu enfoque na questão da distribuição de renda e sua recusa à tradição utilitarista anglo-americana acabam sendo (mesmo que inadvertidamente) uma fonte de resistência e contraposição do neoliberalismo típico do período (SEN, 2000, p. 43). Mas também tem o seu preço: a inversão da condição do desenvolvimento (que passa de meio para finalidade); a restrição da fundamentação legítima dos fins do Estado, que passa a ser pautada pela noção (ainda que ampliada) de liberdade; o afastamento da ideia de felicidade, o que, de certa forma, é coerente com sua recusa ao utilitarismo e sua incapacidade de aceitar a expressão fora desta tradição acadêmica de pensamento; e, ainda, o prestígio aos critérios de oportunidade e igualdade e suas condições autônomas de legitimação dos fins do Estado.

Nesta perspectiva, acaba-se estabelecendo uma limitação tipicamente liberal, na medida em que é reduzido o objeto do desenvolvimento ao ideário da liberdade, cuja essência conceitual repousa em um inafastável aspecto de “negatividade” — afinal, ser livre é não possuir obstáculos à realização das ações desejadas. Ignora-se, assim, a esfera de positividade necessária ao desenvolvimento humano por intermédio de organizações políticas como o Estado nacional ou a União supranacional. Não que a teoria desenvolvimentista de Sen ignore esta perspectiva totalmente em termos materiais, o que pode ser verificado quando inclusa a ideia de “oportunidade” ao conceito de liberdade. Mas esta ressalva apenas afasta um liberalismo radical, admitindo um conteúdo que vem sendo contestado fortemente pela sociologia crítica contemporânea, que efetivamente vem desmascarando a ideologia da igualdade de oportunidades ao propor que ela esconde uma mentalidade elitista em que se justificam os privilégios a partir da categorização dos sujeitos como *winners* ou

¹⁶ Segundo o autor “liberdades políticas (na forma de liberdade de expressão e eleições livres) ajudam a promover a segurança econômica. Oportunidades sociais (na forma de serviços de educação e saúde) facilitam a participação econômica. Facilidades econômicas (na forma de oportunidades de participação no comércio e na produção) podem ajudar a gerar a abundância individual, além de recursos públicos para os serviços sociais. Liberdades de diferentes tipos podem fortalecer umas às outras” (SEN, 2000, p. 25).

losers.¹⁷ A partir desta representação foi fácil e interessante justificar durante muito tempo que os pobres eram em regra imorais, alcoólatras, corrompidos ou mínimo preguiçosos; agora seriam basicamente estúpidos ou pouco inteligentes — o que deve excluí-los naturalmente a partir da concorrência social.¹⁸

Em termos simbólicos, é significativa a opção em ser valorizado o aspecto da liberdade dos homens e não de sua igualdade (ou felicidade). Amartya Sen acaba por refletir uma posição moral que se pauta por uma concepção relevante, porém subsidiária, do Estado em relação à sociedade; uma espécie de liberalismo fraco em que o desenvolvimento acaba muito mais ligado à ideia de que os homens devem possuir “condições mínimas de satisfação” do que “condições máximas de satisfação”. O organismo político desenvolvido acaba sendo aquele que conseguir oferecer o mínimo necessário para que a sociedade exerça plenamente sua liberdade. Em outras palavras, restringe-se o desenvolvimento à ideia de dignidade do homem, o que não é apropriado ao espírito presente no sistema constitucional típico do Estado de bem-estar social, construído no ocidente a partir do século XX e que tem em sua base a Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948, cujo artigo 22 consagrou direitos que são “indispensáveis para a sua dignidade e livre desenvolvimento da personalidade”.

A dignidade é o ponto de partida para a justificação dos fins do Estado democrático contemporâneo.¹⁹ O ponto de chegada é o “desenvolvimento da personalidade”, que compreende, necessariamente, a felicidade como determinante essencial da atuação do Estado. Um modelo de Estado social que garanta direitos fundamentais precisa superar a noção de dignidade rumo à de felicidade, a partir de uma sobreposição e não de abandono, pois não é possível, do ponto de vista jurídico-político, aceitar a ideia de um ser humano indigno, porém feliz.²⁰

Não é apropriado afirmar que o Estado deve ser subsidiário, muito menos que deve se restringir à garantia de dignidade (ou seja, do mínimo para ser livre — mesmo que numa concepção elástica de liberdade). O Estado nacional e os organismos supranacionais devem estabelecer juridicamente seus fins a partir da ideia política de que precisam oferecer o máximo para os indivíduos. E o máximo requer um abandono da subsidiariedade para a incorporação de uma finalidade geral específica que será imposta por intermédio não só da legislação, mas também da atividade administrativa do Estado.²¹

¹⁷ Daniel W. Hachem trata de forma aprofundada esta questão, tecendo uma crítica perfeita à ideologia da igualdade de oportunidades e defendendo a sua substituição para igualdade de posições. (2013).

¹⁸ Neste sentido é o pensamento de Bourdieu (1998, p. 60).

¹⁹ Como pode ser observado pela descrição de Irene Nohara (2016, p. 109).

²⁰ Embora certamente isso seria possível do ponto de vista antropológico e/ou psicológico.

²¹ Neste sentido é o pensamento de Daniel W. Hachem (2016).

A Constituição Federal de 1988 parece ter feito esta opção de forma clara.²² Não visa apenas à garantia da liberdade e dignidade, mas sim estabelece um rol de direitos e garantias fundamentais que têm em vista, fundamentalmente, a felicidade do povo. E os homens não são felizes apenas em decorrência da ausência de obstáculos à conquista do que necessitam ou desejam, como em uma relação comensalista na qual o Estado representaria um parceiro neutral. A condição humana implica uma relação simbiótica por conta do obrigatório pertencimento a um sistema social cuja interface estabelece uma relação de troca. Esta relação é alusiva ao recebimento de elementos que comporão a sua esfera individual e social. E mais, sua felicidade também está condicionada aos valores compartilhados e sua maior ou menor realização. Por este motivo é que a felicidade de que ora se trata não coincide com a tradicionalmente defendida pelo utilitarismo ou pelo libertarismo.²³ É uma felicidade estabelecida por princípio, e não a partir de relações consequenciais. Ainda que não seja possível ter convicção a respeito de qual teoria da justiça ela se enquadre, por certo é possível repelir algumas delas.²⁴

Além do que, não seria razoável admitir uma análise de “maximização social da riqueza”, a partir de uma média geral de felicidade real (que acaba tornando-se absolutamente fictícia). Conquanto o próprio Richard Posner procure afastar sua teoria da maximização do utilitarismo clássico (e sua posição a respeito da felicidade como valor em si), as críticas de Ronald Dworkin são profícuas no afastamento da maximização econômica como um objetivo social digno. É fácil demonstrar que qualquer ganho de riqueza pode ser contrabalanceado por perdas de utilidade, de justiça ou outros elementos. Conclui o autor: “um ganho de riqueza social, considerado por si só e separadamente de seus custos ou de outras consequências, boas ou más, não é absolutamente um ganho” (DWORKIN, 2000, p. 365).

É comum ser ouvida a argumentação de que um indivíduo está em situação melhor se possui mais felicidade ao longo de sua vida, apesar de tê-la em menor intensidade em dias específicos, do que aquele que estivesse na posição inversa. Do mesmo modo, estaria em melhor posição uma sociedade que tivesse mais felicidade distribuída entre seus membros, apesar de particularmente muitos indivíduos serem menos felizes. Esta forma de percepção não é adequada, e Dworkin a contesta de

²² Conforme bem descreve Michele Carducci (2012, p. 22), a Constituição brasileira, “constitucionaliza os instrumentos destinados a reduzir as diferenças-desigualdades e valorizar as diferenças-especificidade, transferindo o nexo inclusão-exclusão para a dimensão simplesmente individual/pessoal daquela espacial-territorial dos lugares em cuja complexidade social se manifesta. Dessa maneira, a Constituição brasileira representa a mais radical rejeição da concepção contratualística do federalismo estadunidense, fundado sobre o dogma da *Public Choice* como um conjunto de escolhas prometidas pelo “Clube dos Estados” livres entre si como livres seriam os cidadãos que o legitimam. “Cláusula de Desenvolvimento” e “coesão macroterritorial” definem novas constitucionalizações dos “bens comuns” de planejamento sobre o futuro da convivência civil”.

²³ Segundo assevera Amartya Sen (2000, p. 85).

²⁴ Conforme esclarece Clèmerson M. Clève (2016, p. 544), a Constituição “autoriza várias leituras (comunitária, republicana e liberal igualitária), repelindo outras (libertária, anárquica, perfeccionista ou comunista)”.

forma interessante, entre outros, por dois motivos fundamentais: a) alguém certamente poderia preferir um ano inteiro de felicidade plena com a restante de medíocre satisfação a uma vida inteira sem êxtase, mas com um nível superior de felicidade; e b) o relacionamento interno da sociedade não se desenvolve como o indivíduo e suas próprias preferências ou satisfações. A sociedade não é um todo orgânico (DWORKIN, 2000, p. 364). Não há como medir a felicidade a partir destes parâmetros ou analogias, que são importantes tanto à validade do utilitarismo clássico como à da análise econômica do Direito.

A felicidade, mais do que um grau de satisfação verificável empiricamente, deve ser um fim estabelecido por princípio e não por critérios pragmáticos. Outra razão, portanto, que justifica a incompatibilidade entre a ideia de subsidiariedade (ou desenvolvimento como liberdade) e a proposta de desenvolvimento como felicidade. O critério de subsidiariedade depende da verificação de eficiência empírica do sistema. Sendo assim, decorre, em maior ou menor grau, de uma percepção pragmática da realidade e não de um paradigma principiológico (como propõe, corretamente, o sistema constitucional brasileiro).

2. A relativização da subsidiariedade como fundamento do desenvolvimento europeu

No sistema europeu atual a relação íntima entre subsidiariedade e desenvolvimento é propalada aos quatro ventos como um axioma. Todavia, é possível analisar tal imbricação por outras perspectivas. A União Europeia é um processo original e, em alguma medida, mais prático que teórico. Não é o resultado de um programa definido – e muitas vezes o discurso a seu respeito não combina com as ações jurídicas e econômicas existentes. Por esta óptica, talvez seja possível contestar a intimidade da relação entre desenvolvimento e subsidiariedade como propulsor da integração.

A concepção teleológica desta realidade pragmática em que “o fim atingido determina o meio a utilizar” resulta para o Direito em uma perspectiva na qual “o fim buscado pelo ordenamento condiciona a interpretação para as regras e princípios considerados” (JUSTEN FILHO, 1999, p. 70). A princípio, a matéria social, e mais particularmente a laboral, que são intimamente ligadas ao desenvolvimento, é de competência concorrente (embora algumas matérias sejam exclusivas da União, como é o caso do livre trânsito de trabalhadores). A União tem competência para estabelecer regras referentes à igualdade de oportunidades e estabelecer diretivas que afinem a necessidade de intervenção no âmbito do racismo, emprego e ocupação. Também, são comuns as diretivas sobre seguridade social e saúde. É interessante ressaltar que a maior parte destes instrumentos de fomento ao desenvolvimento não possuem qualquer remissão à subsidiariedade.²⁵ Curioso

²⁵ Como é possível extrair da análise em (BOTO, 2005, p. 122-128).

observar que em 1993 foi concluído o “Livro Verde da Política Social Europeia”, em que a aplicação do princípio da subsidiariedade também não é clara e nem mesmo um fator de destaque.²⁶

Por outro lado, a “Carta Comunitária dos Direitos Sociais Fundamentais dos Trabalhadores” reconheceu expressamente o princípio da subsidiariedade (ainda que de forma muito abstrata, o que, na prática, acaba por favorecer a existência de competência comunitária em muitas matérias, apesar da regra geral contrária). Segundo José Maria M. Boto, embora tenha sido um processo lento e progressivo, já era possível na transição do século XX para o XXI ser identificado um “Direito Social Comunitário”, cujos principais objetivos seriam: a) “eliminar na medida do possível as diferenças entre as legislações nacionais que obstaculizem a integração econômica”; b) “criar uma política social que inclua um Fundo Social Europeu”; c) “estabelecer novos direitos sobre questões transnacionais ou fixar um nível mínimo de direitos sem prejuízo de disposições mais favoráveis” (BOTO, 2005, p. 135). Como se pode ver, nenhum destes objetivos tem ligação direta com a subsidiariedade, e nem poderia ter, pois sua promoção depende justamente do raciocínio inverso. O problema que se coloca nos últimos dez anos é, infelizmente, o retrocesso nesta busca por centralização comunitária – e na conjuntura da segunda década do século XXI para frente, quanto mais descentralizada forem tais políticas públicas, menos elas tendem a ser padronizadas e protetivas (ainda que a própria União possa fazer recomendações em prol da austeridade e no sentido de flexibilização).²⁷

A subsidiariedade, portanto, não é diretamente relacionada com a ideia de desenvolvimento no contexto da supranacionalização europeia. Ao contrário, aparentemente, a subsidiariedade não combina muito com o processo desenvolvimentista adotado, que prestigia a atuação da União em primeiro plano e dos Estados em segundo plano, para daí partir para as coletividades mais próximas aos cidadãos.²⁸ Mais do que a subsidiariedade, a “solidariedade” foi o fiel da balança não somente na perspectiva interestatal, mas também intraestatal.

A título ilustrativo pode ser mencionado o caso espanhol. Na década de 80 e 90 foram reduzidas em um ritmo significativo as tradicionais desigualdades regionais, principalmente entre as comunidades autônomas. Conforme os dados apontados por Rafael Lopez Pintor, as diferenças de distribuição do produto nacional entre as regiões são cada vez menores. E embora parte do crédito sem dúvida seja decorrente de um crescimento endógeno, não é possível ignorar o forte impacto da

²⁶ Conferir esta informação em: PORTUGAL, 1994.

²⁷ Sobre o assunto, ver: STOLZ; GALIA, 2013.

²⁸ O que gerou várias críticas à paradoxal “centralização” decorrente da subsidiariedade. A título de exemplo, é interessante a colocação de Adrian Pabst: “As a result of EU legalism and proceduralism, subsidiarity has become an engine of centralization when it was supposed to be a device for devolving power to people.” (PABST, 2017, p. 09).

política de compensação interterritorial tanto realizada em nível nacional como por obra da União Europeia.²⁹

Ainda que mediante um mecanismo de estreita colaboração, os fundos para o desenvolvimento utilizados na União Europeia nas duas últimas décadas do século XX (denominados “fundos estruturais”) eram eminentemente centralizados.³⁰ O próprio FEDER (Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional), primeira forma de política regional oficial da União Europeia, não retrata, ainda, uma efetiva amostra de qualquer regionalização. Pelo contrário, está associado ao alargamento comunitário, pois fundado no artigo 255º do TCE, que possibilita à estrutura supranacional a criação de competências não previstas expressamente no tratado, desde que sejam para atender objetivos da comunidade. Em 1988 foi instituído o Regulamento de Aplicação dos Fundos, edificado não a partir do princípio da subsidiariedade, mas no “Princípio da Parceria”, que pressupõe a criação de um “triângulo” entre região, Estado e Comunidade.³¹

A adoção de políticas não subsidiárias não significa a desconsideração da situação concreta das regiões; pelo contrário, este é o critério balizador fundamental das políticas de desenvolvimento da União. Sucede que o fundamento para a adoção deste modelo não é o princípio da subsidiariedade, mas o “Princípio da Coesão Social”.³² A desigualdade na Europa ainda é um fator complexo de influência no processo integracional, em razão do que as políticas desenvolvimentistas são de extrema importância, em um primeiro momento tendo como objetivos: a) buscar transformar regiões de escasso desenvolvimento ou de declínio industrial acentuado; b) reduzir a ruralidade e setores de densidade populacional muito baixa; c) controlar a situação de desemprego de longa duração; d) evitar o desemprego associado a mudanças industriais; e, finalmente, e) fomentar a adaptação estrutural da agricultura e da pesca.³³

Para esta finalidade, e como decorrência direta da pressão dos *Länder* alemães, foi introduzido no Tratado da União Europeia o “Comitê das Regiões”, que é uma instituição de representação com caráter consultivo, de acordo com as diferentes estruturas componentes da União. A proposta de criação das regiões não consistiu algo pronto e acabado; foi desenvolvida paulatinamente em nível comunitário, tornando-se uma nova forma de enquadramento intermédio para a indicação de desenvolvimento e planificação. Em resumo, nos anos 70 as regiões não existiam expressamente nos tratados; nos anos 80 até 90 surgem as políticas regionais (notadamente em uma perspectiva territorial e econômica); somente dos anos 90 em diante é que,

²⁹ Como se pode extrair de: (PINTOR, 1993, p. 26).

³⁰ Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional (FEDER), Fundo Social Europeu (FSE), Fundo Europeu de Orientação e Garantia Agrícola (FEOGA) e Instrumento Financeiro de Orientação das Pescas (IFOP). Representaram cerca de um terço do orçamento da União Europeia na década de 1990 (STUART, 2002).

³¹ Sobre o assunto é interessante o texto de Francisco Pires (1994, p. 90).

³² Como explica Ana Maria Stuart (2002, p. 7).

³³ Tais objetivos também podem ser melhor analisados no trabalho de Ana Maria Stuart (2002, p. 9).

com o Tratado de Maastricht, as regiões são integradas institucionalmente à estrutura política comunitária.³⁴

Como não poderia deixar de ser, a tendência clara observada na atuação do Comitê das Regiões é de interpretar o princípio da subsidiariedade como uma cláusula de não intervenção dos Poderes Públicos em geral “quando os cidadãos possam agir de maneira suficiente e eficaz”. Afinal, segundo a sua concepção, a gradação de competências com o prestígio das entidades inferiores redundaria em maior legitimidade democrática, transparência e eficácia das ações.³⁵ Na prática, não é bem assim, pois a interferência da União nos assuntos locais tem sido significativa, o que acaba fomentando o ressentimento local em face ao poder central. A partir da crise econômica de 2008 tal situação só se agravou, pois as medidas de ajuste fiscal impostas não somente aos governos centrais, mas, no caso dos países descentralizados, principalmente às instâncias subnacionais, novamente tenderam à centralização (ainda que, agora, a partir de um viés neoliberal e, em certa medida, anti-desenvolvimentista).³⁶

No plano internacional, talvez o nível institucional de maior ligação entre desenvolvimento e subsidiariedade são os encontros promovidos pela ONU. A Agenda 21, documento-compromisso firmado no Rio de Janeiro em 1992 no marco da “Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento”, ao lado de estabelecer um conceito de atividades sustentáveis a partir do comprometimento entre gerações, estabeleceu três premissas fundamentais: a) a integração dos conceitos de desenvolvimento, bem-estar social e qualidade de vida; b) a exigência de uma melhor distribuição da riqueza tanto entre as gerações presentes como entre as futuras; e c) a proposição de uma efetiva utilização racional dos recursos naturais. Para a realização destes pressupostos a ideia é conferir preferência pela democracia participativa ao invés da representativa, transferindo-se para o nível local boa parte do “protagonismo da cidadania”.³⁷

A Seção Terceira do Capítulo 28 do Programa procura tratar do assunto, estabelecendo um plano de ações locais em prol do desenvolvimento ambiental (ONU, 2017). Busca-se, assim, a substituição do “governo convencional” para um modelo “multi-nível e relacional”, no qual sejam ampliadas as possibilidades das administrações locais. Em termos expressos a Agenda 21 é bastante setorializada, não traduzindo uma efetiva regra geral de subsidiariedade. No entanto, parece claro que seu espírito está nas entrelinhas de todo o documento. Por consequência, a estratégia territorial europeia para a prática da sustentabilidade ambiental deve ser realizada desde a escala local. Na Cimeira Mundial de Desenvolvimento Sustentável de Johannesburgo

³⁴ As informações são de Francisco Lucas Pires (1994, p. 83-91).

³⁵ Maiores detalhes podem ser estudados no trabalho de Margarida Martins (2003, p. 252).

³⁶ Sobre o assunto, ver a análise de Manuel Guerreiro (2014, p. 189-210).

³⁷ As premissas foram extraídas do estudo de Estarrelas e López (ESTARRELAS; LÓPEZ, 2005, p. 425).

(Rio + 10), ocorrida em 2002, o reconhecimento da subsidiariedade foi mais marcante ao serem reconhecidas as regiões como o primeiro e maior nível de subdivisão política dentro dos Estados individualmente representados na ONU.³⁸

De fato, toda esta promoção teórica e simbólica do princípio possui pouco impacto em Estados já descentralizados (isso no tocante ao plano vertical). Na Europa, a ênfase conferida à subsidiariedade nos documentos firmados nestes grandes encontros internacionais acaba refletindo mais uma ansiedade autonômica política e econômica das regiões e cidades do que propriamente um instrumento real de desenvolvimento ambiental (embora os reflexos desta tendência acabem surtindo fruto no sentido de ampliação da proteção e da sustentabilidade).

No plano horizontal é difícil verificar uma real transferência de competências para além da ampliação da participação consultiva e fiscalizatória. Sem dúvida, nesta seara, os documentos institucionais possuem conotação e efeitos prioritariamente simbólicos. Apesar da ampliação das menções expressas à subsidiariedade no contexto não só europeu como também global, talvez fosse mais apropriado pensar em um conceito de “responsabilidade compartilhada”. Esta proposta parece ter sido acolhida pelo Tratado de Amsterdã, além de estar expressamente formulada no “Quinto Programa de Ação Ambiental da União Europeia”, de 1993. Francisco Javier Sanz Larruga afirma que se trata de uma ideia muito mais ampla que a de subsidiariedade, pois um princípio de compartilhamento de responsabilidades não estabelece preferências apriorísticas, mas *“una acción concertada por parte de todos los actores implicados, que deberán cooperar entre si”*. O conceito de responsabilidade compartilhada requer *“no tanto la selección de un determinado nivel en perjuicio de otro, más bien una intervención mixta de actores e instrumentos en los niveles adecuados”* (LARRUGA, 1999, p. 561).

Quanto ao particular universo dos Estados ainda em desenvolvimento, é preciso fugir de posições ingênuas a respeito da temática ora tratada. A despeito de toda a consagração no plano do “dever ser”, tanto no plano moral quando propriamente jurídico de direitos ligados ao desenvolvimento, existem obstáculos fáticos relevantes. Isso ocorre, pois embora não exista uma falta de recursos financeiros a Estados como o Brasil,³⁹ principalmente considerando-se a incrementação econômica da primeira década deste século, e sem embargo de não haver crise de produção verificável em uma economia de escala mundial, há uma profunda crise de distribuição. No mundo do início do século XXI, cerca de trezentos bilionários têm renda igual a mais de dois bilhões de indivíduos (um terço da população mundial).⁴⁰

³⁸ Novamente merece atenção o texto de Estarrelas e López (ESTARRELAS; LÓPEZ, 2005, p. 429).

³⁹ Apesar da crise econômica iniciada em 2015, o Brasil terminou 2016 como a nova maior economia do mundo e tende a voltar a ser a oitava em 2017, devendo manter esta posição nos próximos cinco anos pelo menos. (PORTAL DO BRASIL, 2017).

⁴⁰ Informação do livro de Oswaldo Rivero (2002, p. 130).

E o Brasil é um dos Estados com maior desigualdade entre os polos da pirâmide social.

Esta conjuntura leva alguns autores a defender que o desenvolvimento é apenas um mito construído nos séculos XIX e XX, a partir de ideias evolucionistas que não teriam elementos reais de sustentação. A “ideologia da felicidade” típica do desenvolvimentismo seria uma construção teórica sem condições efetivas de realização.⁴¹ Sem deixar de considerar esta importante perspectiva crítica, não é possível imaginar outra posição a não ser a de defesa do “dever ser” consagrado na dogmática constitucional brasileira, que prescreve um modelo de Estado social, a partir de uma moralidade objetiva que permeia, influencia e determina a aplicação de tais normas, cuja finalidade é alterar uma realidade com ela incompatível.

3. O princípio da dignidade como ponto de partida do constitucionalismo social

Os Estados sociais e democráticos do pós-guerra vivenciaram o surgimento de uma teoria de direitos fundamentais que ultrapassa a noção de direito subjetivo rumo a um entendimento objetivo de valores que se tornam exigíveis como base de legitimidade da ordem jurídica; ou seja, independentemente de configurarem ou não um específico direito identificável subjetivamente, os direitos fundamentais passam a ser elementos estruturantes do Estado. Esta nova visão gerou controvérsia e dificuldade de precisão no tocante à sua determinação de conteúdo, pois alude ao reconhecimento de uma função axiologicamente irradiadora a toda a ordem jurídica.⁴² Função esta que passou a ser identificada por um princípio fundamental condicionador de todo o sistema: o princípio da dignidade humana.⁴³ Este princípio acabou por fomentar novas perspectivas para o Direito administrativo do pós-guerra, ainda que demorando a moldar-se no Brasil devido ao lapso inerente ao período ditatorial e à crise econômica que se seguiu ao rápido crescimento dos anos 70. Nestes termos, é possível concluir que o real diálogo entre a função administrativa e os direitos fundamentais ocorreu mesmo somente após a Constituição de 1988 — o que não diminui em nada a força das novas perspectivas.⁴⁴

Para Carlos Ayres Britto a dignidade “não tem outro fato gerador que não a humanidade mesma que mora em cada indivíduo”. Ou seja, deve ser reconhecido que “todo ser humano não é somente parte de algo, mas algo à parte. Não apenas parte de um todo, mas um todo à parte”. Deste modo, cada um é diferente do outro e todos devem receber idêntico respeito, em que pese as substanciais diferenças tipicamente humanas (BRITTO, 2003, p. 189). Por outro ângulo de análise, Oscar Vilhena Vieira possui uma interessante passagem na qual pondera: “a dignidade

⁴¹ Novamente recorre-se a Oswaldo Rivero (2002, p. 125).

⁴² Segundo a perspectiva de Jorge R. Novais (2003, p. 57; 67).

⁴³ Vários autores defendem esta perspectiva. Por todos, ver: HÄBERLE, 2005, p. 89.

⁴⁴ Sobre o assunto, ver: CASIMIRO, 2007.

humana está, portanto, vinculada à nossa capacidade de nos conduzirmos pela nossa razão e não nos deixarmos arrastar apenas pelas nossas paixões” (VIEIRA, 2006, p. 65). A digressão dos autores retrata um elemento essencial do conteúdo da dignidade, que é a indisponibilidade com autonomia ou vice-versa.

Conforme Carlos S. Nino, o princípio da dignidade humana compõe um quadro de princípios de caráter moral fundamental, em que também estão presentes os princípios da inviolabilidade da pessoa (ao serem proibidos sacrifícios a um indivíduo somente porque isso beneficia os demais) e da autonomia da vontade – que propugna pela liberdade de planejamento da vida e seus ideais de prazer ou ausência de dor (NINO, 1989, p. 46). Destes princípios decorreriam os direitos humanos. A concepção de dignidade do autor é em certa medida restritiva, pois sugere apenas que todos os homens devem ser tratados de acordo com as suas vocações (ou seja, devem poder ter escolhas com liberdade). Genaro Carrió acata a lucubração de Nino, complementando-a ao afirmar que há uma ligação de recíprocas restrições entre tais princípios na medida em que a inviolabilidade limita a autonomia, a dignidade limita a inviolabilidade e a autonomia limita a dignidade. Por um lado, a autonomia garante que os indivíduos possam e devam planejar racionalmente suas vidas, excluindo a intimidação, o engano e a ignorância (mediante a busca de um “consenso”); por outro lado, não seria adequado aceitar-se a imposição de sacrifícios a alguns indivíduos pela única razão de que redundam em um benefício aos outros. Neste contexto, a inviolabilidade preconiza que as pessoas devem colocar-se no lugar de cada um dos interlocutores, o que não acarreta a impossibilidade de prevalência do aspecto coletivo. Ao contrário, deve haver uma “preocupação impessoal” até mesmo frente aos próprios interesses (o que não significa o abandono dos interesses, mas uma permanente autorreflexão sobre eles) e nisso reside à própria igualdade jurídica (CARRIÓ, 1990, p. 16).

J. J. Gomes Canotilho também elenca a dignidade como uma das bases do princípio republicano em Estados democráticos de Direito. Ainda, pondera que existe um princípio material subjacente à dignidade. Ele refere-se ao que denomina “princípio antrópico”, que compreenderia a noção de *dignitas-hominis*, construída pelo filósofo humanista Pico della Mirandola e que defende a existência de um homem “conformador de si próprio e da sua vida segundo o seu próprio projecto espiritual” (CANOTILHO, 2000, p. 225). Esta ideia de um projeto espiritual é complexa e compreende o entendimento da dignidade como um princípio de caráter moral que, por sua vez, conduz à alocação de um direito de idêntica natureza, não obstante ambos possuam também caráter jurídico, pois a dignidade vem sendo tradicionalmente reconhecida como princípio pelos ordenamentos do recente Estado moderno.

É importante destacar que a noção de dignidade não pode apenas ser fundada na de “autonomia do espírito”. Oscar Vilhena Vieira está entre os autores que tecem sua construção da dignidade como princípio moral a partir do imperativo categórico de

Kant: “age de tal forma que trates a humanidade, tanto em tua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, sempre como um fim e jamais simplesmente como um meio” (VEIRA, 2006, p. 67). Por intermédio desta premissa a dignidade ultrapassa a mera autonomia ou, ainda, a noção de liberdade, para ressaltar a proposta de “reciprocidade material”, mediante a qual o ser humano reconhece que não pode tratar nem a si nem a seus semelhantes como meio ou instrumento. O ser humano digno é aquele que se reconhece e é reconhecido como fim em si mesmo.

Do ponto de vista eminentemente político (e por que não jurídico), a Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU, em seu artigo primeiro, estabelece: “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito e fraternidade”. Para a realização desta perspectiva, torna-se necessária a identificação de um rol cada vez mais crescente de direitos fundamentais. Esta concepção tem redundado em um paradoxo, pois ao mesmo tempo em que a doutrina defende a vinculação da dignidade ao mínimo existencial (propiciador de autonomia e reciprocidade), promove-se uma interpretação por demais extensiva do conteúdo do princípio, que acaba por englobar todo o plexo de direitos fundamentais e seus direitos constitucionais (e até infraconstitucionais) correlatos – notadamente os sociais.⁴⁵

Ana Paula de Barcellos é exemplo desta tendência. A autora estuda o assunto a partir da dignidade como determinante da presença de um mínimo existencial, só que retratado por distintas esferas de proteção jurídica. Para defender seu posicionamento, promove uma análise da sistemática da Constituição Federal de 1988 a partir de quatro níveis: no primeiro estariam dispostos os princípios gerais, “de contornos menos precisos”, como é o caso do *caput* do artigo 170; no segundo nível estariam os subprincípios inerentes à noção, como seria o caso do inciso VII do artigo 170; no terceiro nível estão os direitos sociais como os do artigo 6º; no quarto nível estariam os direitos mais específicos, como seria o caso do artigo 227 (BARCELLOS, 2002, p. 166).

O problema é que no final de seu raciocínio, a autora certamente ultrapassou em muito o “mínimo existencial”. Sua análise é bastante típica dentro da doutrina jusconstitucionalista nacional, ao ampliar de forma quase inconsciente o núcleo ontológico de dignidade mesmo logo após retratá-lo como a garantia de um mínimo aos cidadãos. O raciocínio é perigoso, pois pode banalizar a noção de dignidade fazendo com que o ganho em extensão provoque uma perda em densidade. Ingo Wolfgang Sarlet, ressaltando de forma mais contundente a indivisibilidade da dignidade e, ainda, seu caráter não exclusivo, parece incidir em opinião convergente à de Ana Paula de Barcellos, quando afirma que todo o catálogo constitucional de

⁴⁵ Sobre o assunto, ver: BITENCOURT NETO, 2010, p. 117.

direitos fundamentais deve ter como base o princípio da dignidade humana (SARLET, 1998, p. 115).

Não é esta a mais apropriada interpretação da sistemática constitucional brasileira, que elenca a dignidade como condição necessária, mas não suficiente, de realização dos direitos fundamentais. Torna-se imprescindível recorrer à felicidade como princípio-condição suficiente, pois esta sim diz respeito às obrigações do Estado social republicano com o máximo atendimento aos indivíduos e não somente com o mínimo. Como ponderou Jorge Salomoni, é preciso estabelecer uma noção de “bem comum”, fundada no interesse público e que deve ser interpretada necessariamente *“como elemento integrante del orden público en el Estado democrático, cuyo fin principal es la protección de los derechos esenciales del hombre, y la creación de circunstancias que le permitan progresar espiritual y materialmente y alcanzar la felicidad”* (SALOMONI, 2006, p. 25).

A dignidade é o sustentáculo primário, não o único, dos direitos fundamentais quando se está sob o manto de um modelo de Estado social, cujo regime é marcadamente interventor. Daí que o desenvolvimento é corolário desta perspectiva, que ultrapassa em muito uma noção de dignidade vinculada à proposta de um Estado subsidiário, ou seja, de um organismo político que atende aos indivíduos apenas quando eles não podem se auto-responsabilizar pela sua “existência civilizada”. Vital Moreira assevera que “os limites negativos da actividade do Estado têm de deduzir-se de conceitos, normas e princípios constitucionais, nomeadamente, os que garantem os direitos fundamentais [...] ou que impedem o Estado de reservar para si o exclusivo de determinadas esferas sociais”. Segundo o autor, isso significa que “há uma reserva de esfera pública (*lato sensu*: estadual) e uma reserva da esfera privada (dos particulares). Entre elas há todo um mundo, cuja partilha entre a esfera pública e a esfera privada cabe ao Estado fazer” (MOREIRA, 1997, p. 250).

É natural que a dignidade (e não a felicidade) tenha se tornado o princípio estrutural dos direitos fundamentais no pensamento contemporâneo dominante. Os eventos ocorridos até meados do século XX, como as duas guerras mundiais, as experiências nazista e stalinista, além da grave crise capitalista que caracterizou o início do período contribuíram de forma determinante para a mentalidade construtora das ideias atualmente em predomínio. Entrementes, como bem adverte Peter Häberle, não seria correto que a noção se restringisse a esta perspectiva. Se a dignidade como reação “aos horrores e violações perpetrados na Segunda Guerra Mundial” mereceu ser exaltada, principalmente nas declarações de direitos que lhe seguiram, “também importa destacar a dimensão prospectiva da dignidade apontando para a configuração de um futuro compatível com a dignidade da pessoa” (HÄBERLE, 2005, p. 91).

Como retomar a noção republicana de felicidade, quando não se tem nem liberdade nem dignidade? Por certo que mesmo a tendência social, política e acadêmica geral de defesa da atribuição de condições mínimas a todos em grande medida não

ultrapassou o espaço retórico. Sobrevém que a conscientização a respeito da precariedade do nível discursivo não permite concluir pela desimportância da consagração do princípio em declarações de entidades internacionais e nos respectivos ordenamentos internos dos Estados ocidentais. O hábito simbólico é um passo importante, ainda que insuficiente. Ao menos onde o Estado social se realizou, o ideário envolto ao princípio da dignidade foi concretizado, produzindo uma verdadeira possibilidade de autonomia dos espíritos mediante uma integração existencial dos seres humanos que não teve precedentes na história da humanidade. Esta experiência passada deve toar como ensejo de esperança e não o contrário.

O discurso da dignidade efetivamente propiciou resultados positivos com influência formal importante nos ordenamentos nacionais, inclusive colaborando para a construção de um Direito público pautado pela ideia de inclusão social.⁴⁶ Destarte, neste início de século XXI é preciso retomar a núcleo fundamental norteador do Estado social, que não deve se limitar à dignidade e realmente não se limita. Veja-se que a Constituição Federal de 1988 é ilustrativa com relação a este assunto. A dignidade é tomada como um dos fundamentos da república federativa, ao lado da soberania, da cidadania, dos valores sociais do trabalho e livre iniciativa e do pluralismo político. É possível observar ainda como exemplo o próprio texto do artigo 7º, inciso IV, que prevê o estabelecimento de um piso mínimo salarial para todo o país que seja “capaz de atender a suas necessidades vitais básicas e às de sua família com moradia, alimentação, educação, saúde, lazer, vestuário, higiene, transporte e previdência social”. Não seria eticamente aceitável que todos estes requisitos pudessem ser compreendidos pelo conteúdo da dignidade. Pelo menos o lazer não é. Em um país como o Brasil, colocar nos mesmos termos elementos como a alimentação e o lazer seria um despropósito. Se for feita uma análise do sistema jurídico europeu, então talvez seja possível concluir que lá o lazer compõe a dignidade, pois superado o estágio arendtiano das necessidades. Mas nos Estados ainda não desenvolvidos esta seria uma conclusão por demais elitizada.

A idealização do salário mínimo no Brasil é composta de dois elementos: um mínimo e um máximo. Ou seja, mais do que digno, um sujeito que realmente percebe um salário mínimo nos termos em que a Constituição prevê está apto a ser um sujeito feliz. O que não significa que a ideia constitucional de felicidade limita-se ao disposto no artigo referente ao salário mínimo; nem mesmo a dignidade a ele restringe-se, pois há outros elementos, inclusive meta-econômicos, que compõem o modelo do Estado de bem-estar. Por exemplo, um sujeito que receba tal salário mínimo poderá certamente ter sua dignidade ferida por sofrer algum tipo de discriminação; do mesmo modo, pode ser o ideal de felicidade não realizado em razão de impedimentos à livre iniciativa provocados por uma externalidade negativa produzida pelo mercado.

⁴⁶ Como defende Carlos Balbín (2014).

Peter Häberle reconhece cinco condições que por um critério de “integração pragmática”, ou seja, no plano judicializável, seriam necessárias para a garantia de dignidade: 1. a liberdade do medo, fruto da proteção social típica do Estado social; 2. a igualdade jurídica, só sendo permitidas desigualdades fáticas legítimas; 3. o livre desenvolvimento do espírito das pessoas (em termos de identidade e integridade); 4. a garantia do Estado de Direito e suas limitações em termos interventivos; 5. “o respeito da corporalidade do homem como momento de sua individualidade autônoma e responsável” (HÄBERLE, 2005, p. 122).

Outro aspecto importante e que necessariamente integra o conteúdo de uma perspectiva de renovação do conceito de dignidade para o Estado social contemporâneo é a tomada dos direitos fundamentais como trunfos contra-majoritários garantidores da autonomia na ocorrência de intervenções inadequadas. Jorge Reis Novais utiliza-se da metáfora inicialmente elaborada por Ronald Dworkin (que se encontra inserida numa base kantiana) mediante uma correta adaptação, transformando-a a partir de uma perspectiva “não categorial”. Ou seja, as posições jurídicas de cada um devem receber idêntico respeito pelo Estado, servindo como garantias contra qualquer pretensão de ser imposta ao sujeito uma restrição à sua liberdade “em nome de concepções de vida que não são as suas e que, por qualquer razão, o Estado considere como merecedoras de superior consideração” (NOVAIS, 2006, p. 28-29).

Segundo Novais, a tese de Dworkin deve ser entendida com ressalvas, prestigiando-se nela a ideia da “indisponibilidade dos direitos fundamentais por parte da maioria” e não como uma “pretensa possibilidade de contraposição estanque — direitos fundamentais contra fins colectivos de bem comum”. A proposta do autor é de realização do reconhecimento da vocação contramajoritária da Constituição a partir da imposição do princípio da dignidade da pessoa humana, mesmo em relação a um poder que seja democraticamente legitimado para deliberar a respeito do bem comum. O conteúdo forte da dignidade estaria na “insusceptibilidade de tratamento da pessoa como mero objecto do poder estatal, como instrumentalização ou coisificação da pessoa nas mãos do Estado”. A autonomia garantida com esta perspectiva torna-se um resguardo de potenciais tentativas de interpretação da máxima de felicidade como um instrumento para a opressão e para a relegação a segundo plano do direito de cada um viver conforme seus próprios padrões; ainda que com sérios limites inerentes à parte da vida alusiva à convivência e heterovinculação social (NOVAIS, 2006, p. 30-31).

Esta opção constitucional de serem amalgamadas a dignidade e a felicidade é adequada considerando que tais fundamentos, em conjunto, remetem-se a um princípio ético aglutinador, que é o do humanismo republicano. Isso ocorre porque o poder em uma república tem caráter exclusivamente instrumental, o que exige o máximo, seja dos representantes detentores de mandato, seja daqueles que receberam função pública por intermédio dos outros mecanismos jurídicos de

escolha dos agentes estatais.⁴⁷ Não basta que o Estado, por intermédio dos representantes do povo, garanta o mínimo relativo à dignidade de todos, pois isso expressaria apenas um cumprimento parcial das obrigações tipicamente republicanas. Mais do que reconhecer a ideia tipicamente democrática da dignidade, é preciso ressaltar a ideia republicana da felicidade, da qual decorre o princípio de proibição do retrocesso social,⁴⁸ e que embora não mencionada expressamente pelo constituinte, é decorrência inexorável da sistemática constitucional.

4. A felicidade como fundamento político do Estado

É conhecido o pensamento de Aristóteles quando afirma que todo homem é um animal social, conferindo prioridade à esfera pública; perspectiva esta que é consonante com a mentalidade do período clássico, para quem o cidadão só era assim considerado se exercesse sua liberdade de participação política. Esta condição, tida como fruto do próprio caráter humano, era tomada como o fundamento da capacidade de diferenciar o justo do injusto, o conveniente do inconveniente. Em suma, o homem se caracteriza como tal porque “somente ele tem o sentimento do bem e do mal”, qualidade esta indispensável tanto para sua constituição privada quanto pública. Por conseguinte, “o todo deve ter necessariamente preferência sobre as partes”, pois um homem que não seja capaz de se integrar na cidade não é mais que um selvagem. A contrapartida desta preferência pela comunidade é a identificação da organização pública como efetivo meio de realização da felicidade das pessoas que nela vivem e que, por este motivo, podem ser consideradas cidadãs (ARISTÓTELES, 1997, p. 15; 222).

Este estado de cidadania não era somente um bônus atribuído aos sujeitos enquadrados em tal condição. Aqueles que se dedicassem à política adquiriam um conjunto de deveres superiores, entre os quais se destacava como primordial a “coragem pública”, qualidade que se tornou a virtude política por excelência.⁴⁹ A felicidade, sendo uma decorrência do “hábito de praticar ações virtuosas e oriunda da aprendizagem e da experiência, acompanhada pela prudência”, possui íntima ligação, portanto, à ação política. Para Aristóteles “a finalidade da polis não é somente a sobrevivência material do cidadão”. Muito mais do que uma simples união decorrente da conveniência recíproca, a comunidade reunida possui um dever moral e nobre inerente à convivência recíproca. Por este motivo “a dimensão política na polis é a consecução da felicidade, a realização da essência do homem” (PICHLER, 2004, p. 50 e 83).

⁴⁷ Sobre as funções públicas estatais há muitos estudos na história do Direito administrativo e constitucional. Todavia, merece destaque e indicação a obra recente de Ricardo M. Martins. Cf.: MARTINS, 2008, p. 37-104.

⁴⁸ A melhor obra tratando do princípio de proibição do retrocesso social é a de Luísa C. Pinto e Netto (embora a autora não extraia tal princípio da ideia de felicidade, suas considerações são absolutamente compatíveis com os argumentos aqui apresentados). Cf.: NETTO, 2010.

⁴⁹ O conceito de “coragem pública” é extraído da obra de Hannah Arendt (2003, p. 45).

Ainda que noutros contornos, esta “ligação original” entre felicidade e política pode ser encontrada na modernidade. De forma radicalmente distinta, pois a liberdade dos ocidentais modernos não mais permitiria tal prevalência do público sobre o individual, a felicidade passa a ser um fundamento republicano. A diferença nuclear entre os antigos e os modernos neste aspecto, contudo, não reside na oposição entre as ideias de participação ativa e garantia negativa, mas no fato que a felicidade deixa de ser um mero princípio filosófico e passa a ser um objetivo jurídico constitucionalizado.

Talvez nenhuma declaração moderna seja tão simbólica no estabelecimento da relação entre a felicidade e o poder político quanto a Declaração de Independência dos Estados Unidos, de 4 de julho de 1776, que afirma no seu parágrafo segundo: “Consideramos estas verdades como evidentes por si mesmas, que todos os homens foram criados iguais, foram dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, que entre estes estão a vida, a liberdade e a busca da felicidade” (EUA, 2017). Esta clássica visão política, apesar de retratar distintas influências filosóficas, destaca claramente uma vertente do utilitarismo para o qual a resultante do discurso filosófico sobre a racionalidade do interesse é o par “virtude-felicidade”. Três teses ou constatações basilares sobre o ser humano e a sociedade estão contidas nesta óptica: 1º o legislador deve concretizar o princípio da maior felicidade para o maior número possível de indivíduos; 2º cada indivíduo age exclusivamente para a satisfação do seu próprio interesse — e isso deve ser tomado como uma obrigação de buscar sua máxima felicidade pessoal; e 3º a maior felicidade de cada um pode não ser alcançada se não houver uma conciliação artificial dos interesses sob o encargo do legislador.⁵⁰

Seguindo vertente radicalmente oposta, uma das famosas proposições sobre a história defendida por Kant trata justamente do vínculo entre racionalidade e felicidade. A terceira proposição é assim descrita: “a natureza quis que o homem tire totalmente de si tudo o que ultrapassa o arranjo mecânico/da sua existência animal, e que não participe de nenhuma outra felicidade ou perfeição exceto a que ele conseguiu para si mesmo, liberto do instinto, através da própria razão” (KANT, 1995, p. 24). O pensamento kantiano coloca o homem como centro autorresponsável por sua felicidade, refutando uma ideia de felicidade pré-ilustração, derivada de um paradigma teológico. Assim fazendo, a felicidade passa a decorrer de uma evolução (jus)natural rumo à racionalidade moderna. O que não implica qualquer visão utilitarista, pois os princípios pragmáticos de maximização da felicidade defendidos por Jeremy Bentham (inclusive com participação governamental) aceitam facilmente que a felicidade para o maior número possível de indivíduos resulte a infelicidade para o menor. E esta seria uma consequência inaceitável para a filosofia kantiana, para a qual “uma conduta interessada não pode possuir valor moral e a virtude não poderia ter por conteúdo e objetivo a felicidade”. A felicidade, para Kant,

⁵⁰ As três teses podem ser melhor estudadas em: CAILLÉ; et al; 2004, p. 27.

não pode ser uma ideia, mas apenas um “ideal” (não um ideal da razão, mas da imaginação), desse modo, trata-se apenas de uma máxima subjetiva fruto do desejo.⁵¹

Este percurso rumo à felicidade subjetiva tipicamente kantiano é coerente com a noção de desenvolvimento como meio ou instrumento. Ou seja, para que seja feliz, o homem tem que se desenvolver, rumo a uma situação de bem-estar pessoal. Inobstante, é preciso não confundir esta concepção moderna de auto-responsabilidade com a pós-moderna (e que retoma postulados pré-modernos) de uma felicidade pautada na culpa (não mais a culpa de fundo teológico, mas laicizada). A pós-modernidade quebra com todas as barreiras de uma felicidade objetiva, rumo à busca de exemplos para ser feliz. É o que Zygmunt Bauman chama de “Fenômeno Jane Fonda”. A felicidade do homem (assim como o seu corpo) é fruto exclusivo das suas ações. A “salvação” nesse sentido retorna a uma forma análoga pré-moderna fundada na auto-responsabilização do indivíduo isolado e independente da coletividade em que está inserido; agora não mais por amor a Deus, mas a si próprio (BAUMAN, 2001, p. 79). Não é sem razão que entre os maiores *bestsellers* da contemporaneidade estão os livros de autoajuda.

Seguramente a compreensão kantiana de desenvolvimento não equivale ao entendimento atual da expressão, embora tenha um núcleo comum, que é a alocação do desenvolvimento como um processo que tem a felicidade como fim. Nesta trilha seguiram muitos pensadores da tradição racional-evolucionista kantiana, pois “no contexto desta ideologia da felicidade pelo progresso material, já no fim do século XVII Adam Smith descrevia as etapas que trariam a riqueza das nações”. Por outro lado, o próprio Karl Marx, “outro grande ideólogo da felicidade da humanidade por meio do progresso material, pensava também com base neste mesmo pendor evolucionista de Smith”, pois acreditava que o progresso material da humanidade decorre de um processo que se inicia com “a passagem do feudalismo para o capitalismo e depois deste para o comunismo, com o qual termina a história e nasce a felicidade perpétua”.⁵² Teorias estas que também foram influenciadas pelo utilitarismo segundo o qual “a verdadeira felicidade implica o aproveitamento de coisas verdadeiramente úteis, e só são verdadeiramente úteis aqueles bens que contribuem à autenticidade da felicidade”.⁵³ É comum as grandes correntes economicistas penderem para esta forma de compreensão filosófica da vida.⁵⁴

Kant não aceita que a felicidade possa ser um princípio material de filosofia política. Isso decorre de sua tese de que as diretrizes políticas não devem ser derivadas do bem-estar ou da felicidade geral do povo, por consequência, “não derivam do fim

⁵¹ A análise foi extraída da obra: CAILLÉ; et al; 2004, p. 28.

⁵² Conforme esclarece Oswaldo Rivero (2002, p. 125).

⁵³ Trecho retirado da obra: CAILLÉ; et al; 2004, p. 7.

⁵⁴ A respeito de várias destas diferentes correntes de pensamento e suas visões da felicidade, ver: GABARDO; SALGADO, 2014.

que cada Estado para si estabelece como objecto (do querer), como princípio supremo (mas empírico) da sabedoria política, mas do puro conceito de dever jurídico (da obrigação moral, cujo princípio *a priori* é dado pela razão pura), sejam quais forem as consequências físicas que se pretendam” (KANT, 1995, p. 162). De forma aparentemente paradoxal, é possível concordar em parte com esta análise para defender uma teoria da felicidade como princípio, mas que não implique o reconhecimento do utilitarismo, o que Kant afasta radicalmente. Esta perspectiva acomoda-se perfeitamente a uma teoria valorizadora do Estado social-democrático (logo, metapragmático). Cabe apenas destacar-se previamente da base inerente à concepção política kantiana, que se restringe à liberdade, relegando a felicidade para fora da política.

A felicidade tem que ser entendida como um princípio próximo da filosofia prática metafísica (ainda que não mais pautada num racionalismo abstrato e universal, como o kantiano). Deve ser entendida como um *a priori* do “espírito do Estado social” e do próprio caráter do que é republicano (segundo o momento histórico vivenciado). A tarefa própria da atividade política é a consonância com este princípio. Por este motivo é que, a despeito de partir-se da teoria kantiana, não é possível concordar com suas conclusões, destacadamente aquelas que propugnam pela “eliminação de todas as condições empíricas (da teoria da felicidade) enquanto matéria da lei”.⁵⁵ A lei seguramente pode ter em vista dispositivos concretos que propugnam pela busca de felicidade. Especialmente a partir do abandono de visões limitadas à simples consideração formal da legalidade. O atual conceito de juridicidade e, portanto, de uma ultrapassagem da legalidade em sentido estrito rumo ao respeito ao Direito como um todo, deve congrega, imprescindivelmente, o aspecto material (de conteúdo).

Não obstante, podem ser identificadas duas espécies de refutações a esta alocação da felicidade como princípio moral/político fundante dos fins do Estado: primeiro, a “contestação subjetivista” de que a realização da felicidade seria *a priori* impossível, devido ao seu caráter eminentemente subjetivo e até mesmo, “psicológico”; segundo, a “contestação pragmatista” de que o Estado em regra não promoveria a felicidade, pelo contrário, muitas vezes é origem de infelicidade concreta dos homens. As duas objeções, embora bastante reais e problemáticas, podem ser afastadas com certa facilidade.

A primeira questão reporta-se à própria condição de possibilidade de existência de um princípio com tal natureza, qual seja, a de imposição de um dever ao Estado de promoção da felicidade da sociedade. Eugênio Bulygin afirma categoricamente, e até com certa ironia, que não há sentido em determinar-se que um Estado seja justo ou injusto, que seja rico ou pobre, da mesma forma que seria incongruente prescrever que as “árvores sejam verdes”. Segundo o autor, certamente que é possível existirem

⁵⁵ A última passagem criticada, entre parênteses, foi retirada do texto: KANT, 1995, p. 171.

Estados justos e injustos, ricos e pobres, assim como as árvores geralmente são verdes; porém estes casos se reportam a um estado de coisas impassível de sofrer prescrição (BULYGIN, 2001, p. 47).

Discorda-se do autor. Não é novidade para as instituições políticas organizadas a aceitação de princípios morais condicionantes da política e do Direito. O ideal de justiça é um deles e, em que pese a contestação de Bulygin, não consiste em tão controvertido escopo político. Sem embargo, é muito mais fácil para a filosofia política aceitar a justiça como *a priori* político do que a felicidade, o que não se justifica do ponto de vista teórico. Kant esclarece a situação de forma satisfatória quando afirma que “a moral é já por si mesma uma prática no sentido objetivo, enquanto totalidade de leis que ordenam incondicionalmente, de acordo com as quais devemos agir, sendo um evidente absurdo alguém, depois de ter admitido a autoridade deste conceito de dever, querer dizer que não se pode realizá-lo” (KANT, 1974, p. 130).

O conceito grego de virtude “*areté*” pode ser um bom começo para se compreender o sentido de uma felicidade objetivamente considerada não somente como fim político, mas também como fim jurídico do Estado constitucional contemporâneo. Trata-se de uma palavra que “designa uma excelência que consiste em realizar de maneira ótima aquilo o que se está destinado, quer dizer, o cumprimento o mais perfeito possível da função que a natureza atribui a um ser”. E é com esta excelência que a felicidade mantém relações complexas, porém inafastáveis. E isso não sugere qualquer legitimação filosófico-utilitarista, restando claro que tal teoria ou presta-se somente a uma análise metajurídica do problema ou, então, a uma consideração meramente instrumental (com o que não é possível concordar, pois o espírito do Estado social exige um conteúdo ético estabelecido por princípio). Segundo a teoria da escolha racional, fundada nos pressupostos do individualismo metodológico, “nenhum modelo de análise dos fenômenos econômicos e sociais é pertinente se ele não faz de toda ação coletiva a resultante de uma multiplicidade de racionalidades individuais”. Trata-se de uma corrente de pensamento que prestigia a capacidade que os indivíduos têm de hierarquizar suas preferências a partir de uma racionalidade subjetiva e universalizada. Seu ponto fraco é justamente esta visão parcial do ser humano, recusando a influência dos fatores irracionais incidentes sobre o comportamento (CAILLÉ; et al; 2004, p. 20 e 40).

Como apontam vários autores, entre os quais Eduardo Giannetti, “não há nada mais irracional do que ignorar os limites da racionalidade” (GIANNETTI, 2002, p. 175). Relata o autor que de um ponto de vista individualizado, parece fazer sentido cada um tentar separadamente “subir na vida”. Por decorrência, faria sentido haver uma proporção maior de pessoas felizes entre os mais ricos que entre os mais pobres. Todavia, se verificado o resultado global, o efeito produzido por esta “escolha racional” particularizada não é coincidente. Por exemplo, um artigo do *Psychological Science* chegou à conclusão de que conquanto os norte-americanos possuam uma

renda *per capita* e condições de bem-estar em 1995 muito melhores que em 1957, eles definitivamente não estão mais felizes que outrora. Uma apreciação que pode ser feita em relação a este paradoxo é que o atendimento de certas necessidades básicas como as nutricionais ou relativas à moradia possuem um forte impacto positivo no bem-estar subjetivo. A partir de certo ponto, quando as necessidades elementares estão satisfeitas o que importa não é mais a renda absoluta, mas a “renda relativa”, ou seja, a situação em que as pessoas estão com relação às demais. O que passa a ser relevante é “como a pessoa se percebe diante dos outros, diante do seu grupo de referência, diante daqueles cujo sentimento e opinião contam para ela”. A felicidade passa a ser medida não mais pelos bens primários, mas pelos “bens posicionais” (GIANNETTI, 2002, p. 77 e 82).

Na sociedade de consumo, é esta situação posicional com relação à felicidade que faz com que seja comum os ricos se orgulharem de sua riqueza “mesmo que ela tenha sido obtida por meios pouco ou nada admiráveis, enquanto os pobres se envergonham da sua pobreza, mesmo que não haja nada do que se envergonhar no modo como ganham o pão”. Sem se dar conta, os homens típicos da sociedade moderna acabam por exibir sua riqueza e esconder sua pobreza. Sucede que esta “exigência cultural” típica da mentalidade contemporânea denota características cruéis. Afinal, o sucesso de uns é, por definição, o fracasso da maioria (GIANNETTI, 2002, p. 820).

Este ponto de vista torna extremamente pertinentes as considerações de Michael Walzer sobre a importância de serem estudados os “critérios” de estabelecimento dos fins da justiça distributiva. Os principais seriam três: 1. o livre cambismo; 2. a necessidade; 3. o mérito. O livre cambismo é plural por definição e ilimitado, pois não garante nenhum resultado distributivo em especial (o que permite toda sorte de injustiça, notadamente econômica). A necessidade é particular e limitada, pois significa atribuir a cada um os bens segundo o que efetivamente precisar (o que não deixa de configurar um caráter meramente ideal) (WALZER, 2003, p. 25). O mérito (princípio extremamente exaltado hoje em dia) também é plural e ilimitado, mas não gera uma prerrogativa universal. E exemplifica: um homem pode ser considerado encantador e reconhecido como tal, mas nem por isso há o dever de toda mulher ser encantada por ele (nem seria razoável propor a admissibilidade de uma intervenção externa para obrigar determinada mulher que cedesse aos seus encantos); ou seja, qualquer pessoa pode ser talentosa em negociações e trocas e, por este motivo, acumular bens; e será seu direito possuí-los. Contudo, não deixa de ser estranho imaginar que ela “merecerá” tê-los pelo único motivo de que tem talento. Aliás, seria mais razoável supor que, se estes bens fossem pinturas, mais merecedor de tê-los seria quem possuísse “cultura artística”. Ocorre que, em geral, as pessoas estão francamente mais dispostas a aceitar o primeiro fundamento, e não o segundo, como meio de legitimação, o que resultaria em forte resistência se o Estado pretendesse intervir no sentido de redistribuição destes bens.⁵⁶ Todos estes

⁵⁶ Os argumentos são de Michael Walzer (2003, p. 26-31).

critérios carregam fortes limites na consecução da igualdade e da felicidade, o que não sugere a sua desconsideração pelo modelo de Estado social, cujo foco, para além da distribuição de bens (sejam eles econômicos ou não), deve relevar as diferentes esferas da justiça.

Ronald Dworkin afirma que as dificuldades de comparação do bem-estar entre os indivíduos (e sua felicidade) não torna incoerente ou inútil o princípio em que ele se funda, ou seja, de que “na medida do possível, ninguém deve ter menos bem-estar que qualquer outra pessoa”. Segundo o autor, se tal *a priori* político constituir-se como sólido princípio, “então o ideal de igualdade de bem-estar pode perceptivelmente deixar em aberto o problema prático de como tomar decisões quando a comparação de bem-estar fizer sentido, mas seu resultado não for claro”. Isso justifica o motivo pelo qual a teoria da igualdade deve servir como modelo normativo e não como um mecanismo de “controle de êxito” (ou satisfação).⁵⁷

Considerando todas estas variáveis inerentes ao controle da escassez de bens aptos à satisfação das necessidades, torna-se impossível concordar com a tese da escolha racional, tanto quanto se apresenta inapropriada a tese procedimentalista (que no tocante a este assunto, é bastante próxima da pragmatista). Conjecturar que seria “justo, moral e racional o sistema político, por consequência, necessariamente formal e procedimental, que deixa os indivíduos livres para a realização dos seus próprios fins” equivale a levantar um véu tendente ao obscurecimento da vida.⁵⁸ Ainda que restrita à ordem privada, esta proposta acaba traduzindo-se num direito fundamental de busca da própria felicidade que acaba por provocar, por uma questão lógica e prática, a necessária infelicidade alheia. Embora mereça subscrição a réplica procedimentalista destinada às teorias fundamentalistas defensoras de uma “vida boa” que seria coletivamente compartilhada, por certo que isto não implica a inexistência de qualquer possibilidade de ser estabelecido um juízo ético sobre o comportamento individual dos sujeitos.

5. A felicidade como finalidade ética do Estado social contemporâneo

Uma das proposições fundamentais da filosofia política clássica é a de que o fim dos governos é não somente a maior liberdade possível, mas também a maior felicidade possível. Tratando do assunto em conferência proferida na Universidade do Kansas, em 1964, Herbert Marcuse propôs como significado atual desta ideia a superação pelo homem de estados de miséria e medo rumo a uma situação em que predomine uma “vida em paz” segundo a qual se torna imprescindível a vinculação do bem individual ao bem geral; do bem privado ao bem público. Entretanto, questiona-se o autor: “quem determina o interesse geral de uma coletividade e, assim sendo, o

⁵⁷ A verticalizada análise da igualdade de bem-estar realizada pelo autor implica considerações bem mais complexas do que as aqui expostas e que foram referidas somente para não deixar de mencioná-lo, dada a sua importância. Cf.: DWORKIN, 2008, p. 10 e 17.

⁵⁸ A passagem entre aspas foi extraída do seguinte texto: CAILLÉ; et al; 2004, p. 43.

alcance e os limites da liberdade e da felicidade individuais e os sacrifícios impostos à liberdade e à felicidade individuais em nome e no interesse da coletividade?” Segundo o autor, a resposta a esta pergunta é complexa e, mesmo que se considere como um *a priori* condicionante que a liberdade não seja um assunto exclusivamente individual, mas um elemento determinado pela sociedade e pelo Estado, que se poderia dizer sobre a felicidade? Certamente que sobre este ponto a dúvida denota-se mais intensa, o que não impede que a resposta lhe seja dada: “a posição extrema segundo a qual a felicidade humana seria e deveria permanecer assunto do próprio indivíduo é indefensável, desde que pensemos nela por alguns instantes” (MARCUSE, 1998, p. 137-138).

Parece correta a conclusão de Marcuse. A proposição de que a felicidade somente pode ser apropriada individualmente e não a partir de uma objetivação ético-jurídica é tão inadequada quanto a afirmação de que a moral é inapreensível a não ser particularmente, como defende Eugenio Bulygin,⁵⁹ ou mesmo Paolo Comanducci, por sua vez filiados a autores que discordam da possibilidade de uma “moral objetiva”, alegando a inafastabilidade de uma parcial indeterminação do Direito, por conta da existência de um “pluralismo ético”. Nesta óptica, as decisões democráticas dependeriam apenas de uma adequada “justificação racional” (COMANDUCCI, 1998, p. 103). A crítica de Robert Alexy à moral objetiva caminha neste sentido, pois também prestigia a ética discursiva como fundamento para o estabelecimento dos argumentos morais, mas se diferencia sensivelmente quando o autor defende que sua “pretensão de correção” possui uma “dimensão ideal” que escapa ao âmbito da estrita contingência (ALEXY, 2001, p. 56).

Robert Alexy contesta Bulygin, afirmando que relevar a posição ética não exige o reconhecimento de uma “mesma moral”; bastaria, na realidade, a verificação de uma “moral correta”, no sentido de uma “moral fundamentada” ou justificada.⁶⁰ Por decorrência, a relação entre Direito e moral não exigiria, então, uma moral objetiva efetivamente compartilhada por todos. As consequências morais da pretensão de justiciabilidade retratariam a necessidade da práxis de uma argumentação racional sobre o que seria moralmente correto e, ainda, a possibilidade de edificar sobre esta base uma racionalidade de índole prática (ALEXY, 2001, p. 109).

A despeito das críticas apontadas, Ronald Dworkin refuta a visão de que não existem princípios morais objetivamente identificáveis e de que os argumentos morais se encontrariam apenas nas esferas de subjetividade do sujeito (como classe, raça ou gênero). O autor afirma que este “ceticismo moral”, muito na moda, peca por ser inadequado à presente realidade constitucional, cujo sistema é fortemente pautado em princípios ético-jurídicos. Quando da tomada de decisão a respeito de uma

⁵⁹ Segundo Paula Gaido, Bulygin é um cético moral, sendo que seu ceticismo não se refere apenas à impossibilidade de conhecimento (ceticismo cognoscitivo); acredita na própria inexistência de uma verdade moral ontológica (ceticismo ontológico). Cf.: GAIDO, 2001, p. 47.

⁶⁰ Esta discussão a respeito dos autores foi realizada por Paulo Gaido (GAIDO, 2001, p. 28).

norma constitucional, deve ser respeitada a sua “integridade”, o que afasta a possibilidade de posturas fundadas em uma “moral subjetivista”, ou seja, que são lastreadas em convicções particulares (DWORKIN, 2004, p. 119; 109). Tanto o raciocínio de Dworkin quanto o de Alexy, ainda que por caminhos diversos, possibilitam o entendimento da felicidade como elemento estruturante de uma ética do Estado e do Direito.

Sopesando-se a controvérsia, há uma questão de fundo preliminar que é comumente deixada de lado, mesmo sendo de alta relevância para a conclusão: possuem os autores efetiva concordância semântica quanto ao uso dos conceitos de “objetividade” e de “subjetividade”? Cabe o esclarecimento de que uma compreensão da felicidade como princípio objetivo (usando-se o sentido mais simples que se possa ter da dicotomia) indica não apenas, mas de forma determinante, que a sua apreensão deve ser justificável; e “uma justificação será objetiva se puder, em princípio, ser submetida à prova e compreendida por todos”. Isso não significa aceitar que o princípio da felicidade permite, sempre, uma justificação ou verificação integral do ponto de vista da esfera do ser. De outra via, é indispensável o controle racional mútuo por meio da discussão crítica. É por intermédio desta característica que pode ser qualificado como público, logo, um princípio meta-subjetivo.

A felicidade subjetiva de cada um é inerente aos seus sentimentos e, portanto, tarefa da psicologia ou da psicanálise.⁶¹ A provável situação de que um ou mais sujeitos não sejam felizes (e, até mesmo, não sejam feitos felizes pelo Estado — ou, mais do que isso, tornem-se infelizes por obra do Estado) em nada influencia o Direito objetivo. Assumir o fato de que um ou mais católicos não vão à Igreja não faz desaparecer o dever moral de comparecimento, nem o juízo de reprovação de seus pares em face da ausência. E se não é relevante para o entendimento definitivo a felicidade fática, mas sim o dever jurídico de felicidade, então não será relevante qualquer conceito psicológico ou empírico, mas sim o jurídico-ético (que será construído politicamente), sendo irrelevantes quaisquer aferições ou juízos de probabilidade. O católico pode não ser, como não é, obrigado a ir à Igreja, mas certamente “tem a obrigação” de ir.⁶²

O princípio da felicidade, na qualidade de um dever do Estado, não ocorre por conta de uma imposição jurídica de consequências negativas (ainda que elas possam existir). A violação do princípio não é somente o fundamento para o vaticínio de que se seguirá uma reação infeliz, mas a própria “razão” para a infelicidade. Ou seja, para o Estado “a felicidade consiste na contínua adaptação dos direitos às necessidades”.⁶³ Mas há que se ter cautela com este raciocínio.

⁶¹ A afirmação é atribuível a Karl Popper (2006, p. 46). Conferir ainda: POPPER, 1999.

⁶² Hart explica com perfeição a diferença entre “a asserção de que alguém *foi obrigado* a fazer algo e a asserção de que essa pessoa tinha *a obrigação* de o fazer”. Cf.: HART, 2005, p. 92.

⁶³ Esta passagem é de Chantal Millon-Delsol (2003, p. 64).

É preciso considerar a lúcida advertência de Eduardo Giannetti de que a felicidade é absoluta quanto às necessidades básicas, mas torna-se relativa após estas satisfeitas. Isso significa que o mero desenvolvimento econômico não compra felicidade em países que romperam com a barreira de US\$ 10 mil anuais *per capita*, mas é essencial a ela em comunidades de renda inferior. E ainda que se discorde do parâmetro numérico utilizado, dificilmente pode-se negar o “retorno marginal decrescente” inerente ao desenvolvimento econômico (o que ressalta seu caráter eminentemente instrumental). Daí que a preocupação do Estado social deve ser focada em diferentes níveis e é legitimada por razões distintas que não se restringem a um ponto de vista metafísico ou idealizado. Há razões concretas para que, primeiro, defenda-se o Estado social; e, segundo, atribua-lhe como essencial a felicidade como princípio.

O século XX encerrou-se contemplando uma renda média de cerca de US\$ 26 mil anuais por habitante nos países ricos (América do Norte, União Europeia, Oceania e Japão — onde vivem cerca de 900 milhões de indivíduos). Já no resto do planeta (Ásia, África, América Latina e Leste Europeu — onde vivem cerca de 5,1 bilhões de pessoas) a renda *per capita* não passa dos US\$ 3,5 mil ao ano. Isso significa que “o nível de desigualdade entre os países do mundo é maior do que a desigualdade de renda existente dentro de qualquer país do planeta”. Em um resumo direto: “o mundo é um lugar mais desigual do que o mais desigual lugar do mundo” (GIANNETTI, 2002, p. 84). O sistema jurídico brasileiro capitaneado pela Constituição de 1988 trata de forma adequada esta questão, não somente do ponto de vista econômico (que é essencial, pois denota uma condição de possibilidade para a vida digna), mas também em outras searas, na medida em que se preocupa com o desenvolvimento geral da personalidade dos cidadãos viventes no seu espaço de interferência.

Mesmo do ponto de vista prático, não se imagina razoável supor que os exemplos concretos de atuação do Estado, no sentido de provocar o que poderia ser entendido como a infelicidade, conduzam ao não reconhecimento da felicidade como princípio. A filosofia kantiana parece também resolver adequadamente o problema: “embora a proposição *a honestidade é a melhor política*, contenha uma teoria que, infelizmente, a prática com muita frequência contradiz, a proposição está infinitamente acima de toda objeção, sendo mesma a condição indispensável da política”.⁶⁴

Um princípio de caráter moral como aquele que impõe como finalidade do Estado a felicidade da sociedade é um imperativo que ordena incondicionalmente o agir (e por se referir ao agir, é essencialmente uma prática); porém, como estipula um dever, sendo irrelevante a capacidade humana de realizá-lo ou não, é, nesse sentido,

⁶⁴ O exemplo busca retratar o argumento metodológico e não de conteúdo, pois certamente que poderia ser contestado do ponto de vista teórico que a honestidade faz parte de política. Bastaria que se mencionasse Maquiavel (KANT, 1974, p. 130).

teórico.⁶⁵ De fato, a sua aceitação como realidade pode até ser enquadrada como uma utopia e, nesse sentido, é contrafactual. Isso não significa que o princípio da felicidade é irreal ou mesmo que não possa ser efetivamente aplicado (e aplicado em uma ordem jurídica). Consiste, portanto, em uma proposta de natureza normativa.⁶⁶ Trata-se este de um modelo regulador da vida e insubstituível quando se tem em vista uma sociedade como a brasileira, ainda carente de um Estado que se realize como social. A inexistência generalizada da felicidade mínima absoluta é justamente um requisito fático para a ampliação da exigibilidade de uma condição normativa mais intensa. Condição esta cuja capacidade de interferência fática será sempre mais limitada do que seu escopo vem a determinar.

Conforme destaca Francisco Laporta, *“basta con que el sistema en cuestión considere que lo es o lo suponga aunque no lo experimente así el titular en la realidad”* (LAPORTA, 2005, p. 29). Por outro lado, isso não significa que seja possível adotar uma posição meramente formal, desvinculada da vida. O raciocínio em questão precisa apenas ser limitado à ideia de que a vinculação ao princípio da felicidade (e aos direitos a ela inerentes) sempre deverá buscar uma específica “satisfação” que ultrapassa a possibilidade de verificação concreta particularizada. O caráter de princípio conferido à felicidade pode ser destruído “se adotarmos a tese utilitarista segundo a qual os princípios de justiça são declarações disfarçadas de objetivos (assegurar a maior felicidade para o maior número)”.⁶⁷ Há, portanto, um “dever de produzir felicidade ao homem”, que é imposto ao Estado independentemente das condições práticas e simplesmente em decorrência de sua condição de caráter político. O Direito não possui apenas um lado fático ou real, ele possui uma dimensão crítica ou ideal, que não pode ser desconsiderada.⁶⁸

Nestes termos, não é aplicável à presente tese a pertinente crítica de Karl Popper de que “de todos os ideais políticos, o de fazer o povo feliz é talvez o mais perigoso” (POPPER, 1987, p. 245). O sentido de felicidade criticado pelo autor assemelha-se ao utilitarista, além de propugnar por um entendimento subjetivo e até mesmo irracional do termo em que a moral não seria uma questão de razão, mas de sensibilidade;⁶⁹ ademais, não trata a felicidade como princípio objetivo (segundo o seu próprio conceito de objetividade).

Não se ignora que um sentido subjetivo poderia fomentar a imposição dos valores de quem detivesse o poder (como efetivos tutores da felicidade do povo, julgando o

⁶⁵ Novamente recorrendo-se a Kant (1974, p. 131).

⁶⁶ A conclusão é retirada da obra de Heller e Fehér (2002, p. 108).

⁶⁷ Conforme defende Dworkin (2002, p. 36).

⁶⁸ Conforme defende Alexy (2001, p. 95).

⁶⁹ Como era o entendimento conservador de Lord Devlin em sua polêmica com Hart, sustentando a existência de uma “cláusula de proteção moral” que poderia ser utilizada quando o bem que ela protege teria valor superior ao bem garantido por um direito humano (por exemplo, a proteção contra a desintegração social seria superior à liberdade de autodeterminação sexual). Sobre o assunto conferir: (MALEN, 1996 p. 10).

que fosse entendido o melhor para todos). Poderia, ainda, levar à intolerância (como nas guerras religiosas ou na salvação pela inquisição).⁷⁰ Preocupar-se, nestes termos, com a felicidade alheia é uma faculdade atribuída ao sujeito privado que, todavia, tem sua capacidade interventiva limitada pela ação do Estado. Cabe ao Poder Público justamente exercer uma atividade limitadora das tentativas indevidas de imposição dos valores de cada um aos demais. E apesar deste dever que lhe é inerente, não precisa o Estado se preocupar mais com a conquista da felicidade de cada um do que com quantos cabelos o homem precisa para deixar de ser careca.⁷¹

O que não significa olvidar que “os seres humanos são únicos” e, sendo assim, “não podem e não devem ser equalizados no que se refere à busca da felicidade” (HELLER; FEHÉR, 2002, p. 106). A procura pela felicidade privada é inerente à visão negativa de liberdade e deve ser assegurada como um direito fundamental. Porém, isso ocorre somente se esta busca não entrar em choque com outros elementos estruturantes, como as máximas morais integradas ao modelo do Estado social. É preciso ressaltar que a busca subjetiva da felicidade será injusta se permitir qualquer forma de utilização do ser humano exclusivamente como instrumento e não fim (contraria-se, neste caso, a liberdade positiva e a igualdade racional, rompendo com o pressuposto mínimo que é a dignidade).

Por outro lado, ressaltam Agnes Heller e Ferenc Fehér que a felicidade, inobstante seja um princípio político que pode ser intitulado de “formal” (pois não define *a priori* nenhuma meta concreta a ser realizada pelo governo), também deve ser entendida no seu sentido “material”; ou seja, há um direito de “busca da própria felicidade” em público (por meio da participação democrática de todos nos processos políticos). E, mediante esta dupla condição, consagram em sua essência “máximas morais” da democracia tais como: liberdade, justiça, igualdade racional, justeza – compatibilização entre as necessidades humanas e a liberdade, justiça e igualdade – e equidade – apoio dos setores sociais mais seguros aos mais frágeis (HELLER; FEHÉR, 2002, p. 102-104). Máximas estas que são comportadas em uma “ética da equidade”, de pressuposto liberal, como parece defender Dworkin,⁷² porém não necessariamente contratualista (pois é possível escapar desta armadilha privatista). Seria uma espécie de ética da alteridade, a qual, por razões óbvias, é a que mais combina com o Estado social (SALGADO, 2017).

6. A felicidade objetiva como princípio jurídico do Estado social

Em suma, os únicos valores passíveis de determinar o conteúdo do princípio da felicidade são justamente aqueles objetiváveis no sistema jurídico-constitucional e, mesmo assim, não podendo ser beneficiados por uma legitimidade absoluta *a priori* e pressuposta. Sua legitimação irá depender da justificação racional

⁷⁰ A conclusão é de Karl Popper (1987, p. 245).

⁷¹ Fazendo uma analogia com o exemplo de Hart (2005, p. 65).

⁷² Segundo Chueiri (1995, p. 65).

intersubjetiva (ainda que não somente dela). Justificação esta que está imersa e condicionada pela história, pela mentalidade e pela cultura de um determinado povo, segundo o seu atual estágio civilizatório. Para uma correta justificação da moral, ela, além de não se restringir ao indivíduo, deve ter a pretensão de uma “autonomia recíproca” em que cada um confere à vontade de todos um peso tão grande quanto à sua própria. E note-se que esta situação não se confunde com a de busca por qualquer espécie de consenso procedimental. Sabe-se que não há consenso do ponto de vista das posições de interesse. Por outro lado, se está tratando do reconhecimento de uma “mentalidade”. E as formas de representação das mentalidades passam pelo reconhecimento de situações simbólicas que podem satisfazer o critério de consensualidade. Assim, pode-se concluir que em termos de uma moral objetiva estabelecida constitucionalmente “não existe um *ter de absoluto*, mas apenas um *ter de relativo a um querer* (e isso no final das contas pode significar apenas como nós queremos entender a nós mesmos)” (TUGENDAHT, 2002, p. 36; 48).

É pertinente o reconhecimento de um processo de justificação próximo ao de H. L. A. Hart: com uma face externa (um hábito social geralmente regular e uniforme) e outra interna (existência de padrões de comportamento internalizados pelos sujeitos, mas que, todavia, não se confundem com os sentimentos, ainda que possam conviver com eles). É desta relação que surge a possibilidade de fundamentação do agir jurídico estatal, sendo necessário que exista uma atitude política crítica (e autocrítica) e reflexiva (e autorreflexiva) em relação aos comportamentos sociais e em relação às exigências de conformidade (HART, 2005, p. 66). O Estado tem que possuir critérios objetivos para saber a diferença entre o que a Constituição estabelece como sendo um povo feliz e um povo infeliz. E há neste caso uma regra — um dever; não é uma mera constatação ou um hábito. O Poder Público é obrigado a reconhecer dentre suas ações aquelas que, por uma questão ética, e não só pragmática, estão fora do regime estabelecido, sob pena de um juízo de reprovação social (que pode refletir em um juízo de divergência entre os poderes, especialmente em relação ao Judiciário). O equilíbrio entre estes fatores permite uma tentativa de se evitar arbítrios na definição de conteúdo dos princípios (ainda que, no plano da realidade, existam e existirão sempre atos arbitrários ou no mínimo controvertidos, pois esta é uma condição humana inafastável). Princípios estes que, diga-se de passagem, no caso do modelo de bem-estar social são bem conhecidos e, particularmente no caso brasileiro, estabelecidos constitucionalmente.

O conceito de felicidade objetiva, portanto, não vem sugerir nada além do que o modelo do Estado social já propôs, e o constituinte de 1986-1987 reconheceu expressamente, ainda que, na atualidade, a interpretação do modelo tenha que ser feita em conformidade com o seu tempo. Se em meados do século XX (período pós-Primeira Guerra), era factível e necessária uma maior restrição à liberdade (referindo-se à ampliação do intervencionismo econômico direto), na atualidade isso não mais parece ser possível nem necessário (ao menos não nos exatos termos que no

momento antecedente). O grande desafio social contemporâneo é conjugar solidariedade, liberdade e alteridade, sem perder de vista a noção de dignidade como ideia-força mínima. Só a partir do reconhecimento de uma imbricação necessária destes elementos é que se poderá conferir um conteúdo jurídico ao dever republicano de felicidade.

A felicidade reporta-se ao “nível ótimo” de vida a partir das reais possibilidades do tempo presente, sempre tendo em vista que o homem pode aperfeiçoar-se em busca do autodesenvolvimento e do desenvolvimento da sociedade e do Estado. Mas é bom lembrar que este processo civilizacional de incrementação de novos fatores não é sempre positivo. A história possui demonstrações rigorosas de como o ser humano é capaz de retroceder. Esta circunstância real que denuncia a inexistência de uma linha evolutiva necessariamente progressiva, pois existem sempre pontos positivos e negativos da ação humana no tempo, não pode, nem deve, desestimular as propostas normativas de dignidade e de felicidade como princípios condutores do desenvolvimento humano, principalmente por intermédio do Estado e de sua inafastável priorização do interesse público com supremacia sobre o privado.⁷³ Afinal, num país desenvolvido o interesse público tenderá a identificar-se consigo mesmo, além de adquirir sua essência a partir de um duplo grau de fundamentação: dignidade (condição necessária ou grau satisfatório) e felicidade (condição satisfatória ou grau ótimo).

A dignidade, ao tempo em que é um princípio, também retrata um “direito à vida digna”.⁷⁴ Do mesmo modo, a felicidade, ao tempo em que é um princípio, comporta um “direito à vida feliz”. O que não conduz imediatamente ao reconhecimento de um direito particular subjetivo passível de ser demandado pelo indivíduo junto ao Estado. Sua natureza é de um “direito subjetivo” *prima facie* que consiste em um “direito originário à prestação” do qual decorrem direitos derivados para os particulares (em geral, somente estes últimos demandáveis).⁷⁵ Isso significa que a identificação de um aspecto subjetivo independe de possibilidade de judicialização e exequibilidade direta ou específica (este parece ser o caso dos direitos à segurança pública, ao pleno emprego ou mesmo ao meio ambiente), conforme a lavra de J. J. Gomes Canotilho. E nestes termos, também possuem uma importante função na interpretação do sistema jurídico (CANOTILHO, 2000, p. 465-468).

⁷³ Sobre a supremacia do Interesse público sobre o privado remete-se ao brilhante Trabalho de Daniel W. Hachem (2011).

⁷⁴ Na feliz expressão de Cármen Lúcia A. Rocha (2004).

⁷⁵ Em sentido diverso defende Celso Antônio Bandeira de Mello (2009, p. 56), propondo de tais direitos subjetivos públicos além de imediatos possuem caráter direta e concretamente demandável, por si mesmos, ao Poder Judiciário. Exemplifica, entre outras, com a proposição de operatividade concreta do artigo 7º, inciso IV da CF (salário mínimo). Ressalva, todavia, o autor, que tais direitos decorrem de normas jurídicas de três espécies diferentes: as concessivas de poderes jurídicos, as atributivas do direito de fruir benefícios jurídicos concretos e, finalmente, aquelas que apenas apontam finalidades (configurando um direito de oposição).

Jorge Reis Novais confirma o caráter jurídico de tais direitos fundamentais ligados a valores e princípios que estão garantidos por uma dimensão objetiva independente da sua subjetivação mediante a possibilidade de invocação concreta. Por consequência, torna-se inescusável que o caráter objetivo do direito à vida feliz consagra um dever de o Estado fazer, não fazer ou se sujeitar; para tanto lhe cabendo obviamente prestar condições materiais em certas ocasiões, mas também, e sobremaneira, propiciando adequadas prestações normativas (NOVAIS, 2003, p. 69; 82). Gustavo Henrique Justino de Oliveira chama esta perspectiva de uma “postura pró-ativa” da administração típica do Estado democrático do século XXI (OLIVEIRA, 2010, p. 161). Tais prestações podem ser judiciais, mas devem ser preferentemente realizadas fora do contencioso, garantindo-se a tutela administrativa efetiva como um direito humano típico da cidadania republicana. Como assevera Daniel Wunder Hachem o direito ao desenvolvimento implica um dever do Estado social de maximização dos direitos fundamentais econômicos e sociais pela via administrativa (HACHEM, 2013). E nesta seara as atividades fim prestacionais do Estado mais relevantes como garantia fundamental, sem dúvida, são os serviços públicos.⁷⁶

A mentalidade é a variável mais importante em termos de determinação do critério de razoabilidade e bom senso. E isso é perigoso, tornando-se importante permear as respostas extraídas de imediato por um critério de princípio (critério este que deve consistir numa consciente escolha ética). Entretanto, as escolhas éticas às vezes também acarretam decisões fortemente contrárias à alteridade, à dignidade e, por consequência, à própria noção de felicidade. Mas esta é a condição humana. A ideia arendtiana de um “novo começo”, que na realidade pode redundar numa série interminável de começos,⁷⁷ reporta-se justamente ao reconhecimento da capacidade humana de “criticar, raciocinar e julgar como único recurso disponível à república na sua produção do bem comum” (BAUMAN, 2000, p. 168).

Nesta perspectiva são impostos limites ao que seria razoável, proporcional ou relativo ao bom senso enquanto decorrências diretas de ideologias específicas ou mesmo do “senso moral comum”. Isso não implica ignorar que a política e o Direito estão à mercê de variações no âmbito das relações humanas. Significa apenas acreditar que a vontade consciente é um elemento indispensável para a autodeterminação do sujeito. A política e o Direito não podem ficar reféns da mentalidade social que é subjacente. Conforme defende Pierre Bourdieu, é preciso conferir sustentabilidade às instituições que demonstrem possuir condições de lutar contra a realidade adversa e, mais que isso, que propugnem pela prevenção contra o retrocesso civilizatório (conceito este que deve ir além da específica involução das garantias jurídicas sociais). A este processo de inibição do retrocesso social, *Regrezionsverbot*, o autor propõe se aplique a denominação “economia da felicidade” (BOURDIEU, 1998, p. 57).

⁷⁶ Neste sentido, merece destaque a obra de Adriana Schier (2016).

⁷⁷ Esclarecimentos sobre o conceito podem ser encontrados em: ARENDT, 2002, p. 9.

No mesmo sentido, sublinha Ingo Sarlet que o princípio da proibição do retrocesso assume a importante condição de um mecanismo para a “afirmação efetiva de um Direito constitucional inclusivo, solidário e altruísta”. E é justamente por este motivo que se acompanha o autor no reconhecimento de que o modelo do Estado social estabelece ainda uma proposta adequada em termos de manutenção de um regime forte de direitos fundamentais a partir de uma Constituição dirigente (SARLET, 2006, p. 335). Um forte motivo justificador para a sustentação da Constituição Federal de 1988 e o regime jurídico que lhe é estruturante; um amálgama republicano entre capitalismo e socialismo gerado num ambiente histórico de forte experimentação democrática, como foi aquele do processo constituinte e cujo resultado foi a consagração de um bem construído Estado social na esfera do dever ser.⁷⁸

7. Referências Bibliográficas

- ALEXY, Robert. La crítica de Bulygin al argumento de la corrección. In: ALEXY, Robert; BULYGIN, Eugenio. *La pretensión de corrección de derecho (la polémica Alexy/Bulygin sobre la relación entre derecho y moral)*. Tradução de Paula Gaido. Bogotá: Universidade Externado de Colombia, 2001.
- ALEXY, Robert. Sobre la tesis de una conexión necesaria entre derecho y moral: la crítica de Bulygin. In: ALEXY, Robert; BULYGIN, Eugenio. *La pretensión de corrección de derecho (la polémica Alexy/Bulygin sobre la relación entre derecho y moral)*. Tradução de Paula Gaido. Bogotá: Universidade Externado de Colombia, 2001.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- ARENDT, Hannah. *O que é política?* Tradução de Reinaldo Guarany. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- ARISTÓTELES. *Política*. 3. ed. Tradução de Mário da Gama Cury. Brasília: Editora da UnB, 1997.
- BACELLAR FILHO, Romeu Felipe. *Direito Administrativo e o novo Código Civil*. Belo Horizonte: Fórum, 2007.
- BALBÍN, Carlos F. Un Derecho Administrativo para la inclusión social. *A&C – Revista de Direito Administrativo & Constitucional*, Belo Horizonte, ano 14, n. 58, p. 33-59, out./dez. 2014.
- BARCELLOS, Ana Paula de. *A eficácia jurídica dos princípios constitucionais: o princípio da dignidade da pessoa humana*. Rio de Janeiro: Renovar, 2002.
- BATISTA JÚNIOR, Onofre Alves. *O outro lado do Leviatã e a corrida ao fundo do poço*. São Paulo: Almedina, 2015.

⁷⁸ Sobre este processo de experimentação democrática característico da constituinte que gestou a CF/88 ver a excelente obra da professora Desiree Salgado (2007).

- BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 168.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Tradução de Plínio Dentzler. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- BITENCOURT NETO, Eurico. *O direito ao mínimo para uma existência digna*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.
- BOTO, José Maria Miranda. El principio de subsidiariedad en el ordenamiento comunitario y sus aplicaciones en materia social. *Revista del Ministério de Trabajo y asuntos sociales*, nº 7, 2005, p. 122-128.
- BOURDIEU, Pierre. *Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BRITTO, Carlos Ayres. *Teoria da Constituição*. Rio de Janeiro: Forense, 2003.
- BULYGIN, Eugênio. Alexy y el argumento de la corrección. In: ALEXY, Robert; BULYGIN, Eugênio. *La pretensión de corrección de derecho (la polémica Alexy/Bulygin sobre la relación entre derecho y moral)*. Tradução de Paula Gaido. Bogotá: Universidade Externado de Colômbia, 2001.
- CAILLÉ, Alain; LAZZERI, Chistian; SENELLART, Michel (Org.). *História argumentada da Filosofia moral e política: a felicidade e o útil*. Tradução de Alessandro Zir. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.
- CANOTILHO, José Joaquim Gomes. *Direito Constitucional e teoria da Constituição*. 4. ed. Coimbra: Almedina, 2000.
- CARDUCCI, Michele. Relação entre desenvolvimento econômico, desenvolvimento constitucional e originalidade do Brasil. *A&C – Revista de Direito Administrativo & Constitucional*, Belo Horizonte, ano 12, n. 49, p. 15-26, jul./set. 2012.
- CARRIÓ, R. Genaro. *Los derechos humanos y su protección: distintos tipos de problemas*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1990.
- CASIMIRO, Lígia Maria Melo de. Novas perspectivas para o Direito administrativo: a função administrativa dialogando com a juridicidade e os direitos fundamentais sociais. *A&C – Revista de Direito Administrativo e Constitucional*. Belo Horizonte: Fórum, nº 30, out./dez., 2007.
- CHUERI, Vera Karam de. *Filosofia do Direito e Modernidade: Dworkin e a possibilidade de um discurso instituinte de direitos*. Curitiba: JM, 1995.
- COMANDUCCI, Paolo. Principios jurídicos e interderminación del derecho. *Revista Doxa*, Alicante, n. 21, v. 2, 1998.
- CLÈVE, Clèmerson Merlin. Ações afirmativas, justiça e igualdade. *Revista Digital de Direito Administrativo*, São Paulo, v. 3, n. 3, p. 542-557, 2016.

- DWORKIN, Ronald. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- DWORKIN, Ronald. La lectura moral y la premisa mayoritarita. In: KOH, Harold Hongiu; SLYE, Ronald (Org.). *Democracia deliberativa y derechos humanos*. Barcelona: Gedisa, 2004.
- DWORKIN, Ronald. *Uma questão de princípio*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 365.
- DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. Tradução de Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ESTARRELAS, Pere J. Brunet; LÓPEZ, Miquel Coll. Agenda 21: subsidiariedad y cooperación a favor del desarrollo territorial sostenible. *Boletín de la A.G.E*, nº 39, 2005.
- EUA. *Declaração da Independência dos EUA*, de 4 de Julho de 1776. Disponível em: <<http://www.uel.br/pessoal/jneto/gradua/historia/recdida/declaraindepeEUAHISJNeto.pdf>>. Acesso em: 18 jun. 2017.
- FIGUEIROA, Maximiliano; MICHELINI, Dorando. *Filosofía y solidaridad: estudios sobre Apel, Rawls, Ricouer, Lévinas, Dussel, Derrida, Rorty y Van Parus*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2007.
- FOLLONI, André. A complexidade ideológica, jurídica e política do desenvolvimento sustentável e a necessidade de compreensão interdisciplinar do problema. *Revista Direitos Humanos Fundamentais*, Osasco, jan-jun/2014, ano 14, n.1, pp. 63-91.
- FROTA, Hidemberg Alves da. O controle no espaço administrativo global. *Revista Digital de Direito Administrativo*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 469-508, 2015.
- GABARDO, Emerson. *Interesse público e subsidiariedade*. Belo Horizonte: Fórum, 2009.
- GABARDO, Emerson; SALGADO, Eneida Desiree. *Direito, felicidade e justiça*. Belo Horizonte: Fórum, 2014.
- GAIDO, Paula. Introducción. In: ALEXY, Robert; BULYGIN, Eugenio. *La pretensión de corrección de derecho (la polémica Alexy/Bulygin sobre la relación entre derecho y moral)*. Tradução de Paula Gaido. Bogotá: Universidade Externado de Colômbia, 2001.
- GUERRERO, Manuel Medina. La constitucionalización de la regla del equilibrio presupuestario: integración europea, centralización estatal. *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), n. 165, Madrid, jul./sep. 2014, p. 189-210.
- GIANNETTI, Eduardo. *Felicidade: diálogos sobre o bem-estar na civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

- GOHN, Maria da Glória. *Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2006.
- GRAU, Eros Roberto. *A ordem econômica na Constituição de 1988*. 13 ed., São Paulo: Malheiros, 2008.
- HÄBERLE, Peter. A dignidade humana como fundamento da comunidade estatal. Tradução de Ingo Wolfgang Sarlet e Pedro Scherer de Mello Aleixo. In: SARLET, Ingo Wolfgang (Org.). *Dimensões da dignidade: ensaios de filosofia do Direito e Direito constitucional*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.
- HACHEM, Daniel Wunder. A discricionariedade administrativa entre as dimensões objetiva e subjetiva dos direitos fundamentais sociais. *Direitos Fundamentais & Justiça*, Belo Horizonte, ano 10, n. 35, p. 313-343, jul./dez. 2016.
- HACHEM, Daniel Wunder. A maximização dos direitos fundamentais econômicos e sociais pela via administrativa e a promoção do desenvolvimento. *Revista de Direitos Fundamentais e Democracia*, v. 13, n. 13, Curitiba, UniBrasil, p. 340-399, jan./jun. 2013.
- HACHEM, Daniel Wunder. A noção constitucional de desenvolvimento para além do viés econômico: reflexos sobre algumas tendências do Direito Público brasileiro. *A&C – Revista de Direito Administrativo & Constitucional*, Belo Horizonte, ano 13, n. 53, p. 133-168, jul./set. 2013.
- HACHEM, Daniel Wunder. *Princípio constitucional da supremacia do Interesse público*. Belo Horizonte: Fórum, 2011.
- HART, Herbert Lionel Adolphus. *O conceito de Direito*. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- HELLER, Agnes; FEHÉR, Ferenc. *A condição pós-moderna*. Tradução de Marcos Santarrita. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- JUSTEN FILHO, Marçal. União Européia: a esperança de um mundo novo. *Revista da Faculdade de Direito da UFPR*. Porto Alegre: Síntese, v. 12, n. 31, 1999, p. 70.
- KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- KANT, Immanuel. Sobre a discordância entre a moral e a política a propósito da paz perpétua. In: BUZZI, Arcângelo R.; BOFF, Leonardo (Coord.). *Immanuel Kant: textos seletos*. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1974.
- LAPORTA, Francisco. Sobre el concepto de derechos humanos. *Doxa Cuadernos de Filosofía del Derecho*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, nº 4, 2005.

- LARRUGA, Francisco Javier Sanz. El concepto de responsabilidad compartida y el principio de subsidiariedad en el derecho ambiental. A Coruña: *Anuário da Faculdade de Direito da Universidade da Coruña*, n° 3, 1999.
- LIMA, Francisco Gérson Marques de; BEDÊ, Fayga Silveira. *Constituição e democracia: estudos em homenagem ao professor J. J. Gomes Canotilho*. São Paulo: Malheiros, 2006.
- MALEN, Jorge. De la imposición de la moral por el derecho: la disputa Devlin-Hart. *Isonomía : Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, n. 4, abr., 1996, pp. 7-16.
- MARCUSE, Herbert. Ética e revolução. In: MARCUSE, Herbert. *Cultura e sociedade*. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra. v. 2, 1998.
- MARTINS, Margarida Salema d'Oliveira. *O princípio da subsidiariedade em perspectiva jurídico-política*. Coimbra: Coimbra, 2003.
- MARTINS, Ricardo Marcondes Martins. *Efeitos dos vícios do ato administrativo*. São Paulo: Malheiros, 2008.
- MARRARA, Thiago. A Atividade de Planejamento na Administração Pública: O Papel e o Conteúdo das Normas Previstas no Anteprojeto da Nova Lei de Organização Administrativa. *Revista Eletrônica de Direito do Estado (REDE)*, Salvador, Instituto Brasileiro de Direito Público, n. 27, jul./ago./set., 2011.
- MAZZUCATO, Mariana. *O Estado empreendedor: desmascarando o mito do setor público vs. setor privado*. Tradução de Elvira Serapicos. São Paulo: Portfolio-Penguin, 2014.
- MELLO, Celso Antônio Bandeira de. *Eficácia das normas constitucionais e direitos sociais*. São Paulo: Malheiros, 2009.
- MILLON-DELSOL, Chantal. *Il principio di sussidiarietà*. Traduzione di Massimo Tringalli. Milano: Giufre, 2003.
- MORAIS, José Luis Bolzan de; BRUM, Guilherme Valle. Estado Social, legitimidade democrática e o controle de políticas públicas pelo Supremo Tribunal Federal. *A&C – Revista de Direito Administrativo & Constitucional*, Belo Horizonte, ano 16, n. 63, p. 107-136, jan./mar. 2016.
- MOREIRA, Vital. *Administração autônoma e associações públicas*. Coimbra: Coimbra, 1997.
- NETTO, Luísa Cristina Pinto e. *O princípio de proibição de retrocesso social*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.
- NINO, Carlos Santiago. *Ética y derechos humanos: un ensayo de fundamentación*. 2. ed. Buenos Aires: Astrea, 1989.
- NOHARA, Irene Patrícia. *Fundamentos de Direito Público*. São Paulo: Atlas, 2016.

- NOVAIS, Jorge Reis. *As restrições aos direitos fundamentais não expressamente autorizadas pela Constituição*. Coimbra: Coimbra, 2003.
- NOVAIS, Jorge Reis. *Contributo para uma teoria do Estado de Direito: do Estado de Direito liberal ao Estado social e democrático de Direito*. Coimbra: Coimbra, 1987.
- NOVAIS, Jorge Reis. *Direitos fundamentais: trunfos contra a maioria*. Coimbra: Coimbra, 2006.
- NOVAIS, Jorge Reis. *Direitos fundamentais: trunfos contra a maioria*. Coimbra: Coimbra, 2006.
- OLIVEIRA, Gustavo Henrique Justino de. *Direito Administrativo Democrático*. Belo Horizonte: Fórum, 2010.
- ONU. *Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (CNUMAD)*. Disponível em: <<http://www.ecolnews.com.br/agenda21/index.htm>>. Acesso em: 15 jun. 2017.
- ONU. *Declaração Universal dos Direitos do Homem*. Disponível em: <<http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf>>. Acesso em: 18 jun. 2017.
- PABST, Adrian. *Brexit, Post-liberalism, and the Politics of Paradox*. Disponível em: <http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/47946122/Brexit_Post-liberalism_and_the_Politics_of_Paradox.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1497835389&Signature=jCUfEKy8X9EGX17aXG5cMQI7gWQ%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DBrexit_Post-liberalism_and_the_Politics.pdf> Acesso em: 18 jun. 2017.
- PICHLER, Nadir Antônio. *A felicidade na ética de Aristóteles*. Passo Fundo: Editora da Universidade de Passo Fundo, 2004.
- PIETRO, Maria Sylvia Di. Direito administrativo e dignidade da pessoa humana. *Revista Digital de Direito Administrativo*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 260-279, 2014.
- PINTOR, Rafael Lopez. Es la sociedad española solidaria? In: LABOA, Juan Maria (Dir.). *Solidariedad y subsidiariedad en la sociedad española*. Madrid: Universidade Pontificia Comilas de Madrid, 1993.
- PIRES, Francisco Lucas. O Comitê das Regiões e subsidiariedade no Tratado de Maastricht. In: *Conferência Luso-Alemã: as experiências constitucionais face a uma Europa unida*. Lisboa: Fundação Konrad Adenauer, 1994.

- POPPER, Karl Raimund. *A lógica da pesquisa científica*. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira Mota. São Paulo: Cultrix, 2006.
- POPPER, Karl Raimund. *Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária*. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia, 1999.
- POPPER, Karl Raimund. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução de Milton Amado. São Paulo: Editora da USP, 1987.
- PORTAL DO BRASIL. *FMI: Brasil volta ao posto de 8ª maior economia*. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/economia-e-emprego/2016/10/fmi-brasil-volta-ao-posto-de-8-maior-economia>. Acesso em 18 jun. 2017.
- PORTUGAL. Conselho Económico e Social. *Debate sobre o Livro Verde da política social europeia*. Lisboa: Conselho Económico e Social, 1994.
- REYNA, Justo. Globalización, pluralidad sistémica y derecho administrativo: Apuntes para un Derecho Administrativo Multidimensional. *Revista de Direito Administrativo & Constitucional*, Belo Horizonte, v. 11, n. 44, p. 13-40, abr-jun. 2011.
- RIBEIRO, Renato Janine. *A sociedade contra o social: o alto custo da vida pública no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- RIVERO, Oswaldo. *O mito do desenvolvimento: os países inviáveis no século XXI*. Tradução de Ricardo A. Rosenbusch. Petrópolis: Vozes, 2002.
- ROCHA, Cármen Lúcia Antunes (Org.). *Direito à vida digna*. Belo Horizonte: Fórum, 2004.
- SALGADO, Eneida Desiree. *Constituição e democracia: tijolo por tijolo em um desenho (quase) lógico: vinte anos de construção do projeto democrático brasileiro*. Belo Horizonte: Fórum, 2007.
- SALGADO, Eneida Desiree (Coord.). *Direito, autoridade e alteridade: reflexões sobre o direito e o avesso*. Curitiba: Íthala, 2017.
- SALOMONI, Jorge L. Impacto de los tratados de derechos humanos sobre el derecho administrativo argentino. In: SALOMONI Jorge L.; BACELLAR FILHO, Romeu Felipe; SESIN, Domingo J. *Ordenamientos internacionales y ordenamientos administrativos nacionales: jerarquía, impacto y derechos humanos*. Argentina: Ad-Hoc, 2006.
- SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998.
- SARLET, Ingo Wolfgang. Proibição de retrocesso, dignidade da pessoa humana e direitos sociais: manifestação de um constitucionalismo dirigente possível. In: BONAVIDES, Paulo;
- SCHIER, Adriana da Costa Ricardo. *Serviço público: garantia fundamental e cláusula de proibição de retrocesso social*. Curitiba: Íthala, 2016.

- SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- STOLZ, Sheila; GALIA, Rodrigo Wasem. A proteção sócio-laboral das trabalhadoras e dos trabalhadores a tempo parcial na Espanha Segundo o marco da flexisegurança: garantia efetiva ou ética opaca? *Revista de Direito Brasileira*. Ano 3, v. 5, mai/ago. 2013.
- STUART, Ana Maria. Regionalismo e democracia: o papel do Comitê das Regiões na União Européia. In: Anais. *3º Encontro Nacional da ABCP – Associação Brasileira de Ciência Política*. Niterói, 28-31 jul., 2002.
- TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski. Constitucionalismo transnacional: por uma compreensão pluriversalista do Estado. *Revista de Investigações Constitucionais*, Curitiba, v. 3, n. 3, p. 141-166, set./dez. 2016.
- TORRES, Silvia Faber. *O princípio da subsidiariedade no Direito Público contemporâneo*. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.
- TUGENDAHT, Ernst. A controvérsia sobre direitos humanos. In: _____. *Não somos de arame rígido: conferências apresentadas no Brasil em 2001*. Canoas: ULBRA, 2002.
- VIEIRA, Oscar Vilhena. *Direitos fundamentais: uma leitura da jurisprudência do STF*. São Paulo: Malheiros, 2006.
- WALZER, Michael. *Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade*. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TRADUÇÃO AUTORIZADA. PUBLICADO ORIGINALMENTE EM *THE NEW YORK REVIEW OF BOOKS*, 10 FEV. 2011. DISPONÍVEL EM: WWW.NYBOOKS.COM/ARTICLES/ARCHIVES/2011/FEB/10/WHAT-GOOD-LIFE/.

O QUE É UMA VIDA BOA?

Ronald Dworkin

WHAT IS A GOOD LIFE?

TRADUÇÃO *Emilio Peluso Neder Meyer e Alonso Reis Freire*

RESUMO

A PARTIR DE SEU NOVO LIVRO, *JUSTICE FOR HEDGEHOGS*¹, RONALD DWORKIN ESTABELECE UMA DIFERENTE RELAÇÃO ENTRE MORAL E ÉTICA, BEM COMO FUNDAMENTA A NECESSIDADE DE CUMPRIR TAIS NORMAS POR MEIO DA DIFERENÇA ENTRE VIDA BOA E VIVER BEM.

PALAVRAS-CHAVE

FILOSOFIA POLÍTICA; MORAL; ÉTICA².

ABSTRACT

ACCORDING TO HIS NEW BOOK, *JUSTICE FOR HEDGEHOGS*, RONALD DWORKIN ESTABLISHES A DIFFERENT RELATION BETWEEN MORALITY AND ETHICS FOUNDED THE NEED TO OBEY THESE NORMS THROUGH THE DISTINCTION BETWEEN GOOD LIFE AND LIVING WELL.

KEYWORDS

POLITICAL PHILOSOPHY; MORALITY; ETHICS.

MORALIDADE E FELICIDADE

Platão e Aristóteles tratavam da moralidade como um gênero da interpretação. Eles tentaram mostrar o verdadeiro caráter de cada uma das principais virtudes morais e políticas (tais como honra, responsabilidade cívica e justiça), primeiro relacionando umas às outras e, em seguida, aos amplos ideais éticos que seus tradutores resumem como “felicidade” pessoal. Aqui, uso os termos “ético” e “moral” de um modo que pode parecer especial. Padrões morais prescrevem como nós devemos considerar os outros; padrões éticos, como nós mesmos devemos viver. A felicidade que Platão e Aristóteles invocaram deveria ser alcançada vivendo-se eticamente, e isto significava viver de acordo com princípios morais independentes.

Podemos usar – muitos usam – tanto “ético” como “moral” ou ambos em um sentido mais amplo que apaga essa distinção, de um modo que a moralidade inclui o que chamo de ética e vice-versa. Mas teríamos então de reconhecer a distinção que estabeleço, a fim de perguntar se nosso desejo ético de viver vidas boas por nós

mesmos provê uma razão moral justificável para nossa preocupação com o que devemos aos outros. Qualquer uma dessas diferentes formas de expressão nos permitiria perseguir a interessante ideia de que os princípios morais deveriam ser interpretados de modo que sermos morais nos tornasse felizes no sentido mencionado por Platão e Aristóteles.

Em meu livro *Justice for Hedgehogs* – a partir do qual este ensaio é adaptado – tento seguir aquele projeto interpretativo. Visamos encontrar algum padrão ético – alguma concepção sobre o que seja viver bem – que irá nos guiar em nossa interpretação de conceitos morais. Mas há um aparente obstáculo. Essa estratégia parece supor que deveríamos compreender nossas responsabilidades morais de um modo que seja o melhor para nós, mas aquele objetivo parece contrário ao espírito da moralidade, porque a moralidade não deveria depender de qualquer benefício que ser moral possa trazer. Podemos tentar refutar essa objeção por meio de uma distinção filosófica familiar: podemos distinguir entre o conteúdo de princípios morais, que devem ser categóricos, e a justificação desses princípios, que pode recorrer aos interesses em longo prazo de pessoas compelidas por esses princípios.

Podemos argumentar, por exemplo, que os interesses em longo prazo de todos inclui aceitar um princípio que proíbe mentir mesmo em circunstâncias nas quais mentir seria o interesse imediato de um mentiroso. Todos tiram proveito quando pessoas aceitam um sacrifício desse tipo ao invés de cada pessoa mentir quando isso está em seu imediato interesse. Contudo, essa manobra parece insatisfatória, porque não acreditamos que nossas razões para ser morais dependem mesmo de nossos interesses em longo prazo. Somos, boa parte de nós, atraídos para a perspectiva mais austera de que a justificação e a definição do princípio moral deveriam ser ambas independentes de nossos interesses, mesmo em longo prazo. A virtude deveria ser sua própria recompensa; não precisamos aceitar nenhum outro benefício ao cumprir nosso dever.

Mas essa perspectiva austera estabeleceria um limite severo a quão longe poderíamos forçar uma consideração interpretativa da moralidade: permitiria o primeiro estágio que distingui nos argumentos de Platão e Aristóteles, mas não o segundo. Poderíamos procurar integração da ética e da moral no interior de nossas convicções manifestamente morais. Poderíamos catalogar os deveres morais concretos, responsabilidades e virtudes que reconhecemos, e então tentar trazer essas convicções para dentro de uma ordem interpretativa – dentro de uma rede de ideias que se reforça mutuamente definindo nossas responsabilidades morais. Talvez pudéssemos encontrar princípios morais muito gerais, como o princípio utilitário, que justificam e, por sua vez, são justificados por requisitos concretos e ideais. Ou pudéssemos ir em outra direção: delimitando princípios morais muito gerais que achamos atraentes e, então, vendo se podemos combinar estes com as convicções concretas – e ações – que achamos poder aprovar. Mas não poderíamos estabelecer a construção interpretativa inteira

dentro de nenhuma rede de valores mais ampla; não poderíamos justificar ou testar nossas convicções morais perguntando como estas servem a diferentes propósitos ou ambições que pessoas, incluindo nós mesmos, podem ou deveriam ter.

Isso seria desapontador, porque precisamos encontrar autenticidade assim como integridade em nossa moralidade, e autenticidade requer que rompamos como nossas considerações manifestamente morais, para perguntar qual forma de integridade moral melhor se adéqua à decisão ética sobre como queremos conceber nossa personalidade e nossa vida. A perspectiva austera bloqueia essa questão. É claro que é improvável que alcancemos a total integração de nossos valores morais, políticos e éticos, que pareça autêntica e correta. É por isso que viver responsavelmente é um projeto contínuo e nunca uma tarefa completa. Mas quanto maior for a rede de ideias que podemos explorar, mais adiante poderemos impulsionar esse projeto.

A perspectiva austera de que a virtude deveria ser sua própria recompensa é desapontadora em outro sentido. Filósofos perguntam por que as pessoas deveriam ser morais. Se aceitamos a perspectiva austera, então só poderemos responder “porque a moralidade requer isso”. Essa não é uma resposta obviamente ilegítima. A rede de justificação é sempre final em seus limites, circular, e não é viciosamente circular dizer apenas que a moralidade provê sua própria justificação, que devemos ser morais simplesmente porque é isso que a moralidade requer. Todavia, é triste ser forçado a dizer isso. Filósofos têm insistido na pergunta “Por que ser moral”. Porque parece estranho pensar que a moralidade, que é sempre onerosa, tem a força que tem em nossas vidas apenas porque está lá, como uma árdua e desagradável montanha que devemos constantemente escalar, mas a qual desejaríamos que não estivesse lá ou que se esfarelasse. Queremos pensar que a moralidade se liga aos propósitos humanos e ambições de um modo menos negativo, que não seja totalmente constrangedora, sem nenhum valor positivo.

Portanto, proponho uma compreensão diferente do pensamento irresistível de que a moralidade é categórica. Não podemos justificar um princípio moral apenas mostrando que seguir aquele princípio promoveria os desejos de alguém ou de todos tanto em curto como em longo prazo. O *fato* de o desejo – mesmo o desejo esclarecido, mesmo um desejo universal supostamente incorporado à natureza humana –, não poder justificar um dever moral. Assim compreendido, nosso sentido de que a moralidade não precisa servir nossos interesses é apenas outra aplicação do princípio de Hume de que nenhum significado da descoberta empírica sobre a condição do mundo pode estabelecer conclusões acerca da obrigação moral. Minha compreensão de proposta para combinar ética e moral não descarta amarrá-las juntas do modo como fizeram Platão e Aristóteles, e do modo como nossos próprios projetos propõem, porque aquele projeto leva a ética a ser não uma questão sobre o fato psicológico acerca do que pessoas gostam ou mesmo sobre o que inevitavelmente desejam ou tornam de seu próprio interesse, mas é ele próprio uma questão de ideal.

Precisamos, então, de uma confirmação do que *deveríamos* considerar ser nossos objetivos pessoais, a qual se adéque e justifique nosso sentido de quais obrigações, deveres e responsabilidades temos para com outros. Procuramos uma concepção sobre viver bem que possa guiar nossa interpretação dos conceitos morais. Mas queremos como parte do mesmo projeto uma concepção da moralidade que possa guiar nossa interpretação sobre viver bem.

É verdade que pessoas confrontadas com o sofrimento de outras pessoas normalmente não perguntam se ajudá-las criará uma vida mais ideal para essas últimas. Aquelas podem ser movidas pelo sofrimento em si ou por uma noção de dever. Filósofos debatem se isso faz uma diferença. Deveriam as pessoas ajudar uma criança porque a criança precisa de ajuda ou porque é seu dever ajudar? Na verdade, ambos os motivos poderiam estar em jogo junto a uma série de outros, os quais uma sofisticada análise psicológica poderia revelar, e talvez fosse difícil ou impossível dizer qual prevalece em determinada ocasião.

A resposta, creio, não depende de nada importante: fazer o que você considera ser seu dever porque é seu dever dificilmente é vergonhoso. Também não é um auto-desvelo condenável se preocupar com o impacto de comportar-se mal no caráter da vida de alguém; não é narcisístico pensar, como sempre dizem, “Eu não viveria comigo mesmo se fizesse aquilo”. Essas questões de psicologia e caráter não são relevantes para a questão que estou colocando aqui. Nossa questão é aquela, diferente, que indaga se, quando tentamos estabelecer, criticar e fundamentar nossas próprias responsabilidades morais, podemos assumir sensivelmente que nossas ideias sobre o que a moralidade requer e sobre as melhores ambições humanas para nós mesmos deveriam reforçar umas às outras.

Hobbes e Hume podem ser lidos como reivindicando, não apenas de uma base psicológica, mas também ética, para princípios morais familiares. A ética putativa de Hobbes – que o interesse próprio e, assim, a sobrevivência são os melhores bens –, é insatisfatória. Pelo menos para boa parte de nós, alcançar a sobrevivência por meio de uma moralidade de interesse próprio não é condição suficiente para viver bem. As sensibilidades de Hume, traduzidas em ética, são muito mais agradáveis, mas a experiência nos ensina que mesmo as pessoas que são sensíveis às necessidades de outros não podem resolver questões morais ou éticas – como a teoria de Hume pode sugerir –, simplesmente perguntando a si mesmas o que estão naturalmente inclinadas a sentir ou fazer. Também não ajuda muito expandir a ética de Hume em um princípio geral utilitário. Para muitos filósofos, a ideia de que cada um de nós deveria tratar de seus próprios interesses como se não fossem mais importantes do que os dos outros tem se revelado uma base atraente da moralidade. Mas, como devo em breve defender, isso dificilmente servirá como estratégia para alguém viver bem.

A religião pode prover uma ética justificada para pessoas que são religiosas no sentido correto; temos vários exemplos nas familiares interpretações moralizantes

dos textos sagrados. Tais pessoas compreendem que viver bem significa respeitar e agradar um deus, e elas podem interpretar suas responsabilidades morais perguntando qual dessas responsabilidades mais respeitaria ou mais agradaria aquele deus. Mas essa estrutura de pensamento pode ser útil, como um guia para integrar ética e moralidade, apenas para pessoas que consideram o texto sagrado como um livro de regras morais explícitas e detalhadas. Pessoas que pensam que apenas seu deus determinou amor e caridade pelos outros, como acredito que muitas pessoas religiosas fazem, não podem encontrar, apenas naquela determinação, quaisquer respostas específicas para o que a moralidade requer. Em qualquer caso, não devo depender da ideia de qualquer livro divino como instruções morais detalhadas aqui.

VIDA BOA E VIVER BEM

Se rejeitarmos as perspectivas hobbesiana e humeana da ética e não formos tentados pelas religiosas, e ainda assim nos propusermos a unir moralidade e ética, devemos encontrar outra explicação sobre o que significa viver bem. Como disse, não pode significar simplesmente tudo o que alguém de fato quer: ter uma vida boa é uma questão de nossos interesses vistos criticamente – os interesses que deveríamos ter. É uma questão de julgamento e conflito determinar o que seja uma vida boa. Mas é plausível supor que ser moral é o melhor modo de fazer a vida de alguém uma vida boa? Isso é amplamente implausível se mantivermos as concepções populares do que a moralidade requer e do que torna uma vida boa. A moralidade pode requerer que alguém deixe passar um emprego em publicidade de cigarros que o salvaria da pobreza. Na visão da maioria das pessoas ele levaria uma vida melhor se ficasse com o emprego e prosperasse.

É claro que uma explicação interpretativa não seria limitada por tais compreensões convencionais. Podemos ser aptos para construir uma concepção de vida boa tal, que um ato imoral ou fundamental sempre ou quase sempre tornasse a vida de um agente finalmente uma vida pior a levar. Mas receio que uma tentativa desse tipo fracassaria. Qualquer concepção atraente de nossas responsabilidades morais demandaria grandes sacrifícios – pode requerer que arrisquemos ou sacrifiquemos nossa vida. É difícil acreditar que alguém que tenha sofrido infortúnios terríveis tenha tido uma vida melhor do que teria se tivesse agido imoralmente e prosperado, criativa, emocional e materialmente, em uma vida longa e pacífica.

Podemos, no entanto, buscar outra ideia e, eu diria, mais promissora. Isto requer uma distinção dentro da ética que é familiar para a moral: a distinção entre dever e consequência, entre o correto e o bom. Deveríamos distinguir entre viver bem e ter uma vida boa. Esses dois diferentes empreendimentos estão conectados e distintos: viver bem significa lutar para criar uma vida boa, mas apenas sujeito a certos limites essenciais à dignidade humana. Esses dois conceitos, viver bem e ter uma vida boa,

são interpretativos. Nossa responsabilidade ética inclui tentar encontrar concepções apropriadas para ambos.

Esses ideais éticos fundamentais precisam um do outro. Não podemos explicar a importância de uma vida boa a não ser percebendo como criar uma vida boa contribui para viver bem. Somos animais autoconscientes que têm motivos, instintos, gostos e preferências. Não há nenhum mistério sobre por que deveríamos querer satisfazer tais motivos e servir tais gostos. Mas pode parecer misterioso porque deveríamos querer uma vida que seja boa em um sentido mais crítico: uma vida da qual podemos ter orgulho de ter vivido, quando motivos são satisfeitos ou não. Podemos explicar essa ambição apenas quando reconhecemos que temos uma responsabilidade de viver bem e acreditamos que viver bem significa criar uma vida que não seja simplesmente prazerosa, mas boa no sentido crítico.

Você pode perguntar: “Responsabilidade em relação a quem?”. É ilusório responder: responsabilidade para com nós mesmos. Pessoas para quem as responsabilidades são devidas podem normalmente desobrigar aqueles que são responsáveis, mas não podemos nos desobrigar de nossa responsabilidade de viver bem. Devemos, ao contrário, reconhecer uma ideia que acredito quase todos nós aceitamos no modo como vivemos, mas a qual raramente é explicitamente formulada ou reconhecida. Somos responsabilizados a viver bem pela realidade nua de nossa existência como criaturas autoconscientes com uma vida a levar. Somos responsabilizados no modo como somos responsabilizados pelo valor de qualquer coisa confiada ao nosso cuidado. É *importante* que vivamos bem; não importante apenas para nós ou para qualquer pessoa, é apenas importante.

Temos a responsabilidade de viver bem e a importância de viver bem explica o valor de ter uma vida criticamente boa. Estes são, sem dúvida, julgamentos éticos controversos. Também faço julgamentos éticos controversos em qualquer perspectiva que assuma sobre quais vidas são boas ou bem vividas. Na minha própria perspectiva, alguém que leva uma vida chata, convencional, sem amizades próximas, desafios ou realizações, marcando o tempo para a sepultura, não tem uma vida boa, mesmo que pense que tem e ache que tem aproveitado completamente a vida que leva. Se você concorda, não podemos explicar por que ele deveria lamentar-se chamando a atenção para os prazeres perdidos: podem não ter havido prazeres perdidos e, de qualquer forma, não há nada a perder agora. Devemos supor que ele *falhou* em algo: falhou em suas responsabilidades para viver.

Que valor pode ter viver bem? A analogia entre arte e vida tem sido traçada e, como sempre, ridicularizada. Deveríamos viver nossas vidas, os românticos dizem, como uma obra de arte³. Desconfiamos da analogia agora porque ela soa por demais wildeana, como se as qualidades que valorizamos em uma pintura – sensibilidade acurada, organização formal, complexa, ou uma interpretação sutil da própria história da arte – fossem os valores que deveríamos procurar na vida: os valores da

estética. Estes podem ser valores pobres para procurar no modo como vivemos. Mas condenar a analogia por esta razão erra a questão que se encontra na relação entre o valor do que é criado e o valor dos atos de criar algo.

Valorizamos a boa arte não porque a arte como produto melhora nossas vidas, mas porque ela incorpora uma *performance*, uma ascensão para o desafio artístico. Valorizamos vidas humanas bem vividas não pela narrativa completada, como a ficção faria, mas porque elas também incorporam uma *performance*: uma ascensão para o desafio de ter uma vida a levar. O valor final de nossas vidas é de um advérbio não de um adjetivo – uma questão de como nós realmente vivemos e não de uma etiqueta colada ao resultado final. É o valor da *performance*, não de qualquer outra coisa deixada quando a *performance* é subtraída. É o valor de uma dança ou mergulho brilhante, quando as memórias se desvaneceram e as ondulações desapareceram.

Precisamos de outra distinção. O “valor de produto” de alguma coisa é o valor que ela tem apenas como um objeto, independentemente do processo pelo qual foi criada ou outra característica de sua história. Uma pintura pode ter um valor de produto e este pode ser subjetivo ou objetivo. Suas combinações formais podem ser bonitas, o que confere seu valor objetivo, e pode dar prazer aos espectadores e ser premiado por colecionadores, propriedades que conferem seu valor subjetivo. Uma réplica perfeita de uma pintura tem a mesma beleza. Se ela tem o mesmo valor subjetivo depende de se saber que é uma réplica: tem o mesmo alto valor subjetivo que o original para aqueles que pensam que é o original. O original tem um valor objetivo que a réplica não pode ter, contudo, tem o valor de ter sido elaborado por meio de um ato criativo que tem valor de *performance*. Foi criado por um artista que pretendia criar arte. O objeto – a obra de arte – é maravilhoso porque é o resultado final de uma *performance* maravilhosa; e não seria tão maravilhoso se fosse uma réplica fabricada ou se fosse criada por algum acidente bizarro.

Já se riu da arte abstrata achando que ela poderia ter sido pintada por um chimpanzé, e houve quem especulasse se um dentre bilhões de macacos digitando aleatoriamente poderia produzir *Rei Lear*. Se um chimpanzé por acidente pintou *Blue Poles* ou digitou as palavras de *Rei Lear* na sequência correta, esses produtos, sem dúvida, não teriam nenhum valor subjetivo grande. Muitas pessoas ficariam desesperadas para ter ou ansiosas para vê-los, mas eles não teriam qualquer valor como *performance*. O valor de *performance* pode existir independentemente de qualquer objeto com o qual o valor de *performance* fundiu-se. Não há nenhum valor de produto deixado quando uma grande pintura foi destruída, mas o fato de sua criação permanecer preserva todo seu valor de *performance*. As realizações de Uccello não são menos valiosas porque suas pinturas foram gravemente avariadas em uma enchente em Florença; a *Última Ceia* de Leonardo pode ter perecido, mas a maravilha de sua criação não seria diminuída. Uma *performance* musical ou um balé pode ter um enorme valor objetivo, mas se não foi gravada ou filmada, seu valor de produto

imediatamente diminui. Algumas *performances* – teatro de improvisação e concertos de jazz não gravados – encontram valor em suas singularidades efêmeras: eles nunca vão ser repetidos.

Podemos considerar o impacto positivo de uma vida – o modo como o mundo em si é melhor porque aquela vida foi vivida – como seu valor de produto. Aristóteles pensou que uma vida boa é uma despendida na contemplação, exercendo a razão e adquirindo conhecimento; Platão, que a vida boa é uma vida harmoniosa alcançada por meio da ordem e do equilíbrio. Nenhuma destas ideias remotas requer que uma vida maravilhosa tenha impacto. A maioria das pessoas, na medida em que estas são autoconscientes e articuladas, também ignoram o impacto. Muitas delas pensam que uma vida devotada a amar um deus ou deuses é a melhor vida a levar, e para outras tantas, é uma vida vivida dentro de tradições herdadas e impregnadas nas satisfações de sociabilidade, amizade e família. Todas essas vidas têm, para a maioria das pessoas que as querem, valor subjetivo: elas trazem satisfação. Mas na medida em que as consideramos objetivamente boas – na medida em que faria sentido *querer* encontrar satisfação em tais vidas –, o que conta é a *performance* ao invés do valor de produto de viver daquele modo.

Os filósofos costumavam especular a respeito do que chamavam de significado da vida. (Agora esse trabalho é de místicos e comediantes.) É difícil encontrar valor de produto suficiente na maioria das vidas das pessoas para supor que elas tenham significado por meio de seu impacto. Sim, mas não fosse por algumas vidas, a penicilina não teria sido descoberta tão cedo e *Rei Lear* nunca teria sido escrito. Ainda assim, se medirmos o valor de uma vida por sua consequência, quase todas as vidas não teriam nenhum valor e o grande valor de algumas outras – de um carpinteiro que fixou pregos em um teatro sobre o Tâmisia – seria apenas acidental. Em qualquer perspectiva plausível do que seja verdadeiramente maravilhoso em quase toda vida humana, o impacto dificilmente entra em qualquer história.

Se quisermos dar sentido a uma vida com significado, devemos assumir a analogia dos românticos. Achamos natural dizer que um artista dá significado aos seus materiais brutos e que um pianista dá um novo significado ao que ele toca. Podemos pensar que viver bem dê significado a uma vida – significado ético, se quisermos um nome. Esse é único tipo de significado na vida que pode se manter diante do fato e do temor da morte. Tudo isso o atinge como a um tolo? Apenas um sentimental? Quando você faz algo menor bem – interpretar uma canção ou peça, jogar baralho, pregar uma peça, cumprimentar alguém, fazer uma cadeira, um soneto ou amor –, sua satisfação é completa em si mesma. Estas são realizações dentro da vida. Por que uma vida não pode ser também uma realização completa nela mesma, com seu próprio valor na arte de viver que ostenta?

Uma modificação. Eu disse que viver bem inclui lutar por uma vida boa, mas esta não é necessariamente uma questão de minimizar as chances de uma vida ruim. De

fato, muitos traços de caráter que valorizamos não são mais bem calculados para produzir o que independentemente julgamos ser a melhor vida disponível. Valorizamos espontaneidade, estilo, autenticidade e ousadia: escolher uma só dificulta ou mesmo impossibilita projetos. Podemos ser tentados a ruir as duas ideias dizendo que desenvolver e exercer esses traços e virtudes são parte daquilo que torna uma vida boa.

Mas isso parece muito reducionista. Se sabemos que alguém que vive na pobreza cortejou essa pobreza escolhendo uma carreira ambiciosa, porém arriscada, poderemos muito bem pensar que ele estava certo de correr o risco. Ele pode ter feito um trabalho melhor de viver lutando por um sucesso improvável, mas magnífico. Um artista que poderia ser admirado e próspero – Seurat, se um nome ajuda – ataca em uma direção inteiramente nova que irá isolá-lo e empobrecê-lo e pode não ter muito êxito mesmo artisticamente. Se isto tem êxito, além disto, o sucesso é improvável de ser reconhecido, como no caso de Seurat, até depois de sua morte. Poderíamos dizer: se ele tivesse êxito, teria tido uma vida melhor - mesmo levando em conta os custos terríveis - do que se ele não tivesse tentado, porque mesmo uma grande realização não reconhecida faz de uma vida uma vida boa.

Mas imaginemos que isso não tenha ocorrido: o que ele produz, embora original, tem menos mérito do que o trabalho mais convencional que ele teria se pintasse. Podemos pensar, se valorizamos muito a ousadia como uma virtude, que mesmo em retrospecto ele fez a escolha correta. Ela não se realizou e sua vida foi pior do que se ele nunca tivesse tentado. Mas ele estava certo, consideradas todas as coisas eticamente, em tentar. Este é outro exemplo: gênios esfomeados fazem boas cópias filosóficas, mas eles não são abundantes. Podemos, contudo, replicar exemplos com milhares de outros banais – empresários em busca de invenções arriscadas, mas grandiosas, ou esquiadores que encaram o perigo extremo. Mas se nós mesmos somos forçados a pensar que viver bem algumas vezes significa escolher o que pode ser uma vida pior, devemos reconhecer a possibilidade que ela pode ser. Viver bem não é o mesmo que aumentar a chance de produzir a melhor vida possível. A complexidade da ética corresponde à complexidade da moralidade.

616: O QUE É UMA VIDA BOA?

NOTAS

1 DWORKIN, Ronald. *Justice for hedgehogs*. Nova York: Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

2 Resumo e palavras-chave elaborados pelos tradutores. (N.T.).

3 Oscar Wilde, por exemplo: “É por meio da Arte, e apenas por meio da Arte, que podemos alcançar nossa perfeição; por meio da Arte, e apenas por meio da Arte, que podemos nos defender dos sórdidos perigos da real existência”. E: “Tudo que desejo assinalar é o princípio geral de que a Vida imita a Arte muito mais do que a Arte imita a Vida”. John Keats: “A vida de um homem de qualquer valor é uma contínua alegoria”. Friedrich Nietzsche: “A Arte representa a mais elevada tarefa e a atividade verdadeiramente metafísica desta vida”.

Ronald Dworkin

40 Washington Square South, 411 |
New York, NY 10012 |
ronald.dworkin@nyu.edu |

PROFESSOR DE FILOSOFIA E DIREITO DA CÁTEDRA HENRY SOMMER |
DA NEW YORK UNIVERSITY |

PICHLER, Nadir A.

A felicidade na ética de Aristóteles

Passo Fundo: Ed. da UPE, 2004

13

Luisa Andrea Viana*

Pichler possui graduação em Filosofia pela Fundação Educacional de Brusque (1992) e Mestrado em Filosofia pela Unisinos (2003). Doutor em Filosofia pela PUCRS (2009), na área de Filosofia Medieval, com tese sobre *A beatitude na filosofia moral de Tomás de Aquino*. Atualmente, é professor adjunto na Universidade de Passo Fundo. Publicou vários artigos, produções técnicas, textos em jornais e revistas, trabalhos em anais de congressos, capítulos de livros e livros, tais como *Filosofia e pós-modernidade* (Imed, 2011) e *A felicidade na filosofia moral de Tomás de Aquino* (Méritos, 2011).

O livro *A felicidade na ética de Aristóteles*, de Nadir Antônio Pichler, nasceu da sua Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unisinos, em 2003.

O autor percorre várias obras de Aristóteles e de comentadores para encontrar a resposta mais aproximada à questão que permeia toda a obra, ou seja, se é possível conciliar a vida política com a vida contemplativa na busca da felicidade.

A obra está dividida em quatro capítulos, como uma colcha de retalhos onde cada parte se encaixa gerando um todo perfeito. Em 141 páginas, o leitor, mesmo que leigo acerca da ética teleológica de Aristóteles, consegue, de maneira sucinta, compreender parte da filosofia moral do estagirita que nasceu em 384 a.C.

O primeiro capítulo trata das ciências teoréticas e das ciências práticas, bem como da concepção aristotélica de alma e sua unidade substancial com o corpo.

* Mestranda em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul.

O segundo capítulo estuda a natureza da virtude moral e a responsabilidade do homem pelas ações que pratica e, também, a felicidade atingível através da vida política.

O terceiro capítulo analisa as virtudes intelectuais e a atividade da vida contemplativa, assim como a função da prudência.

O quarto capítulo se detém em algumas dificuldades identificadas por comentadores de Aristóteles em relação à realização do fim último do homem, bem como busca possíveis respostas à questão norteadora da obra, isto é, se há ou não conciliação entre a vida política e a vida contemplativa.

No seu conjunto, o texto articula posicionamentos diferentes acerca da possível harmonia entre os tipos de vida e de felicidade que deles resultam.

A pesquisa caracteriza o autor como um conhecedor das obras de Aristóteles, pois se percebe um minucioso olhar comparativo entre as obras *Ética a Eudemo*, *Ética a Nicômaco*, *Metafísica* e *Política*, o que enriquece o trabalho.

Além de passagens importantes dos livros clássicos, há o olhar de críticos contemporâneos: Reale, Lima Vaz, Düring, Maritain, Hadot e Ross, que se posicionam a favor da possibilidade de conciliação da vida política com a vida contemplativa, e autores como Guariglia e Le Senne, que discordam, dizendo que essas duas formas de vida são inconciliáveis.

O texto dirige-se ao leitor interessado em questões fundamentais da ética, podendo ser também um recurso didático para professores e alunos que estejam caminhando na vida filosófica.

Deve-se, entretanto, fazer uma ressalva quanto aos tipos de vida. Para o leitor que se detiver apenas na EN, encontrará nela apenas três tipos de vida: “Pode-se dizer, com efeito, que existem três tipos de vida: a vida que acabamos de mencionar [dos prazeres], a vida política e a vida contemplativa.” (EN, I, 1095b). “A felicidade necessita igualmente dos bens exteriores, pois é impossível, ou pelo menos não é fácil, praticar ações nobres sem os devidos meios. Em muitas ações usamos como instrumentos os amigos, a riqueza.” (EN, I, 1099b). Nessas passagens, percebe-se que há três tipos de vida para serem analisadas por Aristóteles, e que a riqueza se encaixaria mais como um meio para chegar à felicidade.

Talvez tivesse sido importante o autor destacar que, na totalidade das obras, percebe-se que os tipos de vida alcançam uma quarta, mas que, na EN, a vida de riqueza é citada, mas não tomada com tanta consideração como a dos prazeres, a da política e a contemplativa.

**Recebido em 24 de dezembro de 2011.
Aprovado em 30 de dezembro de 2011.**

A FELICIDADE EM ARISTÓTELES NO LIVRO ÉTICA A NICÔMACO

Raimundo Lázaro Da Silva Barros²

RESUMO

Todos os homens querem ser felizes; não há ninguém que não o queira, e com tanta intensidade que o deseja acima de tudo. Melhor ainda: tudo o que querem para, além disso, querem-no para isso. Os homens perseguem paixões diferentes, um esta, outro aquela; também existem muitas maneiras de ganhar a vida neste mundo: cada um escolhe a sua profissão e exerce-a. Mas quer adotem este ou aquele gênero de vida, todos os homens agem para serem felizes.

O que há então nesta vida capaz de nos fazer felizes, que todos desejam, mas que nem todos alcançam? Sobre a felicidade na ética de Aristóteles ficam evidentes as razões da vida feliz. Assim, este trabalho tem como objetivo analisar a felicidade dentro da ética, principalmente, aprofundando, filosoficamente no sentido de bem, dos hábitos e das virtudes humanas, tomando como referência a obra de Aristóteles, *Ética a Nicômaco*. Utilizou-se o método expositivo, em que considerações de filósofos a respeito da evolução e conceitos de felicidade, especialmente envolvendo ética e filosofia, auxiliam na compreensão da exposição enfocada, cujo resultado revelou que o homem pode chegar à felicidade pelo uso ordenado da razão e que, por isso, tenha como fim último a própria felicidade.

Palavras-chave: Felicidade. Bem. Hábito. Virtude. Vida feliz.

A FELICIDADE: FIM DAS ATIVIDADES HUMANAS

INTRODUÇÃO

Este trabalho aborda a ética aristotélica e foi elaborado tendo como base a obra “*Ética a Nicômaco*”. Nele procura-se analisar o aspecto da felicidade e do bem, os quais marcam a busca dos seres humanos na sua caminhada de realização, segundo o estagirita Aristóteles. O trabalho aborda o modo de como buscar a felicidade esclarecendo que felicidade e virtudes se compõem.

² Licenciado em Filosofia pela Faculdade Católica de Anápolis

A escolha do tema se justifica pela necessidade de se compreender o valor da moral nas relações humanas e, também, a possibilidade de se viver uma vida feliz, contribuindo para a criação de um mundo melhor.

Ética a Nicômaco foi a obra escolhida para ser analisada porque, além de tratar os assuntos éticos e morais, nos retrata, ainda, nos dez livros que a compõem, o filósofo Aristóteles assumindo um papel de pedagogo. Um pai preocupado com a educação de seu filho e, acima de tudo, com a sua felicidade.

Para ele, esta é a finalidade última do ser humano, a qual justifica todo esforço do homem na obtenção desse bem. Aristóteles aborda o tema nos cinco primeiros capítulos do Livro I. Ele defende a felicidade como uma função abrangente e necessária para a realização humana. A obra, inicialmente, se constitui mais em uma defesa da teoria da felicidade do que propriamente uma análise de preceitos morais do homem. Aristóteles aborda a moral e o caráter como condição de se atingir a tal felicidade.

Tendo a ética aristotélica como pano de fundo, o trabalho pretenderá então discorrer sobre a importância da ética como instrumento necessário para que se atinja um modo de vida que conduza à felicidade.

Os objetivos específicos, que contribuirão para atingir o objetivo geral do trabalho, são: reflexão acerca das ações humanas, segundo Aristóteles; problematização da importância da ética na busca do bem comum; algumas ideias centrais que compõem a ética aristotélica e a reflexão de alguns filósofos contemporâneos, que analisam o tema da Ética a Nicômaco. O método utilizado para a elaboração do trabalho foi: leitura, análise, reflexão e comentários acerca do tema.

Nessa perspectiva, este trabalho pretende analisar a ética aristotélica, verificando sua relação com a vida particular, a vida política, desenvolvida em sociedade, a perfeição das ações humanas e a autossuficiência, que desenvolveu o homem moderno.

A FELICIDADE: FIM DAS ATIVIDADES HUMANAS

Neste capítulo trataremos o tema da felicidade, precisamente no Livro da Ética a Nicômaco de Aristóteles. Apresentaremos a felicidade como sendo o Bem Supremo, para o qual todas as ações do homem tendem.

Nos chama atenção a interpretação de Castanheira quando ressalva dizendo: "Nitidamente a ética de Aristóteles é teleológica". Toda ação humana é realizada em vista de um fim. Se, pois, as ações tendem a um fim e este, por sua vez, deve ser um bem soberano, então, o fim último das ações é o bem. Para Aristóteles, "o bem soberano é a felicidade, para onde todas as coisas tendem".

Ela é caracterizada como um bem supremo por ser um bem em si. Portanto, "é em busca da felicidade que se justifica a boa ação humana". Todos os outros bens são meios para atingir o bem maior que é a felicidade (CASTANHEIRA, 2017).

Examinaremos a felicidade como uma finalidade de vida do ser humano, pois é natural que todo o homem busque uma vida feliz e não a infelicidade. Veremos também o que é e em que consiste e como o homem realiza a felicidade no pensamento de Aristóteles, no Livro da Ética a Nicômaco.

Iniciemos citando Aristóteles em suas primeiras frases:

Toda arte, toda investigação e igualmente toda ação e projeto previamente deliberado parecem objetar algum bem. Por isso se tem dito, com razão, ser o bem a finalidade de todas as coisas. (É de se observar, porém, uma certa diversidade entre as finalidades; em alguns casos, a atividade é ela mesma a finalidade, enquanto em outros casos a finalidade é algum produto distinto da ação, sendo que, nas finalidades distintas das ações ou atividades das quais resultam (BINI, 2014. p. 45).

Castanheira afirma que estas linhas de abertura da Ética a Nicômaco, em certa medida, são uma condensação de toda a investigação desenvolvida por Aristóteles na totalidade da obra. Efetivamente, uma análise atenta dessas linhas faz antever não só o alcance do projeto aristotélico, mas também os seus traços mais próprios, nomeadamente no que concerne a algumas tomadas de posição que se assumem como fios condutores de todo o seu pensamento acerca da temática ética (CASTANHEIRA, 2017).

O livro inicia com o questionamento sobre o que é o bom ou o bem. Por isso há também uma afirmação geral: "todo o indivíduo, assim como toda ação e toda escolha, tem em mira um bem e este bem é aquilo a que todas as coisas tendem" (BINI, 2014. p. 45). O fim das ações dos indivíduos é o Sumo Bem, mas, como o conhecimento de tal fim tem grande importância para a vida, é necessário determiná-lo para saber de qual ciência o Sumo Bem é objeto. "Tal ciência é a ciência mestra (que é a Política) e

seu estudo caberá à Ética". (BINI, 2014. p. 45). É objeto da política porque as ações belas e justas admitem grande variedade de opiniões, podendo até ser consideradas como existindo por convenção, e não por natureza.

Castanheira afirma que: "O fim que se tem em vista não é o conhecimento do bem, mas a ação do mesmo"; (CASTANHEIRA, 2017). E esse estudo será útil àqueles que desejam e agem de acordo com um princípio racional, "por isso não será útil ao jovem, que segue suas paixões e não tem experiência dos fatos da vida" (BINI, 2014. p. 48). Para continuarmos expondo sobre o tema que nos interessa sobre os fins das ações humanas, citeamos Aristóteles:

Mas, se todo o conhecimento e todo trabalho visam a algum bem, qual será o mais alto de todos os bens? O fim certamente será a felicidade, mas o vulgo não a concebe da mesma forma que o sábio. Para o vulgo, a felicidade é uma coisa óbvia como o prazer, a riqueza ou as honras; aqueles que identificam a felicidade com o prazer vivem a vida dos gozos; a honra é superficial e depende mais daquele que dá do que daquele que recebe; a riqueza não é o sumo bem, é algo de útil e nada mais. Dessa forma, devemos procurar o bem e indagar o que ele é. Ora, se existe uma finalidade para tudo o que fazemos, a finalidade será o bem. A melhor função do homem é a vida ativa que tem um princípio racional. Consideramos bens aquelas atividades da alma, a felicidade identifica-se com a virtude, pois à virtude pertence a atividade virtuosa. No entanto, o Sumo Bem está colocado no ato, porque pode existir um estado de ânimo sem produzir bom resultado: "Como no homem que dorme ou que permanece inativo; mas a atividade virtuosa, não: essa deve necessariamente agir, e agir bem". Sendo a felicidade a melhor, a mais nobre e a mais aprazível coisa do mundo e tendo-a identificado como uma atividade da alma em consonância com a virtude, não sendo propriamente a felicidade a riqueza, a honra ou o prazer etc.; a felicidade necessita igualmente desses bens exteriores, porque é impossível realizar atos nobres sem os meios: "O homem feliz parece necessitar também dessa espécie de prosperidade; e por essa razão, alguns identificam a felicidade com a boa fortuna, embora outros a identifiquem com a virtude (BINI, 2014. p. 49)

Portanto, é preciso, assim, concluir que o fim das atividades humanas e o bem que se busca é a felicidade.

O bem devido e buscado

Aristóteles percebeu que não poderia haver apenas bens secundários, um bem desejado em função de outro. Era necessário que existisse um fim último para a

ação humana. A esse fim último, Aristóteles refere-se como Sumo Bem, “o melhor dos bens”, vejamos:

Se, portanto, uma finalidade de nossas ações for tal que a desejamos por si mesma, ao passo que desejamos as outras somente por causa dessa, e se não elegemos tudo por causa de alguma coisa mais (o que, decerto, prosseguiria ao infinito, de sorte a tornar todo o desejo fútil e vão), está claro que se impõe ser este o bem e o bem mais excelente. (BINI, 2014. p. 46).

Conforme Castanheira, Aristóteles faz repousar sobre uma tese bem conhecida todo o edifício da sua moral; efetivamente, embora a tese não seja sua originalmente, ela reflete o seu ponto de vista e, por isso, é retomada, ainda que com contornos e implicações diversas. Ao contrário de Platão, que retirava desta impossibilidade de prosseguir até ao infinito a existência de um primeiro bem universal, um primeiro desejável ao nível da transcendência, Aristóteles afirma aqui que há um bem, um fim, que integra dinamicamente todas as ações particulares.

Mas afirma, simultaneamente, que esse fim, embora ele mesmo uma atividade auto referencial, não é um universal, um transcendente; pelo contrário, ele impõe-se como uma atividade de convergência de todas as finalidades que é imanente à própria ação particular, ou seja, o fim supremo de toda a ação particular instala uma tensão entre si mesmo e aquele que age, por intermédio da ação. Quer isto dizer que todo o agir particular projeta em si a possibilidade de realização completa da função própria daquele que age nesse momento, ou seja, o bem supremo é um projeto de completude que, a um tempo, desencadeia e determina, é causa eficiente e final de cada vez que agimos, de toda a ação concreta. (CASTANHEIRA, 2017).

Para Faitanin e Veiga, retomando o princípio do livro da *Ètica a Nicômac*, "o bem enquanto aquilo para o qual todas as coisas tendem (*quod omnia appetunt*)" (BINI, 2014. p. 45). O bem é definido como sua relação com o apetite; ele não se encontra propriamente na nossa alma, como o verdadeiro em relação ao intelecto, mas se encontra na própria coisa. Assim, o bem e o ser são convertíveis, pois o bem implica a razão de apetibilidade do ser existente na coisa. "O bem é abertura do ser para o ser desejado, não necessariamente do ponto de vista moral, mas enquanto é metafisicamente bom (BINI, 2014. p. 45).

Portanto, Aristóteles indaga a respeito do bem buscado:

E não será o conhecimento dele muito importante do ponto de vista prático para a vida? Não nos tornará ele melhor capacitados para atingir o que devemos, como arqueiros que têm um alvo no qual mirar? Se assim for, temos que tentar definir, ao menos num delineamento, o que é esse bem mais excelente e qual das ciências especulativas ou práticas é ele o objeto (Bini, 2014. p. 46).

Por isso mesmo, a felicidade é um fim único, final, pleno, não é o resultado de uma soma de bens; a felicidade é o bem humano final porque tem um valor incomparável a qualquer outro bem, pois é o único que não carece de nada fora de si mesmo, sendo perfeitamente capaz - ainda que não seja independente das condições externas, como vimos - de satisfazer todas as carências e aspirações do homem(CASTANHEIRA, 2017).

A felicidade não é algo simples

A felicidade consiste na plena realização das próprias capacidades. Partindo deste princípio, retomemos ao que Aristóteles demonstrara (pois já citamos acima quando falamos da felicidade como bem e fim das atividades humanas) que a felicidade do homem não pode consistir nas riquezas, nem nas honrarias, nem nos prazeres, porque nenhuma dessas coisas representa a plena realização das capacidades humanas.

Mas quanto ao que é a felicidade a matéria é polêmica, e o que entende por ela a multidão não corresponde ao entendimento do sábio e sua avaliação. As pessoas ordinárias a identificam com algum bem claro e visível, como o prazer, ou a riqueza ou a honra, fazendo diferentes comentários entre si; com muita frequência, o mesmo indivíduo refere-se a itens distintos quanto a ela: quando fica doente, pensa ser a saúde a felicidade; quando é pobre, julga ser a riqueza. Quando conscientes de sua própria ignorância, os [indivíduos comuns] admiram aqueles que propõem algo grandioso que ultrapassa a compreensão deles. De fato, alguns pensam que ao lado das muitas coisas boas indicadas há um outro bem, bem em função de si mesmo, que é a causa de serem bons todos aqueles bens. (BINI, 2014. p. 49).

Para Mondin, (1981. p. 108) o homem é um ser racional. Consequentemente o seu bem ou a sua felicidade (*eudaimonia*) deve consistir na atuação da razão. Segundo Aristóteles, a perfeita atuação da razão verifica-se na contemplação. Logo, a verdadeira

felicidade é constituída pelo prazer junto com a contemplação, em harmonia com contemplação e a seu serviço.

Mas, explica Mondin, "não só na contemplação, porque o homem não é pura razão, nem puro espírito, mas também carne e sentidos"(MONDIN, 1981. p. 108). Para que o homem seja realmente feliz é necessário que sejam satisfeitas todas as suas faculdades, também as dos sentidos. A satisfação dos sentidos chama-se prazer. Logo, a verdadeira felicidade é constituída pelo prazer junto com a contemplação, em harmonia com a contemplação e a seu serviço (MONDIN, 1981. p. 108).

As riquezas não são indispensáveis para a felicidade, embora certas quantidades de bens sejam necessários para que seja possível ao homem entregar-se à contemplação sem ser perturbado por outras preocupações.

Como se vê, o ideal aristotélico de felicidade é semelhante ao ideal descrito por Platão no "Filebo": é uma mistura dosada de prazer e de razão. È um ideal bem menos ascético do que descrito por Platão na "República" e do que o seguido por Sócrates (MONDIN, 1981. p. 108).

Aristóteles não crê que o justo seja propriamente feliz no meio dos sofrimentos.

O meio para se conseguir a felicidade é a virtude, Aristóteles entende por virtude "o hábito de escolher o justo meio". Quem o estabelece é o sábio. A definição completa soa assim: "A virtude é um disposição para escolher; ela consiste na escolha do justo meio relativo á nossa natureza, efetuada segundo um princípio racional e fixado pelo homem prudente

Aristóteles herda o conceito de virtude ou excelência de seus antecessores, Sócrates e Platão, para os quais um homem deve ser senhor de si, isto é, ter autocontrole (autarquia). Trata-se do modo de pensar que promove o homem como senhor e mestre dos seus desejos e não escravos destes. O homem bom e virtuoso é aquele que alia inteligência e força, que utiliza adequadamente sua riqueza para aperfeiçoar seu intelecto. Não é dado às pessoas simples nem inocentes, tampouco aos bravos, porém tolos. A excelência é obtida através da repetição do comportamento, isto é, do exercício habitual do caráter que se forma desde a infância (MONDIN, 1981. p. 108).

Segundo Aristóteles, as qualidades do caráter podem ser dispostas de modo que identifiquemos os extremos e a justa medida (MONDIN, 1981. p. 108). Por exemplo, entre a covardia e a audácia está a coragem; entre a belicosidade e a bajulação

está a amizade; entre a indolência e a ganância está a ambição etc. É interessante notar a consciência do filósofo ao elaborar a teoria do meio-termo. Conforme ele, aquele que for inconsciente de um dos extremos, sempre acusará o outro de vício. Por exemplo, na política, o liberal é chamado de conservador e radical por aqueles que são radicais e conservadores. Isso porque os extremistas não enxergam o meio-termo.(MONDIN, 1981. p. 108)..

Portanto, concluímos com o pensamento de Cabral que avalia afirmando o seguinte: seguindo o famoso lema grego “Nada em excesso”, Aristóteles formula a ética da virtude baseada na busca pela felicidade, mas felicidade humana, feita de bens materiais, riquezas que ajudam o homem a se desenvolver e não se tornar mesquinho, bem como bens espirituais, como a ação (política) e a contemplação (a filosofia e a metafísica). (CABRAL, 2017).

Em que consiste a felicidade

Conforme Paulo César Nodari, Aristóteles apresenta uma hierarquia de bens, os quais ele os divide em: bens relativos e intrínsecos ao homem. Os relativos são aqueles necessários para a vida cotidiana (bens materiais, prazeres vitais etc). Estes mudam constantemente, pois sempre desejam outros e maiores. Já os bens intrínsecos não visam outros porque eles são autossuficientes, ou seja, os bens intrínsecos são bens supremos (NODARI, 1997, p. 390).

Para Aristóteles, conforme Nodari, a felicidade é um fim último. Ela é, portanto, um bem supremo que todos desejam. Segundo ele, há uma diversidade de compreensão, por parte dos homens, acerca da natureza da felicidade. Muitas pessoas confiam que a felicidade está nos prazeres; outras nas honrarias e riquezas. Sobre ela, há também divergências: alguns a identificam com coisas diferentes, dependendo das circunstâncias (Nodari, 1997, p. 390).

Assim, salienta o Estagirita:

A maioria pensa que se trata de algo simples e óbvio, como o prazer, a riqueza ou as honrarias; mas até as pessoas componentes da maioria divergem entre si, e muitas vezes a mesma pessoa identifica o bem com coisas diferentes, dependendo das circunstâncias – com a saúde,

quando ela está doente, e com a riqueza quando empobrece (Bini, 2014, p. 49).

Estes bens (dinheiro, prazeres, honrarias, saúde etc), são denominados por Aristóteles de bens relativos. Eles são apenas pré-requisitos para atingir a felicidade e, portanto, são meios para se chegar ao fim último (Bem Supremo). Dessa forma, esses bens não são negados na sua teoria, mas entendidos como bens necessários para o homem obter uma vida feliz. Sendo assim, em boa medida, poderíamos afirmar que o homem que possui amigos, família, casa, emprego, estudo, carro, saúde etc, possivelmente terá boas condições para viver feliz (Nodari, 1997, p. 390).

Nesse sentido, aponta Aristóteles:

Mas evidentemente, como já dissemos a felicidade também requer bens exteriores, pois é impossível, ou na melhor das hipóteses não é fácil, praticar belas ações sem os instrumentos próprios. Em muitas ações usamos amigos e riquezas e poder político com instrumentos, e há certas coisas cuja falta empana a felicidade – boa estirpe, bons filhos, beleza – pois o homem de má aparência, ou mal nascido, ou só no mundo e sem filhos, tem poucas possibilidades de ser feliz, e tê-las-á ainda menores se seus filhos e amigos forem irremediavelmente maus ou se, tendo tido bons filhos e amigos, estes tiverem morrido. Como dissemos, então, a felicidade parece requerer o complemento desta ventura, e é por isto que algumas pessoas identificam a felicidade com a boa sorte, embora outras a identifiquem com a excelência (Bini, 2014, p. 61).

Dando um passo a mais na discussão do Livro I da *Ética a Nicômaco*, diz Aristóteles, o homem possui um elemento essencial que o diferencia dos outros seres vivos. O que o difere dos outros seres é a racionalidade. Ele é constituído, portanto, de razão e isto lhe é peculiar, pois nenhum animal ou vegetal possui esta disposição natural que lhe pertence. Em que consiste a racionalidade no pensamento aristotélico e em que ela contribui para a felicidade humana? (MONDIN, 1981, p. 108).

Segundo Paulo César Nodari, a racionalidade é uma faculdade extremamente fundamental e central na compreensão de felicidade, pois “a atividade racional constitui a natureza própria da felicidade” (MONDIN, 1981, p. 108).

Dotado de razão, o homem carrega consigo toda a potencialidade de ser um homem virtuoso. Para Aristóteles, a virtude é a uma atividade da alma responsável pelo agir do homem e é adquirida pelo hábito. Dessa maneira, é agindo virtuosamente que o homem se torna virtuoso. É escrevendo constantemente que se torna um bom escritor.

Portanto, a virtude adquirida pelo hábito e aperfeiçoada pela razão é a excelência moral do homem e por ela se alcança a felicidade(cf. MONDIN, 1981. p. 108).

Assim, comenta Nodari:

O que faz a marca específica do homem é o pensamento e a razão que o seguem. É a atividade intelectual. Nesta encontra-se a fonte principal das alegrias do homem, ou seja, a fonte donde provém a verdadeira felicidade. Com efeito, a felicidade do homem consiste no aperfeiçoamento da atividade que lhe é própria, ou seja, na atividade segundo a razão. O homem deve, então, subordinar o sensível ao racional. A subordinação da atividade sensível à atividade racional se impõe. É o preço da felicidade humana e a condição da moral humana. Portanto, para ser feliz, o homem deve viver pela inteligência e segundo a inteligência (Nodari, 1997, p. 390).

A pergunta latente da ética é: como atingimos a felicidade? No entanto, para Aristóteles, a felicidade é um bem imanente e realizável pelo homem e para o homem. Assim sendo, a felicidade é atingida pelo homem quando as suas ações estão em conformidade com a atividade racional.

Como buscar a felicidade

Contudo, uma vez definido o que é felicidade e sua consciência, se faz necessário apresentar como, para Aristóteles, buscamos ser felizes. De que modo um indivíduo pode tornar-se feliz? Para recapitular em linhas gerais o que foi dito, Aristóteles iniciou uma investigação acerca das ações humanas. Para ele, as ações humanas têm uma razão, um propósito: uma finalidade última. Essa finalidade última das ações humanas é identificada com a felicidade. Isso significa que todas as ações humanas, por mais múltiplas e plurais que possam ser, têm em vista, ulteriormente, uma única coisa, a saber, a felicidade.

Entretanto, para nós ainda não está muito claro como que um indivíduo pode tornar-se feliz, como pode buscar a felicidade. Ele pode ter esclarecido o que significa em uma vida completa, mas o resto ainda está muito confuso! Que atividade da alma é essa? O que é virtude, então?

Por isso vamos ver o que afirma o Estagirita:

Se a felicidade consiste na atividade virtuosa, é razoável que seja de acordo com a virtude maior, e esta será a virtude do mais excelente contido em nós. Se é o intelecto ou outra coisa que consideramos ser nosso governante e guia natural e que é capaz de pensar o que é nobre e divino, ou se é ele próprio também divino, ou apenas a parte mais divina dentro de nós - será a atividade dessa parte de nós em harmonia com a virtude que lhe é inerente que constituirá a perfeita felicidade. (BINI, 2014, p. 375).

Zingano, refletindo as palavras de Aristóteles, garante que: analisar o que é a virtude e em que consiste essa atividade da alma é fundamental para compreender a felicidade e como um indivíduo pode tornar-se feliz (Zingano, 2008.p.28). Segundo ele, a alma possui três divisões: a nutritiva, responsável pelo crescimento; a impulsiva, que necessita obedecer a racional; e racional, que comanda a alma. A primeira em nada diz respeito às ações virtuosas, na medida em que opera, sobretudo durante o sono, para tratar das questões nutritivas do corpo, como o crescimento; deste modo, não diz respeito à atividade da alma relativa à virtude. A segunda, por seu turno, diz respeito aos desejos: aos apetites, aos impulsos e ao querer, que podem atrapalhar a alma e puxá-la para longe da razão. No homem temperante, entretanto, essa parte obedece a terceira, submetendo-se completamente ao exercício da razão, proporcionando ao homem a possibilidade da atividade da alma que diz respeito à virtude: (Zingano, 2008. p. 28).

Encontramos a atividade da alma! Esta atividade consiste em uma atividade racional, reflexiva, porém sem ser um intelectualismo teórico. Pelo contrário, trata-se do que a filosofia moderna chamará de razão prática: a atividade intelectual que nos possibilita refletir e ponderar acerca de como agir (Zingano, 2008. p. 28).

Agora que já sabemos o que é a atividade da alma, precisamos entender o que é virtude. Para começar, a virtude, assim como a alma, também terá uma divisão: a virtude intelectual e a virtude moral. A que nos interessa aqui é a virtude moral. A natureza da virtude moral é fundamentalmente diferente da intelectual. Apesar de não importar para nós o que é a virtude intelectual neste momento, Aristóteles apresenta sua natureza como adquirida e aumentada em grande parte através do ensino. A virtude moral, por sua vez, resulta do hábito, da atividade (Zingano, 2008. p. 28). Ele dirá que a virtude moral resulta de praticar frequentemente atos virtuosos. Torna-se justo aquele que pratica ações justas; temperante aquele que pratica ações temperantes. Portanto, um

indivíduo torna-se virtuoso por praticar ações virtuosas. Dessa forma que se deve buscar a felicidade (Zingano, 2008. p. 28).

Qual é a forma do bem

Aristóteles afirma, automaticamente, que o bem está nas coisas e se revela nas coisas:

Retornemos ao bem que buscamos e tentemos descobrir o que possa ser ele; de fato, o bem se revela uma coisa numa ação ou arte e outra coisa numa outra ação ou arte [...] Qual é, afinal, o bem em cada uma? Não será aquilo que determina a criação de tudo o mais? (BINI, 2014, p. 56).

Conforme apontado acima, a felicidade é o bem supremo, autossuficiente, desejado por si e por causa de si e nunca em vista de outro bem. Ela é adquirida constantemente. Não é algo estanque, mas um movimento de ação que dá vitalidade ao homem. Portanto, a felicidade é um bem propriamente humano e essencial para a vida do homem. Todas essas considerações acerca da felicidade são aproximações parciais da felicidade, porque a virtude, a justiça, os bens da alma e os bens exteriores, são bens relativos à ação individual de cada homem. Entretanto, nenhum homem só consegue ser feliz plenamente.

Por isso, Aristóteles enfatiza que o homem é por natureza um ser político, o qual não consegue viver sozinho, por isso ele realizaria a sua felicidade plena na polis. Assim, é na cidade (polis) que acontece a completude da felicidade, porque o homem somente pratica as ações virtuosas na polis e não teria sentido algum ele ser virtuoso se não fosse pelo motivo de compartilhar com os demais cidadãos.

Segundo Aristóteles, a felicidade entendida na polis deve visar sempre ao bem comum dos cidadãos. Quem age em vista do bem comum vive feliz. Portanto, "a felicidade é a arte de viver bem e é o bem supremo sob o qual todas as ações do homem estão voltadas". (Nodari, 1997, p. 292).

Em suma, afirma Nodari, a felicidade não é um bem realizável totalmente, mas é um bem que se busca constantemente na ação de viver. (Nodari, 1997, p. 292). Portanto, no Livro I da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles apresenta uma hierarquia de bens, relativos e intrínsecos ao homem, os quais são classificados em insuficientes e autossuficientes. A partir dessa classificação, ele define a felicidade como um bem

autossuficiente, um fim intrínseco ao homem e um bem supremo. Assim, a felicidade é um fim último e um bem supremo que todos os homens desejam (Nodari, 1997, p. 293).

O bem é atingível pela atividade

Este bem que, em Aristóteles, já compreendemos ser a felicidade, o homem o alcança por suas atividades? Como ele pode atingir este bem? Este bem está dentro dele ou está fora? Tentaremos no decorrer deste parágrafo responder estas perguntas necessárias.

Iniciemos citando Aristóteles:

Ademais, as coisas que nos são transmitidas pela natureza temos-las primeiramente como potência, e nós exibimos sua atividade posteriormente (o que claramente ocorre com nossos sentidos: com efeito, não adquirimos a visão ou a audição por ver ou ouvir frequentemente, porém, antes, porque possuímos os sentidos principiamos a empregá-los; não os obtivemos por força do seu uso). (BINI, 2014, p. 81 - 2).

Importa perceber que para falar de atividade humana destaca-se a palavra hábito. Por isso nos ajuda as palavras de Da Paz quando diz: "Hábito. O hábito de agir virtuosamente é fundamental para que o indivíduo seja virtuoso" (DA PAZ, 2017). É o hábito que indicará as disposições de agir virtuosamente. Já que a virtude não se adquire através do ensino, muito menos estaria em nós previamente em potência, ela é adquirida através do hábito. Ora, das coisas que existem em nós previamente por natureza, não podemos mudá-las com o hábito. Por exemplo, a natureza da pedra é ser pesada e, segundo Aristóteles, tender para baixo quando arremessada. Podemos mudar sua natureza com o hábito? É claro que não. Podemos lançar uma pedra um milhão de vezes, ela não se habituará a "cair para cima".(DA PAZ, 2017).

Conforme ainda DA PAZ, ser virtuoso, então, significa praticar ações que criem o hábito de praticarmos essas próprias ações. Em outras palavras, um indivíduo que faz uma ação virtuosa não é virtuoso, mas aquele que a faz sempre. E por que ele faz sempre? Porque ele já adquiriu, através do hábito, a disposição para agir virtuosamente. Isso permite Aristóteles definir a virtude moral como a disposição para fazer aquilo que lhe cabe fazer bem. No caso do homem, o que lhe cabe fazer bem?

Aristóteles diz que é agir moderadamente, de acordo com uma deliberação racional. Portanto, a virtude é a disposição de escolher por deliberação um meio para agir de acordo com certa seriedade, tendo em vista o meio termo para nós. Chegamos ao ponto que buscávamos! Felicidade é a atividade da alma, na virtude, em uma vida completa. Traduzindo: felicidade é a atividade racional, que escolhe reflexivamente ações que desenvolvem a disposição de agir na mediada de, no meio termo, em uma vida completa, já que estará disposto a sempre agir assim. (DA PAZ, 2017).

Podemos assim concluir que, segundo Aristóteles, o homem alcança a felicidade porque nele existe meio natural e, além do mais, por intermédio dos hábitos adquire virtudes que o levarão a tal destino completo e final: a vida feliz (BINI, 2014, p. 82).

Ao que concluímos com as palavras de Aristóteles:

Através da ação em meio ao perigo e ao formar o hábito do [sentimento] do medo ou [daquele] da autoconfiança que nos tornamos corajosos ou covardes. [...]. Em síntese, nossas disposições são geradas por atividades semelhantes. Conseqüentemente, nos compete controlar nossas atividades do ponto de vista qualitativo, já que isso determina a qualidade de nossas disposições. Não é, portanto, de pouca importância se somos educados desde a infância mediante certos hábitos ou outros; é, ao contrário, de imensa, ou melhor, de total importância (BINI, 2014, p. 82 - 3).

À felicidade se chega com esforço

É possível indicar que o ser humano é o único animal que possui controle de suas atitudes, realiza escolhas intencionais e deve, portanto, considerar o prazer e o sofrimento de cada escolha com moderação (BOVETO, 2010, p. 14).

Com efeito, a virtude moral diz respeito a prazeres e dores. De fato é devido ao prazer que realizamos ações vis e devido à dor que deixamos de realizar ações nobres. Daí a importância, segundo Platão, de ser especificamente educado desde a infância a gostar e não gostar das coisas: nisso consiste efetivamente a educação correta. Ademais, se as virtudes têm a ver com ações e paixões e toda paixão e toda ação são acompanhadas por prazer e dor, é por conta disso também que a virtude diz respeito ao prazer e à dor (BINI, 2014, p. 85 - 6).

Segundo Aristóteles, é pelo prazer e pelo sofrimento que praticamos coisas dignas ou indignas e o sofrimento nos leva a deixar de realizar uma ação virtuosa. Assim, a inclinação para o prazer é algo que está arraigado ao ser humano desde a infância e regula suas ações. Por este motivo, o conjunto de hábitos no qual a criança é educada é ressaltado pelo Filósofo como algo de suprema importância. Se a natureza humana é seguir a razão, portanto, é essencial que o homem aprenda, desde cedo, a apreciar a virtude e as boas ações (BOVETO, 2010, p. 14).

Neste sentido, segundo BOVETO (cf. 2010, p.15), Aristóteles principia o livro II da *Ética a Nicômaco*, indicando que a virtude pode possuir duas naturezas: intelectual e moral. A primeira adquire-se pela instrução; a segunda, pelo hábito. A natureza nos dá a potência/capacidade de receber virtudes morais, mas a capacidade de agir de acordo com elas só pode ser adquirida pelo hábito.

Importante também abordar a respeito dos hábitos que Josemar Lorenzette afirma conferir ao homem o seu caráter:

Há uma distinção a ser introduzida na questão da responsabilidade humana: "não é da mesma maneira que as ações e os hábitos são de pleno consentimento, nós somos senhores de nossos atos, do princípio ao fim. Mas dos nossos hábitos, só somos senhores do princípio"(BINI, 2014, p. 375). O ato, na sua inteligibilidade, depende de mim, porque tenho um domínio sobre as consequências diretas desse último; em compensação, não posso antecipar precisamente todas as consequências indiretas dos hábitos que assumi. Meu caráter me é imputável, posto que agindo, não posso ignorar que forjo também meus hábitos, mas, enquanto sou senhor dos meus atos a cada instante, não posso transformar meu caráter a todo o momento: isso equivale a dizer que não tenho caráter. Dessa forma, parece que no final de certo tempo, o caráter ficou a tal ponto marcado que parece impossível transformá-lo. Surge, dessa forma, o problema da perfectibilidade do caráter, pois, a responsabilidade humana pode ser simples quimera?

Assim sendo pode-se apontar dois problemas: primeiramente, cada homem é autor de seus atos enquanto é agente que se determina a um fim. Ora, o que dirige a escolha intencional não é outra coisa senão o caráter; pode-se dizer que o homem é causa de seus atos enquanto agente que consente, não é de fato seu caráter que determina sua decisão, constituindo a verdadeira causa do ato? Conforme Aristóteles o contrário também é verdadeiro:

Ao injusto e ao intemperante, ser-lhe-ia possível, no princípio, não se tornarem tais; é por isso que o são com pleno consentimento; mas,

uma vez tornados tais, não lhes é mais possível não sê-lo (BINI, 2014, p. 122).

O caráter perde muito depressa sua leveza e flexibilidade, para se cristalizar e se tornar a maneira habitual de escolher e, finalmente, de agir. Pode-se entender que o caráter nos constrange a continuar o que já começamos, isso não é dizer que só há escolha aparente?

Esse sentimento se reforça se analisarmos o segundo problema. Para Aristóteles o início da formação do caráter é a infância. "Não é indiferente ter sido, desde a infância, habituado a ser assim ou de outro modo; antes, é da maior importância, ou melhor, é tudo" (BINI, 2014, p. 83).

Parece que o elemento para distinguir o jovem do adulto é que o primeiro age para formar seu caráter, enquanto o segundo age a partir do seu caráter, com a intenção de realizar seu fim, ser feliz. Contudo, na medida em que os fins visados dependem do caráter, as decisões do adulto parecem inteiramente determinadas pelo condicionamento educativo que teve lugar na infância, numa idade em que o ser humano é como que estranho para si mesmo. Logicamente, a única obra moral a escrever deveria ter sido uma Pedagogia.

Mas não é precisamente esse caso. Aristóteles quis escrever uma ética, cujo projeto é claro: é uma obra dirigida aos adultos, que examina como nos tornar bons, de maneira a realizar o fim de todo homem, a felicidade. A vida moral é um assunto de adultos.

Aprofundando LORENZETTE diz:

Isso significa que o caráter do jovem, formado pelos hábitos impostos pelo educador, não é ainda vicioso ou virtuoso. No melhor dos casos, prefigura a virtude futura pelo amor ao belo, pela justiça do gosto ou a nobreza das paixões: com efeito, são as disposições em face das paixões que são objeto da vida mais que as que interessam às ações. A virtude e o vício só se desenvolvem através dos atos de que só o adulto é capaz, porque se realizam principalmente no quadro da vida cívica ou militar. O princípio que estava em questão não é, como sugerimos antes, a infância, mas a entrada na idade adulta, na idade em que se tomam as primeiras decisões, em que se realizam os primeiros atos verdadeiros. Sem negar, evidentemente, a influência do caráter adquirido pela educação, pode-se considerar que, entrando na vida adulta, o homem começa alguma coisa, propõe e visa fins: torna-se verdadeiro autor de seus atos, responsável por aquilo que faz e por aquilo que é. Há, nesse momento, descontinuidade na vida humana; é pela docilidade ou rebelião que o jovem adquire boas ou más

disposições em face das paixões, mas é por suas decisões que o adulto adquire vício ou virtude, isto é, um caráter moral.

Sem colocar em questão a ideia da responsabilidade, não se pode dizer que ao fim de certo tempo é o caráter do adulto quem determina seus atos virtuosos, e não o inverso? O hábito cria um peso tal que só se pode repetir o que já se fez: ao longo do tempo, cada um amplifica o que começou, melhorando sempre mais ou caindo na decadência maior. Para nos tornarmos bons, a exigência ética teria então seu campo de atuação reduzido, posto que estaria reservada àqueles que tivessem iniciado bem, àqueles que muito cedo tomaram a boa direção; quanto aos outros, só se poderia constatar seus vícios, suas fraquezas, suas incoerências etc... e nos esforçamos em criar as inconveniências graças a certos caracteres implícitos. Assim, a ética aristotélica seria uma ética reservada a alguns eleitos bem educados e que condenaria os outros a um encadeamento tático? Há, ao contrário, para todo homem, digamos, para toda pessoa, possibilidade de conversão ou de revolução moral, ao menos de modificação do futuro, de melhoramentos?

Devemos reconhecer que, assim formulada, essa questão é mais um problema proposto a Aristóteles, diferentemente daquilo que ele se propunha a refletir. Isso porque a ética se dirige, primeiramente, àqueles que começaram bem sua vida adulta. Contudo, quando nos atemos a seguir os exemplos desenvolvidos na *Ética à Nicômaco*, constatamos que a proposta de Aristóteles é mais leve. Primeiro, se em princípio o homem perfeitamente virtuoso ou completamente pervertido parece estar ao abrigo de toda mudança, esta virtude e esse vício constituem casos limite extremamente raros. Depois, a continência e a incontinência entre as quais oscilam a grande maioria dos homens são objeto de interesse particular da parte de Aristóteles.

Ora, aqui os progressos e as quedas são frequentes. Pode-se supor que, malgrado sua permanência, o caráter não é imutável, é suscetível de certa reversibilidade; é a esse preço que a ética adquire toda sua importância

Portanto, concluímos com as palavras de Aristóteles quando diz: " A [felicidade,] como afirmamos, requer virtude completa e vida completa" (BINI, 2014, p. 66).

A FELICIDADE E AS VIRTUDES

Para introduzir este tema importa conferir os conceitos de Paula Inácio quando diz: "Já que a felicidade é o conjunto da boa prática das ações virtuosas, é importante conhecer a natureza das virtudes". O homem político estuda a virtude, pois representa o desejo de agir para que os cidadãos sejam bons e felizes, enquanto obedientes às leis. "A virtude humana diz respeito à virtude da alma, e consideramos a felicidade uma atividade da alma que faz com que se pratiquem ações virtuosas. O político deve conhecer a alma, assim como um médico deve conhecer o corpo humano, mas ao político daremos maior crédito, porque trabalha com algo mais grandioso, que é a alma humana. O político deve estudar a alma visando à felicidade (as virtudes humanas). Diz-se da alma que ela possui duas partes, que uma é racional e outra é irracional (privada de razão), e que essas partes são completamente diferentes, mas que é impossível repará-las.

Vamos ao texto no *Ético* onde Aristóteles afirma o seguinte:

Sendo a virtude de dois tipos, nomeadamente, intelectual e moral, deve-se a produção e ampliação da primeira, sobretudo à instrução, exigindo isso consequentemente experiência e tempo. A virtude moral ou ética é o produto do hábito, sendo seu nome derivado, com uma ligeira variação, dessa palavra. E, portanto, fica evidente, inclusive, que não é a natureza que produz nenhuma das virtudes morais em nós, uma vez que nada que seja natural é passível de ser alterado pelo hábito (BINI, 2014, p. 81)

Conforme os comentários de Alberto A. Arroyo, as virtudes intelectuais (dianoética) são excelências, fazem com que nosso conhecimento seja excelente. Entre estes tipos de virtudes de Aristóteles uma é de enorme importância para a vida prática: a prudência (Platão como a virtude própria da razão, a parte superior da alma) a qual determina atinadamente que é o correto e adequado no âmbito prático da conduta, para nos acostumar a razoar se procede a um estudo matemático. Arroyo considera também que "as virtudes morais aperfeiçoam o caráter, o modo de ser e de comportar-se". Fazem com que o caráter do homem seja excelente. Estas virtudes ou excelências morais são disposições estáveis (hábito de eleger), que nos facilitam em cada caso o mais correto e conveniente (vemos aqui uma clara postura na que Aristóteles se acerca ao relativismo), e isto consiste sempre em um meio-termo entre ações ou atitudes

extremas, que deve ser racionalmente estabelecido (cabe ressaltar a conexão com a virtude dianoética, ao não se aceitar a imposição universal de contextos morais). A prudência, a sabedoria prática são as que determinam onde se acha o meio-termo, diante do que Aristóteles afirma: "toda virtude não torna apenas a própria coisa boa, como também faz com que ela desempenhe sua função bem" (BINI, 2014, p. 91).

Arroyo conclui:

As diferentes virtudes constituem um meio-termo razoável entre duas posições extremas, por conseguinte a moderação constitui o meio-termo entre o desengreno e um rigor excessivamente repressivo ou insensível ao prazer. Aristóteles se desmarca de Platão e Sócrates ao afirmar que a felicidade depende da virtude e admite que ao ter um maior grau de conhecimento a eleição seria mais correta, ou seja, virtude e razão se juntam para tornar o homem feliz.

Como ser feliz

Tendo Aristóteles afirmado que para o homem ser feliz é necessário compreender que: "A [felicidade,] [...] requer virtude completa e vida completa" (BINI, 2014, p. 66), ele também faz uma exposição prática de como ser feliz quando alega que a "virtude é um estado de vida" (BINI, 2014, p. 90). O próprio Aristóteles explica ainda que esse "estado" na sua "espécie de bom tornará o "ser humano bom" e apto para agir também com bondade em tudo o que fizer (BINI, 2014, p. 91). Conforme Vieira Marques, Aristóteles, para conceituar a ética como foi tratada por ele a partir de sua principal obra - *Ética a Nicômaco*, para ser feliz é preciso viver eticamente.

Depois de saber - a sabedoria é uma virtude moral - é preciso estabelecer o justo meio, ou meio termo. Nem o excesso, nem a deficiência: é preciso encontrar o equilíbrio. Só o sábio é capaz de encontrar este equilíbrio. A sapiência é uma virtude intelectual. Conhecer e chegar à sapiência ainda não basta para ser feliz. Aristóteles deixa bem claro que não realizou seu trabalho só para saber o que é a virtude em sua essência. E sim para praticar. Ou seja: é preciso praticar, ser bom e promover o bem.

Como corolário da excelência, como exercício ou aprendizado, ainda assim a felicidade é algo divino e quem tiver potencialidade para a excelência poderá atingi-la com aprendizado e esforço. Nossa escolha diante do bem e do mal é que nos faz homens de um certo caráter.

E isto deve ser feito segundo a razão. O objetivo da escolha e o objeto da deliberação são uma coisa só: aspiramos aos fins, deliberamos os meios. Para isso será preciso discernimento - que é uma virtude intelectual.

Mas, enfim, interroga Vieira Marques, como devemos viver? A primeira indicação é que devemos viver de acordo com as virtudes, de preferência a melhor delas. Para alguns, a melhor é a justiça. Para outros, a prudência. Em relação à maioria das virtudes é importante observar o meio termo, que deve ser encontrado em cada uma delas. Esse equilíbrio em relação às virtudes morais pressupõe uma virtude dianoética ou virtude intelectual: a sapiência, a capacidade de distinguir entre um lado e outro, entre o exagero e a deficiência.

É o intelecto que nos vai guiar na busca do equilíbrio. Giovanni Reale nos diz que é na contemplação intelectual que o homem alcança o vértice das suas possibilidades e atualiza o que há de mais elevado nele. A felicidade da vida contemplativa nos leva para além do humano, realizando uma tangência com a divindade, cuja vida só pode ser contemplativa.

Então, se o homem viver de acordo apenas com as virtudes morais terá uma felicidade secundária, humana. Devemos agir como se fôssemos imortais e nos esforçar ao máximo para viver de acordo com o que há de melhor em nós. Ou seja: o intelecto. A felicidade deve ser alguma forma de contemplação. E o que vem a ser a vida contemplativa? Reale deixa essa questão bem clara, mostrando que viver a nossa parte divina, como prega Aristóteles, significa a contemplação do próprio Deus, que é a suprema racionalidade. Vejamos:

Mas em Aristóteles há, ademais, a tematização da tangência da vida contemplativa com a vida de Deus, que faltava em Platão, a quem faltava, como vimos, o conceito de Deus como Mente absoluta e pensamento do pensamento. Assim, o preceito platônico de que o homem deve, quanto possível, assimilar-se a Deus significa contemplar o verdadeiro tal como Deus o contempla, ou, como explicita a *Ética Eudêmica*, contemplar o próprio Deus, que é a suprema racionalidade (REALE. p. 421).

Em suma: é preciso conhecer-se, conhecer as virtudes, praticá-las. A sapiência nos dará o justo termo ou o equilíbrio. Via razão, chegamos, assim, à contemplação, à racionalidade. Já não somos apenas homens. E vivendo segundo a divindade que há em nós, a prática do bem será tão normal quanto respirar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por mais que os critérios de Aristóteles pareçam exigentes talvez possamos, todavia, supor que há um candidato óbvio ao bem último para os seres humanos. Esta razão final e última para toda a nossa ação é simplesmente a nossa felicidade: todos desejamos ser felizes. Desejamos a felicidade por si mesma, e não em função de qualquer outra coisa além dela; procuramos outros bens em função da felicidade; se tivermos atingido a felicidade, a felicidade genuína, então as nossas vidas estão completas e nada lhes falta; a felicidade, só por si, é suficiente para fazer das nossas vidas boas (Ética a Nicômaco, 1097a 30-b8). É por isso, na verdade, que desejamos a felicidade acima de tudo o mais. Além disso, é por isso que a pergunta “Sim, mas por que queres ser feliz?” é ociosa. No domínio do comportamento dotado de propósito, as perguntas “por que” chegam ao fim com a felicidade.

Conforme Christopher Shields, para algumas sensibilidades modernas a sugestão de que alguém possa estar enganado quanto à sua própria felicidade parece prepostera à primeira vista. Afinal, eu decido o que me faz feliz; e eu sei quando estou feliz e quando não o estou. Só eu posso ajuizar se estou feliz, e sempre que esse é o meu juízo então está de fato feliz. Com certeza que não cabe ao filósofo, sentado no seu gabinete de trabalho da universidade, decidir essas questões por mim. Pelo contrário, contesta Aristóteles, cabe ao filósofo determinar a natureza da felicidade, dado que esta, como outros conceitos éticos centrais, é susceptível de análise. Duas características desta abordagem ajudam a explicar por que razão Aristóteles dá continuidade ao seu trabalho partindo deste pressuposto.

Para ver corretamente a explicação de Aristóteles é primeiro de tudo necessário compreender uma característica central da sua abordagem. Aristóteles está comprometido com uma concepção objetiva da felicidade. Podemos contrastar dois modos de pensar sobre a felicidade. Digamos que uma concepção de felicidade é subjetiva se pressupõe que a felicidade consiste na satisfação dos desejos do agente, sejam esses desejos o que forem. Tipicamente, suponhamos, a satisfação de desejos tem como resultado um sentimento de satisfação cálida ou mesmo ardente, e cálida autoestima.

Assim, numa concepção subjetiva de felicidade, é de esperar que um agente saiba quando é feliz e que tenha autoridade quanto à sua própria felicidade. Se ele se

sente feliz, então é feliz, e não o é caso contrário. Numa concepção subjetiva da felicidade, dificilmente faz sentido imaginar alguém a dizer: “Pensava que era feliz, mas estava enganado.” Em contraste, uma concepção objetiva de felicidade sustenta que esta consiste em satisfazer alguns critérios que não são determinados pelos desejos do agente. Ser feliz, na concepção objetiva, exige que uma pessoa tenha uma vida bem-sucedida e de florescimento, na qual, uma vez mais, as condições de uma vida bem-sucedida ou de florescimento não competem ao agente.

Com respeito a este aspecto, é proveitoso pensar sobre juízos de felicidade do ponto de vista da terceira pessoa. Podemos considerar que um vizinho ou familiar vive bem, e tem uma vida humana de florescimento, mesmo sem saber muitas coisas sobre a sua vida interior. Ademais, podemos ajuizar prontamente que um amigo ou pessoa próxima não está a viver a melhor vida ao seu alcance, podemos lamentar que estivessem num caminho de autodestruição porque, digamos, abusam de drogas, ainda que, se lhes perguntarmos, respondam sinceramente que se sentem muitíssimo bem, que são felizes. Na concepção objetiva da felicidade, temos em princípio o direito, em alguns casos, de concluir que as pessoas estão enganadas quanto às suas próprias auto atribuições de felicidade. Do mesmo modo, podemos olhar para um período anterior das nossas vidas e ajuizar corretamente que apesar de pensarmos que éramos felizes, estávamos enganados.

ABSTRACT

All men want to be happy; There is no one who does not want it, and with so much intensity that he desires above all else. Better yet: everything they want to, moreover, want it for that. Men pursue different passions, one this, another that; There are also many ways to make a living in this world: each one chooses his profession and exercises it. But whether they adopt this or that kind of life, all men act to be happy. What then is there in this life capable of making us happy, which all desire, but which not all reach? On happiness in Aristotle's ethics the reasons for the happy life are evident. Thus, this work aims to analyze happiness within ethics, especially, deepening, philosophically in the sense of good, habits and human virtues, taking as reference the Work of Aristotle, Nicomachean Ethics. The expository method was used, in which considerations of philosophers regarding evolution and concepts of happiness, especially involving ethics and philosophy, help in the understanding of the focused exposition, whose result revealed that man can arrive at happiness by the ordered use of reason and that , Therefore, have the ultimate goal of happiness itself.

Keywords: Happiness. Good. Habit. Virtue. Happy life

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTOTELES. *Ética a Nicômaco*; Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. 4. ed. São Paulo: Edipro, 2014.
- ARROYO, Alberto. Disponível em: <http://www.resumosetrabalhos.com.br/aristoteles-virtude-e-felicidhyperlink>.
- BOVETO, Lais. Disponível em: www.dfe.uem.br/textos/tcc_2010/hyperlink
- CABRAL, João Francisco Pereira. *A concepção de felicidade na Ética aristotélica*. Brasil Escola. Disponível em: <http://.uol.com.br/filosofia/a-concepcao-felicidade-na-Etica-aristotelica.htm>.
- CASTANHEIRA, Nuno. A Eudaimonia no Livro I da *Ética a Nicômaco*. Disponível em: <http://www.cen hyperlink>.
- CHRISTOPHER, Shields. Disponível em: <http://criticanarede.com/viverbem.html>.
- DA PAZ, Andre. *Virtude moral em Aristóteles: O segredo para a felicidade*. Disponível em: <http://www.satisfacaodesinteressada.com>.
- INACIO, Paula Disponível em: <http://www.consciencia.org/a-etica-de-aristoteles-virtude-felicidade-moral>
- MARQUES, Divina Eterna Vieira Disponível em: <http://www.webartigos.com/artigos/eticaefelicidade/5968/>
- MONDIN, Batista. *Curso de Filosofia*, vol. 1. Sao Paulo; Paulus, 1981.
- NODARI, Paulo César. Disponível em: www.ufsm.br/gpforma/2 hyperlink "Tratado da virtude moral. São Paulo: Odysseus, 2008.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.
- ZINGANO, Marco. Aristóteles, *EthicaNicomachea* I, 13 – III.

INTRODUÇÃO AO ESTUDO DA FELICIDADE SEGUNDO ARISTÓTELES

Paulo Sérgio Cruz Barbosa¹

RESUMO

O artigo trata de uma leitura introdutória sobre o estudo da felicidade na concepção de Aristóteles. Segundo o autor, a felicidade consiste em uma atividade da alma conforme a virtude. É o bem supremo, que tem um fim em si mesmo, sendo almejado por todos. O que constitui a felicidade são as ações virtuosas, e as atividades viciosas conduzem o contrário. Em *Ética a Nicômaco*, percebe-se que uma atitude virtuosa parte de uma disposição de caráter que se relaciona com a escolha de ações diante das paixões, sendo consistente em uma mediania (meio-termo) que é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. A virtude, então, está para a felicidade, assim como a felicidade está para a virtude. Em *A Política*, o filósofo destaca que o lugar mais propício para a efetivação da felicidade é a Cidade, e a maneira mais eficaz de praticá-la é através da consciência ética e da cidadania.

PALAVRAS-CHAVE: Felicidade; Virtude; Ética; Cidadania.

INTRODUCTION À L'ÉTUDE DU BONHEUR PAR ARISTOTE

RÉSUMÉ

L'article traite d'une lecture introductive sur l'étude du bonheur dans la conception d'Aristote. Selon l'auteur, le bonheur consiste en une activité de l'âme selon la vertu. C'est le bien suprême, qui a une fin en soi, recherché par tous. Ce qui constitue le bonheur, ce sont les actions vertueuses, et les activités vicieuses mènent le contraire. Dans l'Éthique à Nicomaque, on perçoit qu'une attitude vertueuse part d'une disposition de caractère liée au choix des actions avant les passions, et est cohérente dans une médiane (moyen terme) déterminée par un principe rationnel propre à l'homme doté de sagesse pratique. La vertu est donc pour le bonheur, tout comme le bonheur est pour la vertu. Dans *A Política*, le philosophe souligne que l'endroit le plus propice au bonheur est la ville, et que le moyen le plus efficace de pratique est la conscience éthique et la citoyenneté.

MOTS CLÉS : Bonheur ; Vertu ; Ethique ; Citoyenneté.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE. Professor de Filosofia e Sociologia da rede particular de ensino em Fortaleza - CE. Membro do Grupo de Estudos Rousseau da Universidade Federal do Ceará - UFC. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9243062912712965>; E-mail: psfilosofia@gmail.com

Introdução

Segundo Aristóteles, todas as coisas tendem a um fim. Diante das ações, por exemplo, toda escolha e atividade visam a um bem universal que seria a felicidade. É certo dizer que a felicidade é o “Bem Supremo” que todas as coisas tendem. Ora, esse bem de que o autor fala é a arte de viver bem na Cidade².

Por isso, é importante interrogar-se: onde é possível a felicidade?

Bem, o homem é dotado de “logos”, ou seja, de palavra e comunicação. Por isso, é um ser político (ou sociável) por natureza. Como é da natureza humana comunicar-se, é na Cidade que isso é possível. Portanto, será defendido aqui, que o local mais propício para a construção da felicidade é a Cidade, pois ela é uma espécie de “sociedade perfeita”, onde acontece a associação humana estruturada na amizade e na concórdia.

Como é possível a felicidade?

O sumo bem (felicidade) é algo absoluto e autossuficiente; é ainda, a finalidade de toda e qualquer ação. Ora, para que uma ação seja boa, necessariamente, deve ser também virtuosa, visto que “a felicidade é a atividade da alma conforme a virtude”. (ARISTÓTELES, 2004, p.29). A felicidade efetiva-se, pois, a partir de uma ação virtuosa. Por isso, “as ações virtuosas, devem ser necessariamente aprazíveis em si mesmas” (ARISTÓTELES, 2004, p.30). De acordo com essa passagem, é possível uma aproximação da tese “vida boa” ou “felicidade” com a ideia de virtude. Mas, como não é fácil ser virtuoso, faz-se necessário o tempo, como espaço de aprendizagem da virtude, e o hábito como processo dela.

Ora, assim como qualquer bem dever ser partilhado, a felicidade (o bem em si mesmo), deve ser dividida com o máximo de pessoas possíveis. A melhor forma de partilhá-la é através da ação virtuosa, da participação política, da consciência ética e da sabedoria ou contemplação. Tudo isso é possível no seio da Cidade.

Com o objetivo de uma compreensão geral da tese sobre “felicidade segundo Aristóteles”, será levado em consideração, aqui, todas as condições da Cidade, ou seja, todos os valores necessários para o vislumbre da felicidade, tais como: a consciência ética³ (a virtude), a organização social (educação) e a participação política (cidadania).

² Sobre o termo “Cidade” na obra *Ética a Nicômaco*, usamos a tradução de Pietro Nassetti (2004), portanto, “Cidade” tem o mesmo significado de Estado ou Pólis. A Cidade é o fim (télós) e a causa final da associação humana.

³ Segundo o comentário da introdução da *Ética*, “Aristóteles foi o primeiro filósofo a distinguir a ética da política, centrada a primeira na ação voluntária e moral do indivíduo enquanto tal, e a segunda, nas vinculações desta com a comunidade”. (*Nova Enciclopédia Barsa*, vol.2,p. 28-30,1997.).

A cidade: o melhor lugar para a construção da felicidade

Em Aristóteles, não é o indivíduo e nem a família que antecede à Cidade, mas é esta que antecede a tudo. Isso significa que a Cidade é uma constituição natural, e o homem é inclinado, naturalmente, a viver em sociedade, pois a “boa existência”, ou a “vida boa”, somente será possível com a convivência social e participação política.

Portanto, é claro que a cidade existe por natureza, e é anterior ao indivíduo, porque se o indivíduo, tomado isoladamente, não é autárquico, relativamente ao todo está na mesma relação em que estão as outras partes. Por isso quem não pode fazer parte de uma comunidade, quem não tem necessidade de nada, bastando a si próprio, não faz parte de uma cidade, mas é ou um animal ou um deus. (ARISTÓTELES, 1951, p. 330).

A Cidade é autárquica, ou seja, existe por si mesma. Com outros termos, ela é o todo e tudo o que surge a partir dela são as partes. Ora, o fato dela ser autárquica, logicamente, pressupõe que homem não o é, pois não é a Cidade que depende do homem, antes, é o homem que depende dela. Por conseguinte, quem não pertencer a ela será considerado um animal ou um deus.

A Cidade, segundo Aristóteles, é o lugar adequado para a construção da felicidade, porque a finalidade dela é proporcionar ao homem a vida feliz. Almejar a felicidade parece ser uma vocação natural do homem, mas isso somente será possível quando houver uma vivência social estruturada na justiça. O homem ou é bom e feliz ou é mal e infeliz, tudo depende das suas qualidades morais. REALE, GIOVANNI (2003) comentam essa tese:

O homem, quando perfeito, é o melhor dos animais, mas é também o pior de todos quando afastado da lei e da justiça, pois a injustiça é mais perniciososa quando armada, e o homem nasce dotado de armas para serem bem usadas pela inteligência e pelo talento, mas podem sê-lo em sentido inteiramente oposto. Logo, quando destituído de qualidades morais, o homem é o mais impiedoso e selvagem dos animais, e o pior em relação ao sexo e à gula. (REALE, GIOVANNI. 2003 p. 223).

Assim, a felicidade pressupõe a razão e a virtude, isso significa que o homem que escolhe ser moralmente virtuoso também será um homem feliz. A felicidade é, nesse sentido, o patrimônio dos corações mais puros e das inteligências mais distintas, sendo, portanto, o estado mais perfeito, o mais ditoso e mais próspero.

Portanto, a felicidade está para o homem virtuoso assim como a virtude está para a vida boa na Cidade. Com outros termos, a cidade é o lugar ideal para a concretização da vida feliz a partir do bom uso da razão e da escolha da justiça.

A educação na cidade e a formação ética para a vida feliz

O que é a educação na Cidade? Qual a sua relevância diante da prática do bem? Em que ela contribui na efetivação da felicidade?

Os cidadãos deverão ser educados de modo fundamentalmente igual, para que possam ser capazes, alternadamente, de obedecer e de comandar, dado que, alternadamente, deverão obedecer (quando são jovens), e depois comandar (uma vez que tornados homens maduros). Mas, em particular, dado que é idêntica a virtude do *cidadão* bom e do *homem* bom, a *educação deverá, substancialmente, ter mira na formação de homens bons*, ou seja, deverá fazer com que se *realize o ideal estabelecido na ética*, isto é, que o corpo viva em função da alma e as partes inferiores da alma em função das superiores, e, em particular, que *se realize o ideal da contemplação*. (ARISTÓTELES, 1951, p. 332).

Segundo nosso autor, a educação é a orientação para a prática do bem e uma atividade racional que age como uma reguladora das paixões preparando o indivíduo para uma consciência ética e cidadã. Portanto, para que a felicidade na Cidade seja possível, faz-se necessária uma radical organização social estruturada na educação.

O homem é um ser racional, é capaz de ser virtuoso, pois as virtudes estão nele em *potência*, mas precisam ser atualizadas. Como isso acontece? A efetivação das virtudes se dá através de ações repetitivas, ou seja, por meio do hábito. Antes, é preciso uma ferramenta que o auxilie, eis, portanto, a verdadeira missão da educação que é orientar segundo a virtude, em uma ordem lógica que leve em consideração o corpo e a alma.

Antes de tudo, quando jovem, deve-se educar segundo as virtudes do corpo, visto que, ao jovem cumpre ser guerreiro, seria bom possuir um corpo robusto, como o corpo deve obedecer à alma, o jovem deve ser orientado para a obediência aos seus superiores.

Posteriormente, segue-se a educação para o controle do instinto. O homem deve ser orientado, através da sabedoria prática, a subjugar às solicitações da sensibilidade, submetendo-as à razão. Esta é a educação para a prática do bem individual e social.

Enfim, depois de tudo, acontecerá a educação visando alcançar a contemplação. Ela acontece por meio da sabedoria. Depois disso, o homem estará preparado, inclusive, para

governar a Cidade. Defende-se que o homem sábio tenha capacidade de tomar decisões adequadas para o bem comum da Cidade.

Nesse momento, cabe uma questão: quem deve ser o responsável pela educação?

De acordo com nosso autor, a Cidade deve proporcionar a educação para todos. É importante que o legislador possa se empenhar nessa missão, pois o sábio terá condições éticas para proporcionar, principalmente aos jovens, virtudes necessárias para a vida boa na comunidade, uma vez que seria bom garantir, desde cedo, o caráter ético dos seus futuros cidadãos. Essas orientações são importantes, também, para que cada indivíduo possa ter consciência da sua missão na Cidade.

Quais são as atividades que merecem destaque na educação dos jovens?

São basicamente quatro: a leitura, a escrita, a ginástica e a música. As duas primeiras, devem ser aprendidas porque são úteis para a vida prática e há muitas aplicações delas no dia a dia. A ginástica trabalha o corpo e a mente, estimulando, inclusive, o caráter. À música é uma arte que propicia o prazer, isso pode orientar para o controle das emoções.

Há ainda, a atividade esportiva, os jogos devem ser praticados em conexão com o trabalho por eles despertarem o indivíduo para à responsabilidade. O esporte é um relaxamento da alma, e isso propicia certo prazer que pode ser caracterizado como descanso.

A partir das ideias mencionadas, percebe-se que a educação é essencial para o bem estar do corpo e da alma, pois, além da saúde do corpo, ela influencia as ações das pessoas diante da responsabilidade social. Todavia, o próprio Aristóteles reconhece que não é fácil educar (é uma missão amarga), mas o resultado é sempre positivo.

O bem como: uma atividade da alma que propicia a felicidade

Além da educação, uma atitude que está diretamente ligada à construção da vida boa na Cidade é a escolha do bem. Existem três condições para que isso seja possível: a natureza (humana), o hábito (cultura) e a razão (pensamento).

Há três fatores para que os homens se tornem bons e virtuosos: a natureza, o hábito e a razão. Em primeiro lugar, é necessário nascer como ser humano e não como qualquer outro animal; e depois, com certa qualidade de corpo e de alma. Há algumas qualidades que nada servem à nascença por que os hábitos modificam-nas: a natureza fê-las capazes de serem modificadas pela força dos hábitos, para melhor ou para pior. Os outros seres animados vivem por um impulso natural, embora alguns sejam levantes guiados pelos hábitos. (ARISTÓTELES, 2004, p.129).

A Cidade é virtuosa quando todos os cidadãos que a compõem são virtuosos também. Como foi visto, são basicamente três as condições que podem tornar o homem bom e virtuoso: a natureza (virtudes espirituais e corporais), o hábito (perverte ou melhora as qualidades naturais) e a razão (existe como a grande orientadora das ações).

Destarte, a felicidade, como esse fim supremo que todos almejam, somente será possível em uma lógica que envolva a tríade: natureza humana, meio social e ação virtuosa. Visto que é justamente com estas características, que o homem é capaz de efetivar a cidadania.

Diante disso, é perceptível que há uma ligação expressiva da definição de felicidade com a de cidadania, da ideia de virtude com a de justiça, da noção de ética com participação política.

Efetivação da felicidade através da cidadania

O que significa ser cidadão? Aristóteles é bem objetivo quando menciona, em *A Política*, que o cidadão é aquele que participa dos poderes da Cidade. Todavia, pode-se pensar ainda em outras definições, por exemplo: alguém que pertence a uma comunidade; que tem consciência dos direitos e deveres políticos e sociais; que toma decisões políticas e que tem responsabilidade cívica, etc.

No entanto, a democracia ateniense não considerava todos os moradores cidadãos,⁴ visto que nem todos pertenciam ao corpo político. Para exercer a cidadania, portanto, era necessário participar efetivamente das “Assembleias”, tendo direitos e deveres de decisão. Como não eram merecedores de tais direitos, as mulheres, as crianças, os escravos e os estrangeiros não pertenciam ao grupo dos cidadãos.

Segundo Nicola Abbagnano, em seu *Dicionário de Filosofia*, a definição de cidadania está entrelaçada a três aspectos: à liberdade, (concedida de modo elitista ou universal); à justiça, (entendida como ordem ou paridade); e a ambas, se forem consideradas unidas a uma única ideia, tem-se uma identificação com o exercício de três gerações de direitos humanos: os civis (direito à vida, à expressão, à propriedade, etc.); os políticos (direito à função eleitoral, à

⁴ “Embora a democracia possa ser definida como “o governo do povo, pelo povo e para o povo”, é importante lembrar que o significado de “governo” e “povo” na Atenas Antiga difere daquele das democracias contemporâneas. Enquanto a democracia contemporânea em geral considera o governo um corpo formado por representantes eleitos, e o “povo” (geralmente) como um conjunto de cidadãos próprios de uma nação, homens e mulheres, acima dos 18 anos, os atenienses consideravam o “governo” como sendo a assembleia (ekklesia) que tomava decisões diretamente (sem intermédio de representantes) e o “povo” (geralmente) como os homens atenienses alfabetizados maiores de 20 anos.” Disponível em: (http://pt.wikipedia.org/wiki/Democracia_ateniense), Acesso em: 19/03/2018.

associação em partidos e sindicatos, etc.); a aos sociais (direito ao trabalho, ao estudo, à saúde, etc.) Bem, uma vez esse direitos sendo garantidos, existirá aí “o fato de pertencer a uma comunidade política, configurando-se em termos diversos nas diferentes sociedades”. (NICOLA ABBAGNANO, 2007. pág. 156).

Ora, para os gregos, assim como, para Aristóteles, o que define cidadania é a consciência de pertencimento à comunidade, mas não somente o fato de se sentir membro, antes, o indivíduo deve fazer parte da vida cívica, inclusive tomando decisões políticas. Desse modo, expressão de cidadania pode ser entendida como uma ação virtuosa, visto que a Cidade é o melhor lugar para se praticar a virtude. É também, o lugar mais propício para a construção da felicidade, porque é diante da vida social e política que o homem pode ser feliz.

Da mesma forma que o marinheiro é um dos que vivem em comum, assim dizemos do cidadão. Embora a capacidade dos marinheiros os tornem diferentes (com efeito, um é remador, o outro é piloto, o outro timoneiro, o outro ainda tendo uma denominação como essas) e embora seja evidente que a inteligibilidade própria mais exata de cada um seja a de sua excelência, algo comum também será aplicado a todos da mesma forma. Com efeito, a segurança da navegação é obra de todos, pois cada um dos navegantes a deseja. É da mesma forma também para os cidadãos: embora sejam diferentes, a salvação é obra da comunidade; e a colocação em comum é a constituição. (ARISTÓTELES, 1951, p. 336).

Através de metáforas, Aristóteles compara a responsabilidade do cidadão com a do marinheiro. Ambos são membros de um só corpo e tem uma só finalidade, embora tenham funções diferentes. Por exemplo, em um barco, um membro da embarcação empurra o remo, outro segura o leme, um terceiro vigia a proa, etc. É claro que as tarefas de cada um têm sua virtude própria, mas sempre há uma que é comum a todos: a segurança da navegação. De igual modo, todo cidadão deve doar-se ao trabalho para a conservação de sua Cidade, proporcionando a vida feliz a todos.

Considerações finais

A pesquisa desenvolvida, de forma introdutória, sobre as questões que envolvem o estudo da felicidade na concepção de Aristóteles, deixou uma contribuição significativa, no que diz respeito a um despertar para uma leitura mais aprofundada da rica filosofia do autor em oportunidades futuras.

Foi visto que a felicidade, segundo o filósofo grego, trata-se de uma manifestação da alma segundo as virtudes. Ela não é uma quimera, mas um fato que se efetiva a partir de uma consciência ética e da participação política.

A teleologia parece ser a marca da ética na visão de Aristóteles. Pois, em *Ética a Nicômaco*, foi lido que toda ação pressupõe a um fim, ou seja, toda pessoa, diante de suas escolhas e atitudes, busca um bem qualquer. Porém, existe um bem que é universal, existe por si mesmo e é almejado por todo ser humano, a esse bem o filósofo deu o nome de felicidade.

Em a *Política*, foi visto que o bem supremo o qual é a almejado por todos é possível se concretizar na convivência social dentro da Cidade e a partir de ações virtuosas, como a prática da justiça, por exemplo. O homem justo seria, então, uma pessoa capaz de ser feliz e preservar a felicidade de todos dentro da comunidade. Assim, a justiça estaria para a Cidade, assim como esta estaria para a felicidade.

A educação seria também uma forte ferramenta para a construção da felicidade, uma vez que bem orientado, o homem poderia, racionalmente, escolher a prática de ações virtuosas. A Cidade, sendo este lugar ideal para o exercício da virtude, deveria ser responsável pela formação das pessoas em prol da cidadania.

Bem, se for possível uma analogia ao modo como o homem procura ser feliz na dinâmica do dia a dia, principalmente, nos dias atuais, com a definição de felicidade defendida por Aristóteles, será perceptível que há muita diferença entre o que filósofo diz e o que se busca. Visto que algumas pessoas procuram a felicidade em prazeres momentâneos proporcionados por dinheiro e poder; outras em vaidades e horarias, etc. Isso significa que alguém valoriza mais o “*ter*” do que o “*ser*” diante das relações sociais. Talvez por isso, muitos valores sejam substituídos apenas por desejos: em alguns casos, a ganância toma o espaço da solidariedade, a simplicidade é substituída pela vaidade, e o egoísmo é um mal contaminador.

No entanto, é possível pensar diferente, como pensou o filósofo grego, também nós podemos perceber que a felicidade não se trata somente de prazeres momentâneos, mas é definida como “a melhor e a mais nobre coisa do mundo” (ARISTÓTELES, 2004, p. 30), por isso é um bem universal que somente será possível diante de uma alma virtuosa, inebriada pela justiça e disposta a doar-se à prática da cidadania.

REFERÊNCIAS:

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. (Trad. do grego: Mário da Gama Kury). Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1985.

_____. **De anima**. Apresentação, Trad. e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

_____. **Política**. (Trad. do grego: Mário da Gama Kury). Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1985.

BITTAR, Eduardo. C.B. **A justiça em Aristóteles**. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2001.

FHILIPPE, Marie-Dominique. **Introdução à filosofia de Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2002.

NODARI, Paulo Cesar. **A ética aristotélica** – Artigo - UFMG — BH, 2007.

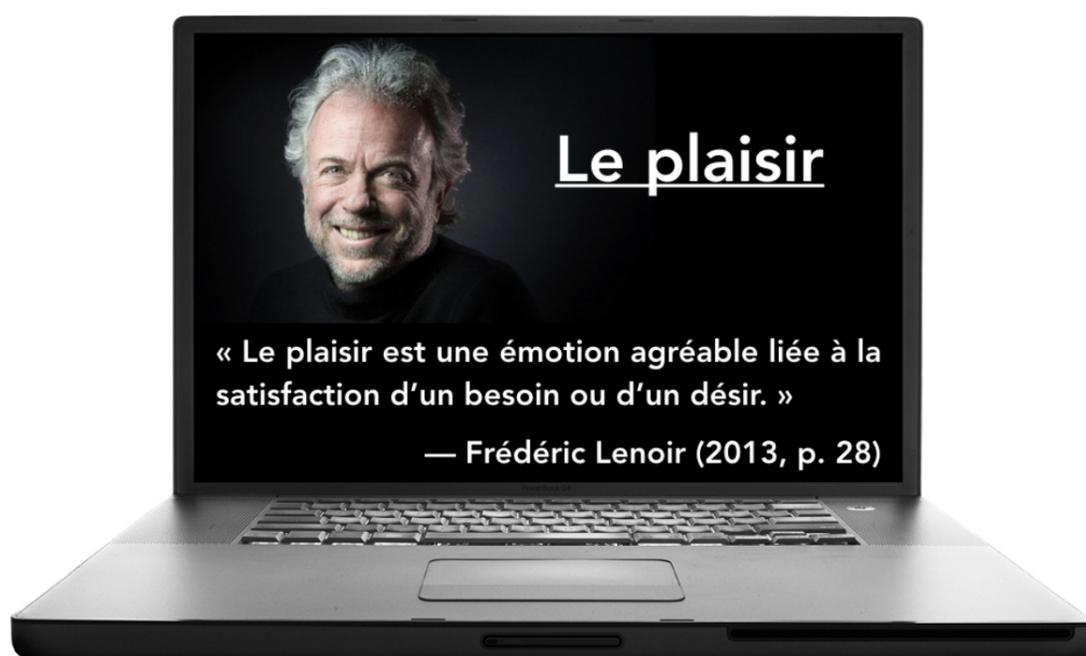
OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e sociabilidade**. São Paulo, Loyola, 1993.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. pp. 405 a 431.

LE COMMERCE DE L'ALIMENTATION ET DE LA RESTAURATION ALIMENTAIRE

Le bonheur par Frédéric Lenoir (résumé de lecture à partir des citations importantes de l'auteur)

20 octobre 2018 | Par Christian Latour



Manuel de gestion-réflexion / Christian Latour

Du bonheur — un voyage philosophique [1]

Au jardin des plaisirs avec Aristote et Épicure

« Nous pouvons rechercher l'argent pour le confort, ou le pouvoir pour être reconnus, alors que le bonheur est un but en soi. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 28)

« Une vie heureuse, c'est d'abord et avant tout une vie qui apporte du plaisir. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 28)

« [Le plaisir](#) est [une émotion agréable](#) liée à la satisfaction d'un [besoin](#) ou d'un [désir](#). » — Frédéric Lenoir (2013, p. 28)

« J'ai plaisir à boire parce que j'éteins ainsi ma soif, plaisir à dormir si je suis fatigué, plaisir à apprendre parce que je suis avide de connaître, plaisir à acquérir un objet que je convoite, etc. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 28)

PUBLICITÉ

**DOYON
DES PRÉS**

**Partenaire
par
excellence
pour la
réalisation
de votre
projet.**

doyondespres.com

« La recherche du plaisir est innée chez l'être humain et il n'est sans doute pas exagéré d'affirmer que c'est le principal moteur de ses actions. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 28)

« S'mouvoir, c'est se mouvoir : parce que nous ressentons (ou espérons ressentir) des émotions agréables, nous sommes motivés pour agir. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 28)

« Le plaisir joue un rôle essentiel dans notre vie biologique, psychologique, affective ou intellectuelle. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 28)

« Si tous les plaisirs varient en intensité comme en importance, tous sont toujours éphémères. Si on ne le nourrit pas sans cesse par des sollicitations extérieures, le plaisir s'épuise au fur et à mesure qu'on en jouit. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 29)

« Un bon repas procure certes un grand plaisir, mais celui-ci diminue au fur et à mesure que notre estomac se remplit, et parvenus à satiété, les mets les plus fins nous laissent indifférents. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 29)

« Si certaines circonstances (pénurie d'argent, maladie, perte de liberté) nous éloignent de cette quête inassouvie du plaisir, nous nous sentons encore plus malheureux, comme "en manque". » — Frédéric Lenoir (2013, p. 29)

« [...] la poursuite du divertissement et des plaisirs sensoriels ne nous dispense jamais une plaine et entière satisfaction. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 29-30)

« Les plaisirs corporels ont accaparé l'héritage du nom de plaisir, parce que c'est vers eux que nous dirigeons le plus fréquemment notre course et qu'ils sont le partage de tout le monde ; et ainsi, du fait qu'ils sont les seuls qui nous sont familiers, nous croyons que se sont les seuls qui existent. Or il est bien d'autres plaisirs que ceux du corps : l'amour et l'amitié, la connaissance, la contemplation, le fait de se montrer juste et compatissant, etc. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 30)

« [...] le plaisir est fonction de la nature de chacun. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 30)

« Aristote souligne avec force que la poursuite du bonheur constitue toujours une poursuite du plaisir, mais si les plaisirs de l'âme contribuent le plus au bonheur, il précise néanmoins avec réalisme que "le sage aura aussi besoin de la prospérité extérieure, puisqu'il est un homme : car la nature humaine ne se suffit pas pleinement à elle-même pour l'exercice de la contemplation. Il faut aussi que le corps soit en bonne santé, qu'il reçoive de la nourriture et tous les autres soins." » — Frédéric Lenoir (2013, p. 31)

« Le philosophe Arthur Schopenhauer, dont je reparlerai plus tard, affirmait que « les neuf dixièmes, au moins de notre bonheur reposent exclusivement sur la santé. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 36)

Donner du sens à sa vie

« Il n'y a point de vent favorable pour qui ne sait en quel port se rendre. » — Sénèque (complété par Montaigne pour la métaphore maritime) [2]

« Être heureux, c'est apprendre à choisir. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 39)

Tout être humain souhaite être heureux ?

« Saint Augustin écrit que « le désir de bonheur est essentiel à l'homme ; il est le mobile de tous nos actes. La chose au monde la plus vénérable, la plus entendue, la plus éclaircie, la plus constante, c'est non seulement qu'on veut être heureux, mais qu'on ne veut être que cela. C'est à quoi nous force notre nature. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 47)

« Une valeur n'est pas le fruit d'un besoin naturel, c'est une construction rationnelle ; libre à chacun de placer une autre valeur au-dessus de celle-là, quitte à sacrifier en partie la seconde à la première, qu'il s'agisse de la justice ou de la liberté, par exemple. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 49)

De l'art d'être soi-même

« Le bonheur le plus grand est la personnalité. » — Goethe

« Comme les oiseaux vivent dans l'air et les poissons dans l'eau, chacun doit évoluer dans l'atmosphère qui lui convient. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 60)

« Il est essentiel non seulement d'apprendre à se connaître, mais aussi à éprouver nos forces et nos faiblesses, à corriger et à améliorer en nous ce qui peut l'être, mais sans chercher à distordre ou à contrecarrer notre être profond. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 60)

« Notre bonheur dépend de ce que nous sommes. » — Arthur Schopenhauer

« La seule chose qui nous reste à faire est d'apprendre à nous connaître pour mener une existence le plus confortable possible [...]. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 64)

L'argent fait-il le bonheur ?

« Pour ne pas devenir l'esclave de l'argent, affirment les sages de l'Antiquité, il faut, dès l'instant où nous sommes satisfaits dans nos besoins fondamentaux, savoir limiter nos désirs matériels pour accorder plus de place à notre famille, à nos amis, à nos passions et à notre vie intérieure. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 73)

Le cerveau des émotions

De l'art d'être attentif... et de rêver.

« Pendant que l'on attend de vivre, la vie passe. » — Sénèque

« De manière tout aussi décisive, notre bonheur est nourri par la qualité de l'attention que nous portons à ce que nous faisons. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 85)

Nous sommes ce que nous pensons

« Nous sommes ce que nous pensons. » — Bouddha

« Nos pensées et nos croyances, comme nos états d'âme, déterminent notre rapport au monde. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 97-98)

Le temps d'une vie

« [...] notre bonheur dépend pour beaucoup de notre relation aux autres. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 106)

Peut-on être heureux sans les autres ?

« Personne ne choisirait de vivre sans amis, but-il tous les autres biens. » — Aristote

« Les études sociologiques contemporaines montrent cependant que l'amour, l'amitié, le lien affectif constituent un des principaux piliers du bonheur (avec la santé et le travail). » — Frédéric Lenoir (2013, p. 107)

La quête du bonheur peut-elle rendre malheureux ?

« Il n'y a qu'un devoir : se rendre heureux. » — Denis Diderot

« Tout l'art du bonheur consiste donc à ne pas se fixer des objectifs élevés, inatteignables, écrasants. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 128-129)

Pour nous aider à survivre nous avons développé 3 capacités

- L'accoutumance
- Le négatif prime sur le positif
- L'insatisfaction

« L'être humain est un perpétuel insatisfait qui court ainsi de désir en désir. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 132)

« [...] rien n'est plus précieux que la vie, et pour être heureux, il suffit d'apprendre à aimer la vie et à en jouir avec justesse et souplesse, selon sa nature propre. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 154)

« Or nous ne pouvons penser le monde ou Dieu, qu'à partir de nous-mêmes et des contingences de nos vies. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 160)

« [...] une philosophie exprime d'abord et avant tout ce que voit, ressent et pense un homme dans une société donnée et à un moment précis de l'histoire. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 160-161)

« L'imposture consiste à ériger sa philosophie, sa vision de l'homme, du monde ou de Dieu en système universel. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 161)

« [...] toute chose est perçue en fonction du point de vue de celui qui la regarde ou l'expérimente. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 162)

« Tout est interdépendant, chaque être est une parcelle de ce cosmos et est relié à tous les autres êtres. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 171)

« Ce flux permanent de la vie cosmique est traversé par deux forces contraires : le yin et le yang. Le yang exprime la dimension, masculine active qui jaillit, sépare, organise, conquiert. Le yin exprime le principe féminin passif qui accueille, unit, dilue, apaise. Le yang est lumière, émergence de vie, feu, soleil, jour. Le yin est ombre, disparition/mutation de vie, froid, lune, nuit. Il ne faut pas les concevoir comme deux forces antagonistes, mais comme deux polarisés complémentaires et indissociables. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 172)

« [...] les mots disent très imparfaitement la profondeur, la richesse mouvante et foisonnante du réel et de la vie. Ils figent la réalité en recouvrant un point de vue culturel déterminé. et il convient donc de s'en méfier, de les relativiser, voire d'en rire. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 173)

« Il ne faut pas forcer les choses mais les accompagner. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 175)

« Spinoza montre que le voyage vers la liberté et le bonheur commence plutôt par une exploration en profondeur de nos désirs et de nos émotions. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 186)

« [...] chaque organisme s'efforce sans cesse de parvenir à une plus grande perfection, à une augmentation de sa puissance. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 189)

« Quand chaque homme cherche le plus ce qui lui est utile à lui-même, alors les hommes sont le plus utiles les uns aux autres. » — Spinoza, Éthique

« Le désir est l'essence de l'homme. » — Spinoza, Éthique

« Tout ce qui est beau est difficile autant que rare. » — Spinoza, Éthique

« [...] le bonheur et la vie sont désirables. » — Frédéric Lenoir (2013, p. 214)

MÉDIAGRAPHIE

[Manuel de gestion-réflexion / Christian Latour](#)



Pour communiquer avec Christian Latour :

- Sur Facebook : [Christian Latour](#)
- Sur Twitter : [@Christian Latour](#)
- Sur LinkedIn : [Christian Latour, MBA](#)

La première version de ce texte a été mise en ligne le 20 octobre 2018.

Notes

[1] Lenoir, Frédéric. (2013). *Du bonheur — un voyage philosophique*. Fayard.

[2] Sénèque, Lettres à Lucilius, VIII, 71.

[À propos](#) [Plan du site](#) [Nos coordonnées](#) [KIT MÉDIA / MEDIA KIT](#)

© HRI 2012-2020 Tous droits réservés.

HRImag est un média francophone (site Web et magazine papier) qui offre de l'information de pointe sur l'industrie des HRI (hôtels, restaurants et institutions).



Bien-être : les clés pour vivre mieux du philosophe Frédéric Lenoir

LE PARISIEN WEEK-END. Qu'ils soient sociologues, psychanalystes ou historiens, les intellectuels s'interrogent sur ce qui fait notre bonheur et les moyens de l'atteindre. Rencontre avec Frédéric Lenoir, philosophe à la fois lucide et optimiste.





Frédéric Lenoir, 56 ans, a écrit de nombreux traités de philosophie, grands succès de librairie. Antoine Doyen pour Le Parisien Week-End

Par **Christine Monin**

Le 11 avril 2019 à 18h02, modifié le 11 avril 2019 à 18h17

La joie est son credo. La sagesse, son moteur. Philosophe, romancier, historien des religions, [Frédéric Lenoir](#), 56 ans, compte parmi ces intellectuels médiatiques qui nous donnent des outils pour vivre mieux. Dans ses livres devenus des best-sellers – « Petit traité de la vie intérieure » (530 000 exemplaires vendus), « Du bonheur, un voyage philosophique » (440 000 exemplaires), « La Puissance de la joie » (200 000 exemplaires) –, il explore les pensées d'Epicure, de Montaigne, de [Spinoza](#), de Schopenhauer... convaincu que la philosophie peut nous guider vers le bonheur. Quel que soit notre âge.

Depuis quatre ans, il organise ainsi des ateliers de philosophie pour des enfants de 6 à 10 ans. Ce travail est présenté dans un documentaire étonnant, « Le Cercle des petits philosophes »*, qui sortira le 17 avril au cinéma.

En quoi la philosophie nous fait-elle du bien ?

FRÉDÉRIC LENOIR. Comme les Grecs, je pense que philosopher, c'est apprendre à « penser mieux pour vivre mieux ». La connaissance et la réflexion ne débouchent pas nécessairement sur une vision désabusée du monde. Elles nous donnent à la fois les moyens d'être plus heureux, et de rendre la cité meilleure.

Comment, concrètement, mieux penser nous permet-il de mieux vivre ?

Notre conception moderne de la philosophie est très théorique et très abstraite : c'est un outil pour comprendre le monde. Alors qu'à sa naissance, à l'époque de Socrate, des stoïciens ou des épicuriens, la philosophie avait aussi une dimension pratique. Elle s'interrogeait : comment nous aider à vivre mieux, plus en conscience

? Si les êtres humains n'étaient mus que par leur inconscient, leurs affects et leurs émotions, ils seraient dans le conflit permanent.

La philosophie permet de sortir de cela. Spinoza nous explique ainsi que la raison et la connaissance nous aident à maîtriser nos affects, à être plus lucides sur nos actes et sur leurs conséquences. Et nous permettent d'agir au mieux, pour faire le bien, que ce soit au niveau individuel comme collectif.

La lucidité est pourtant rarement associée au bonheur. Pour vous, il n'y a pas d'opposition entre ces deux notions ?

Newsletter L'essentiel du matin

Un tour de l'actualité pour commencer la journée



[S'inscrire à la newsletter](#)

[Toutes les newsletters](#)

On peut tout à fait être heureux sans trop se poser de questions, sans réfléchir à ce qu'on est et à la façon de se réaliser. Mais on n'est pas à l'abri d'une brutale désillusion parce que notre bonheur n'est, dans ce cas, pas fondé « en raison ». Il est bâti sur l'habitude, sur le contexte social et culturel dans lequel on vit... Je crois que le fait de se connaître, d'être lucide sur les enjeux de notre société et de notre planète nous permet de mieux nous accomplir.

Voltaire pense que plus on est conscient, plus on voit le tragique de la vie. On finit par ne plus voir que ça. Alors que moi, plus je suis conscient, plus je vois aussi le bien qu'il y a dans le monde et dans le cœur de l'être humain. On peut regarder tout ce qu'il y a de négatif sur Terre, et avoir envie de se flinguer. On peut aussi regarder tout ce qu'il y a de positif, et s'émerveiller.

La lucidité nous permet de voir le monde tel qu'il est. A nous ensuite d'élaborer une éthique, des règles de vie qui orientent notre action. Moi, j'ai choisi d'aimer le

monde parce que c'est ainsi que je me réalise le plus, que j'apporte le plus à la société. J'ai fait le choix d'être un philosophe optimiste.

Il y a pourtant des événements difficiles (perte d'un proche, attentats...), extérieurs à nous, qui nous affectent. En quoi la philosophie nous aide-t-elle à les affronter ?

Il faut distinguer ce qui dépend de moi et ce qui ne dépend pas de moi. Ce que je peux changer, je fais tout pour le changer. Face à une injustice, je me bats. A titre personnel, je milite depuis trente-cinq ans pour l'environnement, pour les animaux, je suis engagé dans plusieurs causes, parce que j'ai envie d'améliorer le monde. Mais ce qui ne dépend pas de moi – la mort, la maladie –, je l'accepte, parce que je n'y peux rien. Mieux vaut ne pas ajouter à la douleur réelle, la souffrance psychologique et morale du refus du réel.

Vous organisez des ateliers pour les 6-10 ans. Ce n'est pas trop tôt pour philosopher ?

Comme Montaigne, ou Epicure avant lui, je pense qu'il n'y a pas d'âge pour commencer à philosopher, parce qu'il n'y a pas d'âge pour être heureux. Pourquoi attendre d'avoir 18 ans pour réfléchir au sens de la vie, à l'amour, à la mort, au bonheur ? Il ne s'agit pas de faire un cours aux enfants, mais de leur apprendre à penser par eux-mêmes en confrontant leurs idées à celles des autres.

Ainsi, à des écoliers de 7 ans, je demande : « C'est quoi le bonheur ? » La plupart répondent : « C'est réaliser ses désirs. » Sauf un, qui objecte : « Oui, mais quand on obtient une chose, on en veut toujours une autre. Pour être heureux, il faut apprendre à se satisfaire de ce qu'on a. » Et il convainc tous les autres. En 2016, j'ai créé l'association Seve (Savoir être et vivre ensemble) pour que cette pratique se généralise. J'espère que, en 2020, nous aurons touché 1 million d'enfants.

Et les adultes, comment peuvent-ils s'y mettre ?

En lisant des livres accessibles, comme l'« Ethique à Nicomaque », d'Aristote, ou la « Lettre à Ménécée », d'Epicure, ou des ouvrages d'initiation. Des universités proposent aussi des cours gratuits. Et pour pratiquer, rien de mieux que les cafés philo où les gens se retrouvent pour débattre d'un sujet.

Votre approche de la philosophie semble répondre à un vrai besoin social...

En effet. Pendant longtemps, la réponse à la question du sens de la vie a été donnée par la religion. Mais les religions se sont effondrées en Europe. La politique a tenté de prendre le relais, puis les grandes idéologies se sont à leur tour effondrées, libérant un espace pour la philosophie, mais pas n'importe laquelle. Une philosophie qui aide à vivre, qui nous donne des clés pour orienter notre action et nous mettre dans la joie.

* « ***Le Cercle des petits philosophes*** », documentaire de Cécile Denjean (1 h 30). En salle le 17 avril.

Ces autres penseurs qui nous font du bien

Christophe André. Psychiatre et psychothérapeute, il a écrit une trentaine d'ouvrages de vulgarisation. Il y traite de nos peurs, du stress, de la sérénité, de l'estime de soi...

Fabrice Midal. Philosophe et écrivain, il a aussi fondé un courant de pensée, l'Ecole occidentale de méditation. Il revendique la pratique d'un « bouddhisme laïque ».

Alexandre Jollien. Né handicapé moteur, ce philosophe et écrivain suisse cultive

l'art de la joie, fait l'éloge de la faiblesse. Il a vécu trois ans en Corée du Sud, où il a été initié au zen.

LIRE AUSSI

- [Matthieu Ricard, un contemplatif engagé](#)
- [Mieux gérer ses émotions avec un « coach de vie »](#)
- [Grimaldi, Valognes, Martin-Lugand... au coeur du succès des romans « feel good »](#)
- [Sur les réseaux sociaux, ces coaches en bien-être ont des milliers de fans](#)
- [Nature & Découvertes, un bazar zen qui cartonne](#)

 VOIR LES COMMENTAIRES

Sao Goncalo: Ce bracelet anti moustiques surprend ...

Annonce, CatchPRO

5 choses à savoir sur les problèmes de prostate

Annonce, Nouvelle Page ...

Le Guide

Notebook Samsung

HUAWEI Watch GT 2 : La

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Saul Tourinho Leal

DIREITO À FELICIDADE
História, Teoria, Positivção e Jurisdição

Doutorado em Direito Constitucional

SÃO PAULO
2013

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Saul Tourinho Leal

DIREITO À FELICIDADE
História, Teoria, Positivção e Jurisdição

Tese apresentada à Banca Examinadora
como exigência parcial para obtenção do
título de Doutor em Direito Constitucional
pela Pontifícia Universidade Católica de
São Paulo, sob a orientação do Professor
Doutor Marcelo Figueiredo.

Doutorado em Direito Constitucional

SÃO PAULO

2013

LEAL, Saul Tourinho. **Direito à Felicidade: História, Teoria, Positivação e Jurisdição**. São Paulo: 2013.

357 f.

Doutorado em Direito Constitucional.

Pontifícia Universidade de São Paulo.

Orientador: Professor Doutor Marcelo Figueiredo.

Direito Constitucional. Direitos Fundamentais. Princípios. Supremo Tribunal Federal. Felicidade.

BANCA EXAMINADORA

*À Comissão de Aprimoramento de Pinheiro
Neto Advogados.*

À Rebeca Drummond de Andrade.

“A aspiração à justiça está tão profundamente enraizada nos corações dos homens porque, no fundo, emana da sua indestrutível aspiração à felicidade.”

Hans Kelsen

Agradecimentos

O primeiro agradecimento vai para o escritório Pinheiro Neto Advogados, especialmente à sua Comissão de Aprimoramento, cujos componentes atuais são: José Luiz Homem de Mello, Raphael de Cunto e Renê Medrado. Não posso esquecer da Letícia Malcotti, que durante todos esse tempo foi incrivelmente generosa comigo, se esforçando para ajudar em tudo o que estivesse ao alcance da Comissão. Ao meu Setor, o Tributário, o abraço vai a todos, representados pelo coordenador, Sérgio Farina Filho. Não posso esquecer que quem me apresentou à Comissão foram os amigos Luiz Roberto Peroba Barbosa e José Roberto Pisani. Esse trabalho é dedicado ao escritório e à Comissão. Agradecer não seria suficiente se eu considerar tudo o que foi feito em favor do doutorado. Além de custear o curso – despesas altas, frise-se -, o escritório se envolveu com o assunto. Até mesmo o título da tese foi discutido com vários colegas (Luiz Paulo Romano, Vinicius Jucá, Luiz Roberto Peroba, Werner Grau, Celso Cintra Mori, Leonardo Peres, Adriano Drummond e Daniel Rebello). O fato é que o escritório ofereceu um apoio ao trabalho. Isso é fundamental para deixar a alma do pesquisador leve. O entusiasmo foi total. A Comissão de Aprimoramento do Pinheiro Neto Advogados tem feito grandes investimentos nos talentos brasileiros acreditando ser esta a melhor maneira de formar pessoas envolvidas com o debate jurídico Nacional. Fazer parte desse time é um privilégio.

Outro agradecimento deve ser endereçado ao meu orientador, o Professor Doutor Marcelo Figueiredo. Foi em sua disciplina, Tribunais Constitucionais e Direitos Fundamentais, que esse trabalho nasceu. Diante das demonstrações da importância da jurisdição constitucional nesse início de século, tive a oportunidade de pensar as raízes do constitucionalismo e isso, realmente, não teria sido possível sem o material teórico, dogmático e jurisprudencial ao qual tive acesso na disciplina. Além disso, as considerações sempre consistentes do Professor foram gradualmente refinando o trabalho, dando a ele a forma atual. O agradecimento, portanto, é mais do que justo.

Enquanto centro de formação, todas as salvas de palmas para a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), especialmente o programa de doutorado em Direito Constitucional.

Outro agradecimento que devo fazer é à Professora Carol Graham, que me recebeu em seu escritório, em Washington, durante a temporada em que estive na

Universidade Georgetown, como pesquisador-visitante, em razão do aprofundamento investigativo sobre as raízes da teoria da felicidade e suas conexões com o constitucionalismo contemporâneo. Carol Graham é uma pesquisadora de vasta qualificação que ocupa posto de destaque na Brookings Institution. Ela, assim como outros estudiosos, tem se dedicado a mensurar a felicidade das sociedades e a questionar se isso poderia, ou não, servir de referência quando se toma uma decisão pública. Essa fileira é integrada por Richard Earterlin, Richard Layard, Amartya Sen, Bruno Frey, Cass Sunstein, Martin Seligman, Martha Nussbaum, Derek Bok, Daniel Kahneman, Daniel Gilbert, Ronald Inglehart, Alois Stutzer, Michael Sandel...e outros, que abordam o tema segundo suas áreas de formação: Economia, Ciência Política, Psicologia, Sociologia, Filosofia... e Direito.

Passei a estudar as pesquisas coordenadas por Carol Graham, tendo lançado boa parte delas nesse trabalho. Daí a razão de ter feito um agradecimento todo especial a essa importante pesquisadora que tem contribuindo muito com o adensamento das discussões sobre a felicidade mundo afora.

No período em que estive nos Estados Unidos, tive a alegria de conhecer o Professor Doutor Marcelo Varella, coordenador dos programas de mestrado e doutorado do UniCeub, em Brasília. Varella, tão logo soube da tese, mostrou-se generoso, fazendo considerações a respeito e fornecendo material teórico de matriz francesa. Estando nos Estados Unidos vinculado à Universidade Georgetown, ele me enviou textos de Emmanuelle Joannet, que serviram de porta de entrada para a perspectiva francesa do assunto, abrindo uma importante perspectiva sobre a qual transitamos nesta tese. Portanto, crucial recordar a generosidade do Professor.

Agradeço também aos jornalistas Juliano Basile e Maíra Magro, do Valor Econômico, pela belíssima matéria que fizeram a respeito do assunto dando-lhe grande consistência e respeitabilidade perante a comunidade.

Há ainda os colegas que leram capítulos dessa tese, fornecendo-me suas valiosas impressões a respeito. São eles: Antônio Medeiros, com quem tratei da parte filosófica, Renato Caumo, que, de Georgetown, fez considerações a respeito das implicações do assunto junto à jurisdição constitucional, e João Rafael Gândara Martins, que dividiu comigo impressões acerca da possibilidade de ponderação entre bens constitucionalmente protegidos visando a maximização da felicidade. Esses três colegas, mesmo diante de toda a escassez de tempo, dedicaram atenção redobrada a

trechos dessa tese, fornecendo-me críticas consistentes que foram alvo de atenção. Agradeço, de coração, a todos vocês.

Também merecem agradecimentos os amigos Celso Cintra Mori e Vicente Coelho Araújo. Com Celso, pude discutir a respeito do caráter substancial do direito à felicidade, observando as considerações oportunas que ele me fez objetando a dificuldade conceitual de tal direito e as inúmeras restrições ao seu suporte fático, impossibilitando a sua confrontação pelo Judiciário. Vicente, por sua vez, fez uma primorosa revisão quanto ao último capítulo da tese, tratando dos danos hedônicos. Cheguei a revisitar alguns pontos cruciais do capítulo depois de discutir com Vicente potenciais imperfeições lançadas na versão inicial. Agradeço demais ao Celso e ao Vicente por me honrarem com seus comentários e indicações.

Gostaria de agradecer aos professores Celso Fernandes Campilongo e Luiz Guilherme Arcaro Conci, que participaram da minha banca de qualificação. Foram dois gigantes de solidariedade e engrandecimento intelectual. Ambos fizeram críticas pertinentes e deram-me oportunidade de refletir em relação a muitos pontos ainda inconsistentes. Suas considerações foram dignas da minha atenção e representaram mudanças de várias partes do trabalho. Gostaria de agradecer ao tempo que devotaram a esta discussão e o suporte intelectual com que me brindaram.

Merece agradecimento, ainda, o amigo Rafael Freitas, com quem conversei a respeito da tese e de quem ganhei livros para pesquisa sobre o assunto. Desde o primeiro momento Rafael se dispôs a trocar ideias e a indicar materiais teóricos que dariam suporte à pesquisa.

Outro amigo que contribuiu foi Marcelo Mazon Malaquias, que me presenteou com as obras de Bertrand Russel, dedicadas à felicidade, utilizadas nessa tese.

Também gostaria de agradecer à querida Ophélia Drummond de Andrade, que, com sua biblioteca sobre temas relativos à história do Brasil, me forneceu vasto material responsável pela elaboração do capítulo sobre a Independência do Brasil e suas conexões com o direito à felicidade.

Ao amigo Leonardo Marques, agradeço pelas impressões que dividiu comigo quanto aos problemas metodológicos do capítulo voltado para a felicidade como *telos* da decisão judicial.

Devo agradecer ao amigo Thiago Jabor, que fez críticas relevantes à parte da escola utilitarista, propiciando um importante refinamento da tese nesse ponto e ilustrando algumas fragilidades que meu raciocínio e exposição apresentavam.

Agradeço à gentileza e atenção do Marcos Joaquim Gonçalves Alves, que me presenteou com a obra “A Arte de Ser Feliz”, de Sêneca, no original italiano.

Também vale agradecer à estudante de Direito Júlia Baena de Mesquita, que me ajudou com a tradução dos textos em francês, permitindo uma leitura clara de partes importantes para a tese. Da mesma forma, ao colega Adriano de Castro Pouchain, que colaborou com as leituras de materiais técnicos escritos em inglês, bem como a adequação de vários institutos estrangeiros para a nossa realidade.

Por fim, um agradecimento mais do que especial a uma pessoa que caiu de pára-quebras nessa tese de doutoramento, mas que desempenhou um papel dos mais importantes para a elaboração do trabalho. Falo de Rebeca Drummond de Andrade. Não foram poucas as revisões que ela fez sobre o texto. Além disso, durante meses e meses se viu diante do desafio de conversar a respeito do direito à felicidade. Rebeca virou noites lendo a tese, em voz alta, para que eu tentasse localizar imperfeições, que não eram poucas. Eu não poderia deixar de registrar toda a devoção demonstrada por ela na construção dessa tese. Razão pela qual, fica fácil constatar que, de fato, se há vários caminhos para a felicidade, um deles, certamente, é o amor. Começamos esse trabalho como namorados. Terminamos como noivos. Obrigado, Rebeca, por tudo. Sem o seu apoio eu não teria conseguido concluir essa missão.

São esses, portanto, os agradecimentos.

Direito à Felicidade

História, Teoria, Positivção e Jurisdição

Saul Tourinho Leal

RESUMO: A tese apresenta a proposta de investigar se há conexões entre o constitucionalismo contemporâneo e a felicidade. Aborda a Independência dos Estados Unidos da América, a Revolução Francesa e a Independência do Brasil. Após essa perspectiva histórica, passa a apresentar a escola utilitarista, inicialmente representada por Jeremy Bentham e, na sequência, por Stuart Mill. Afirma que o utilitarismo, aliado ao princípio da dignidade da pessoa humana, é a base teórica da tese, permitindo que a felicidade seja um bem protegido constitucionalmente e, além disso, propiciando que ela apareça nos raciocínios jurídicos desenvolvidos pelos julgadores como fundamento de decisões judiciais. O trabalho passa, então, a uma parte dogmática na qual tenta identificar a existência de um direito à felicidade por meio da leitura da Constituição Federal de 1988. Nessa parte, afirma haver um direito à felicidade desmembrado em cinco vieses: (i) direito amplo à felicidade; (ii) direito à busca da felicidade; (iii) direito prestacional à felicidade; (iv) vedação a prazeres perversos; (v) felicidade como *telos* da decisão judicial. Tratando da jurisdição constitucional, apresenta os modelos norteamericano e europeu-continental para, em seguida, mostrar como a teoria da felicidade tem sido utilizada nos julgamentos dos grandes temas nacionais no Brasil, a exemplo das uniões homoafetivas, das políticas das cotas, da Marcha da Maconha e dos crimes de bagatela. Trata ainda dos abusos cometidos por meio da invocação à teoria da felicidade, ilustrando com o exemplo do Reino do Butão. Por fim, apresenta a proposta dos danos hedônicos. A tese conclui haver um direito à felicidade a ser garantido judicialmente, mas adverte que a teoria da felicidade não é capaz de resolver todos os casos, indicando que, em hipóteses nas quais há déficits informacionais, é recomendado moderação judicial e deferência ao Poder Legislativo, por meio da utilização da técnica chamada “apelo ao Legislador”.

Palavras - chave: Direito à Felicidade. Supremo Tribunal Federal. Independência dos Estados Unidos. Revolução Francesa. Independência do Brasil. Constitucionalismo. Jurisdição Constitucional.

Right to Happiness

History, Theory, Positiveness and Jurisdiction

Saul Tourinho Leal

ABSTRACT: This thesis has the purpose to investigate whether there are connections between the contemporary constitutionalism and happiness. It addresses the Independence of the United States of America, the French Revolution and the independence of Brazil. After such historical perspective, it describes the utilitarian school, represented initially by Jeremy Bentham and, subsequently, by Stuart Mill. It asserts that utilitarianism, allied to the principle of human dignity, is the theoretical basis of the thesis that allows happiness to be a constitutionally protected right and, moreover, providing the basis for it to appear in legal reasoning developed by the judges as grounds for judicial decisions. Subsequently, this thesis examines a dogmatic part in which it attempts to identify the existence of a right to happiness within the wording of the Constitution of 1988. In this part, it describes a right to happiness dismembered into five biases: (i) broad right to happiness, (ii) the right to the pursuit of happiness, (iii) the right to be provided with happiness (iv) sealing the perverse pleasures, (v) happiness as telos. Addressing the constitutional jurisdiction, it examines the American and European-continental models then shows how the theory of happiness has been used in trials of major national issues in Brazil, like the same-sex unions, policy of quotas, the Marijuana March and crimes trifle. It also discusses the abuses committed by invoking the theory of happiness, illustrating with the example of the Kingdom of Bhutan. Finally, it presents the proposal of hedonic damages. The thesis concludes there is a legally guaranteed right to happiness , but alerts that the theory of happiness is not able to solve all the cases, indicating that, in situations in which there are informational deficits, it is recommended judicial restraint and deference to the Legislature.

Keywords - Keywords: Right to Happiness. Supreme Court. Independence of the United States. French Revolution. Independence of Brazil. Constitutionalism. Constitutional Jurisdiction.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	20.
1.0 A FILOSOFIA E A FELICIDADE	
1.1 Como os Filósofos se Envolveram com a Felicidade.....	30.
1.2 Sócrates: Vida Feliz é a Vida Virtuosa.....	33.
1.3 O Hedonismo: Satisfaçam os Vossos Desejos.....	35.
1.4 Platão: A Felicidade na Harmonia.....	36.
1.5 Aristóteles: A Felicidade na Atividade.....	39.
1.6 O Epicurismo: Prazer como Ausência de Dor e Perturbação.....	44.
1.7 Cícero: Fuga quanto aos Prazeres Vulgares.....	47.
1.8 O Estoicismo: Sêneca e as Renúncias	48.
1.9 Thomas Hobbes: A Felicidade está na sua Busca.....	52.
1.10 John Locke: O Judicioso Equilíbrio do Prazer.....	53.
1.11 Immanuel Kant: A Felicidade como Tolice Humana e como a Ciência Contrapôs Kant.....	54.
1.12 Friedrich Nietzsche: A Felicidade nos Conflitos Interiores.....	60.
1.13 Arthur Schopenhauer: Dor e Tédio como Inimigos da Felicidade.....	61.
1.14 Madame du Châtelet: Vida Amorosa Errante e Inspiradora.....	63.
1.15 A Filosofia Iluminista da Felicidade na Alemanha e na Escócia.....	65.
2. O UTILITARISMO NA SUA PRIMEIRA VERSÃO: JEREMY BENTHAM	
2.1 A Personalidade Exótica	71.
2.2 Mendicância, Animais, Esporte, Tortura, Voto, Escravidão, Presídio e Outras Ideias.....	72.
2.3 O Princípio da Felicidade Maior.....	74.
2.4 As Inspirações.....	76.
2.5 As Críticas.....	77.
2.5.1 O Prazer	77.
2.5.2 As Comparações Interpessoais.....	78.
2.5.3 O Problema da Adaptação.....	80.
2.5.4 Alf Ross.....	84.
2.5.5 Michael Sandel	84.
2.5.6 Amartya Sen.....	89.

2.5.7. John Rawls.....	93.
2.5.8 Richard Layard.....	98.
2.6 A Importância das ideias	100.
3. O UTILITARISMO REVISITADO: JOHN STUART MILL	
3.1 A Personalidade: Genialidade e Dificuldades Práticas.....	102.
3.2 A Depressão.....	102.
3.3 A Releitura da Teoria de Jeremy Bentham	104.
3.4 Os Direitos Fundamentais.....	106.
3.5 A Qualidade dos Prazeres.....	109.
4. A FELICIDADE TESTADA: AS PESQUISAS	
4.1 O Batismo: Richard Easterlin	113.
4.2 Os Números no Ocidente.....	114.
4.3 Medidas da Felicidade Interna Bruta.....	117.
4.4 O Comunicado IPEA nº 158/2012: O Brasil e a Felicidade.....	119.
4.5 O Risco das Comparações.....	123.
5. A DETURPAÇÃO DA TEORIA DA FELICIDADE NO REINO DO BUTÃO	
5.1 O Discurso Corrompido	126.
5.2 O Reino do Botão e a Felicidade.....	127.
5.3 As Críticas.....	128.
5.4 Altos Custos	129.
5.5 O Autoritarismo da Felicidade.....	131.
5.6. Calibrando o Paternalismo.....	133.
6. A DECLARAÇÃO DE INDEPENDÊNCIA DOS ESTADOS UNIDOS E A FELICIDADE	
6.1 O Ambiente.....	140.
6.2 A Personalidade de Thomas Jefferson.....	141.
6.3 A Liderança de Thomas Jefferson	142.
6.4 A Felicidade Norte-Americana no Século XVIII.....	142.
6.5 A Influência de George Mason.....	145.
6.6 A Inspiração de John Locke.....	147.

6.7 A Declaração de Independência	147.
6.8 As Críticas de Jeremy Bentham.....	149.
6.9 Os Federalistas	151.
6.10 Bill of Rights.....	153.
6.11 As Constituições Estaduais.....	154.
6.12 O Legado	154.
7. A REVOLUÇÃO FRANCESA E A FELICIDADE	
7.1 O Ambiente.....	158.
7.2 A Aproximação com a Revolução Norte-Americana.....	159.
7.3 A Teologia do Direito Constitucional.....	160.
7.4 O Projeto Constitucional de Felicidade.....	161.
7.5 O Constitucionalismo da Felicidade na França Acabou?	166.
8. A INDEPENDÊNCIA DO BRASIL E A FELICIDADE	
8.1 O Ambiente: A Influência das Revoluções Norte-Americana e Francesa..	169.
8.2 A Doutrina Utilitarista Divulgada no Brasil-Colônia.....	173.
8.3 O Projeto Constitucional de Felicidade.....	174.
9. JURISDIÇÃO CONSTITUCIONAL NORTE AMERICANA: ORIGEM E DESENVOLVIMENTO	
9.1 Os Federalistas.....	180.
9.2 A Percepção do Judiciário Norte-Americano por Alexys de Tocqueville..	183.
9.3 Antecedentes do Caso <i>Marbury v. Madson</i>	185.
9.4 O Caso <i>Marbury v. Madson</i>	186.
9.5 Desenvolvimento do <i>Judicial Review</i>	188.
9.6 A Influência do <i>Judicial Review</i> na Jurisdição Constitucional Brasileira.....	189.
10. JURISDIÇÃO CONSTICIONAL NO MODELO EUROPEU-CONTINENTAL: ORIGEM E DESENVOLVIMENTO	
10.1 Premissas da Jurisdição Constitucional.....	191.

10.2 O Debate entre Carl Schmitt e Hans Kelsen.....	192.
10.3 A Influência do Modelo Europeu-Continental na Jurisdição Constitucional Brasileira.....	198.
11. A DOGMÁTICA DO DIREITO À FELICIDADE: CONTEXTO.	
11.1 O Constitucionalismo.....	199.
11.2 As Constituições.....	201.
11.3 Direitos Fundamentais.....	204.
11.4 Proteção das Minorias e a Felicidade Coletiva.....	210.
11.5 Estados Constitucionais.....	212.
11.6 O Positivismo e o Direito à Felicidade.....	215.
12.DIREITO AMPLO À FELICIDADE E SEUS DESDOBRAMENTOS	
12.1 Conceito e Características.....	222.
12.2 O Direito à Felicidade como Princípio.....	224.
12.3 O Direito à Busca da Felicidade (O Viés Liberal).....	225.
12.4 Direito Prestacional à Felicidade (O Viés Positivo).....	227.
12.4.1 Direito à Felicidade e Mínimo Existencial.....	231.
12.4.2 Direito à Felicidade e Bem-Estar Social.....	233.
12.5 Vedação aos Prazeres Perversos.....	236.
12.6 Felicidade como <i>Telos</i>	237.
12.7 Objeções e Respostas.....	237.
12.8 A Constituição Federal de 1988 e a Felicidade.....	240.
13 A JURISDIÇÃO CONSTITUCIONAL E O DIREITO À BUSCA DA FELICIDADE: A EXPERIÊNCIA NORTE-AMERICANA	
13.1 Apresentação.....	248.
13.2 O Cristianismo.....	248.
13.3 A Propriedade Privada.....	249.
13.4 A Exoneração da Tributação	249.
13.5 O Direito de Herança.....	249.
13.6 O Direito de Casar	250.
13.7 O Direito de Ser Deixado em Paz	251.

13.8 O Direito à Privacidade e à Vedação de Provas Obtidas por Meios Ilícitos.....	252.
13.9 O Direito de Ministar o Estudo de Línguas Estrangeiras.....	252.
13.10 Outros Casos.....	253.
13.11 Limites: Quando se é Feliz Fumando Ópio.....	253.
13.12 As Críticas.....	254.
14. A JURISDIÇÃO CONSTITUCIONAL E O DIREITO À BUSCA DA FELICIDADE: A EXPERIÊNCIA SUL-COREANA	
14.1 Apresentação.....	256.
14.2 O Direito de Casar.....	256.
14.3 O Direito à Reputação Ilibada.....	257.
14.4 Autonomia Privada.....	258.
14.5 Livre Iniciativa: A Venda de Bebidas.....	258.
14.6 Limites: Quando se é Feliz Sendo Adúltero.....	259.
14.7 As Críticas.....	260.
15. A JURISDIÇÃO CONSTITUCIONAL E O DIREITO À BUSCA DA FELICIDADE: A EXPERIÊNCIA BRASILEIRA	
15.1 Apresentação.....	264.
15.2 A PEC da Felicidade e o seu Componente Simbólico.....	265.
15.3 A Segurança Jurídica.....	268.
15.4 A Livre Iniciativa.....	268.
15.5 O Direito de Casar.....	269.
15.6 As Pesquisas com Células-Tronco Embrionárias.....	270.
15.7 Seria, a Invocação ao Direito à Busca da Felicidade, um Obter Dictum?.....	271.
16. A JURISDIÇÃO CONSTITUCIONAL E O DIREITO PRESTACIONAL À FELICIDADE: A EXPERIÊNCIA BRASILEIRA	
16.1 Teste: O Tratamento dos Soropositivos.....	273.

17. A JURISDIÇÃO CONSTITUCIONAL E O DIREITO À FELICIDADE QUANTO ÀS PREFERÊNCIAS LEGÍTIMAS: A EXPERIÊNCIA BRASILEIRA

17.1 A Qualidade dos Prazeres.....	278.
17.2 Teste 1: As Brigas de Galos.....	278.
17.2.1 Marco Teórico.....	278.
17.2.2 Fatos.....	279.
17.2.3 Prazeres Perversos.....	279.
17.2.4 Adaptação como Maximização da Crueldade.....	280.
17.2.5 Conexão entre a Vedação ao Estímulo a Prazeres Perversos e o Princípio da Dignidade da Pessoa Humana.....	281.
17.2.6 Necessidade da Coletividade Cultivar Prazeres Nobres.....	281.
17.2.7 Decidindo o Caso à Luz da Teoria da Felicidade.....	282.
17.3 Teste 2: A Farra do Boi.....	282.
17.3.1 Fatos.....	282.
17.3.2 Prazeres Perversos.....	284.
17.3.3 Conexão entre a Vedação ao Estímulo a Prazeres Perversos e o Princípio da Dignidade da Pessoa Humana.....	284.
17.4 Teste 3: A Chacina de Matupá.....	285.
17.4.1 Os Fatos.....	285.
17.4.2 A Importância da Democracia.....	287.
17.4.3 Prazeres Perversos.....	288.
17.4.4 Resolvendo o Caso à Luz da Teoria da Felicidade.....	288.
17.4.5 Custos Não-Computados.....	289.

18. DIREITO À FELICIDADE COMO LIBERDADE

18.1 Teste 1: O Plebiscito da Divisão do Pará.....	291.
18.1.1 A Felicidade.....	291.
18.1.2 O Sistema Constitucional da Felicidade.....	291.
18.1.3 A Importância da Participação Política para a Felicidade.....	292.
18.2 Teste 2: A Marcha da Maconha.....	294.
18.2.1 A Infelicidade do Silêncio Forçado.....	294.
18.2.2 Liberdade e Felicidade.....	294.
18.2.3 Luiz Fux e o Marco Teórico de Stuart Mill.....	295.
18.2.4 Luiz Fux e a Menção a Oliver Wendell Holmes.....	296.

18.2.5 A Felicidade como <i>Telos</i>	296.
19. A FELICIDADE COMO <i>TELOS</i> DA DECISÃO JUDICIAL	
19.1 A Ponderação em Robert Alexy.....	298.
19.2 O Princípio da Proporcionalidade e seus Desdobramentos.....	300.
19.3 Felicidade como <i>Telos</i>	302.
19.3.1 A Visão de Richard Posner.....	302.
19.3.2 A Visão de Ronald Dworkin.....	304.
19.3.3 A Visão de Robert Alexy.....	304.
19.3.4 A Visão de Stuart Mill.....	308.
19.4 A Teoria da Felicidade é Aplicável a Todos os Casos? A Moderação Judicial por meio do Apelo ao Legislador.....	308.
19.5 Teste 1: Uniões Homoafetivas.....	311.
19.5.1 Os Fatos.....	311.
19.5.2 O Direito à Busca da Felicidade Brasil Afora.....	311.
19.5.3 O Caso no STF.....	314.
19.5.4 Vedação a Prazeres Perversos, Iluminismo e Liberdade.....	314.
19.5.5 Projetos de Felicidade e o Princípio do Dano (de Stuart Mill)..	315.
19.5.6 Por que a Teoria da Felicidade não Considera a Infelicidade dos Oponentes ao Reconhecimento Jurídico das Uniões Homoafetivas.....	315.
19.5.7 Felicidade como <i>Telos</i> e Pareto-Eficiente.....	316.
19.5.8 Maiorias e Minorias.....	318.
19.5.9 Felicidade como Segurança.....	319.
19.5.10 O Direito à Busca da Felicidade.....	320.
19.6 Teste 2: As Cotas.....	321.
19.6.1 A Maximização da Felicidade.....	322.
19.7 Teste 3: Crimes de Bagatela.....	326.
20 OLHANDO ALÉM DO HORIZONTE: OS DANOS HEDÔNICOS	
20.1 Apresentação	332.
20.2 O Caso Marcos José e o Direito Prestacional à Felicidade	332.
20.3 A Nova Dimensão dos Danos Morais: Os Danos Hedônicos	335.
20.4 Danos Hedônicos e o seu Desenvolvimento nos Estados Unidos.....	337.
20.5 Danos Hedônicos na Jurisprudência Norte-Americana.....	338.

20.6 As críticas.....	340.
CONCLUSÃO	344.
BIBLIOGRAFIA.....	349
.	

INTRODUÇÃO

A edição de janeiro-fevereiro de 2012 da *Harvard Business Review* estampou em sua capa a matéria *The Value of Happiness* (O valor da felicidade). Era só mais uma a respeito do assunto dentre as tantas espalhadas pelas mais respeitadas publicações do mundo. Em junho de 2007, a Faculdade de Direito da Universidade de Chicago realizou uma conferência sobre as novas pesquisas acerca da felicidade e suas implicações nas leis e na ordem pública. A coletânea de contribuições recebidas na forma de artigos recebeu o nome de *Law and Happiness* (Direito e Felicidade).

A felicidade como elemento componente das metas da sociedade, no que diz respeito às decisões públicas, tem raízes remotas. A fonte de inspiração desse trabalho vem da observação de que a felicidade passa a compor os debates jurídicos internacionais, precisando, no Brasil, de uma investigação a respeito dos mais importantes fenômenos que giram em torno desse fato. O programa de doutoramento da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP) e os elementos informacionais decorrentes da disciplina ministrada pelo Doutor Marcelo Figueiredo, Tribunais Constitucionais e Direitos Fundamentais, constituem a base teórica, dogmática e jurisprudencial necessária a esta investigação.

Pretende-se investigar duas questões: uma geral e, se confirmada, uma específica. A questão geral se refere à existência de um direito amplo à felicidade. Visa identificar se há referências históricas de apelo a este direito e, havendo, qual o momento em que elas se estabeleceram e em quais bases foram construídas. Há um direito à felicidade? Mais do que um elemento moral e ético que conduziu civilizações, a felicidade seria um bem constitucionalmente protegido digno da atenção dos tribunais? Questões como essa aparecem como objetivo geral a ser investigado.

Nesse primeiro ponto, os questionamentos acerca do conceito de felicidade, por mais impressionante que possa parecer, não são importantes. Temos em mente o que é felicidade, nada obstante cada pessoa tenha a sua própria representação do que a faz feliz. Esses conceitos indeterminados não são estranhos ao direito constitucional. Moralidade, boa-fé, segurança nacional, dignidade, bem-estar e justiça são termos utilizados comumente pelas constituições, remetendo aos estudiosos reflexões a respeito de suas representações no mundo real. Ainda que tenhamos de investir algum tempo tentando estabelecer um conceito de felicidade, isso não a afasta do nosso campo de

ação e não impede que tenhamos nela uma visão conceitual consistente capaz de fornecer elementos informacionais suficientes no desenvolvimento desse trabalho.

Portanto, o objetivo geral é investigar se há suporte fático suficiente a estruturar, no ordenamento jurídico, um direito à felicidade, tal qual se enxerga com o direito à liberdade ou o direito à igualdade, por exemplo. A partir do momento em que constatamos que, de fato, essa aspiração ganhou fundamento de validade nos ordenamentos jurídicos, passamos a fazer novas investigações. A primeira delas é no âmbito da jurisdição constitucional, fiados nos ensinamentos da disciplina de Marcelo Figueiredo. Como a jurisdição constitucional tem reagido quanto à proteção da felicidade? Em quais momentos? Quais direitos se associam a este bem? Como é possível, por meio dos tribunais, ampliar a felicidade coletiva?

Vieram da filosofia as acepções quanto à felicidade e a tentativa de identificar suas características mais marcantes para que, então, um conceito ficasse registrado. A razão de ser da investigação filosófica foi a necessidade de abordar a questão de modo interdisciplinar, honrando a tradição da PUC/SP de conciliar Direito a outras áreas do saber. Fizemos a opção pela filosofia, em parte marcado pelas lições do Professor Doutor Tércio Sampaio Ferraz Júnior, na sua disciplina voltada a *Sistemas Jurídicos*. Boa parte dos ensinamentos filosóficos consistiram em procurar obter sabedoria e, muitas vezes, a busca pela sabedoria consistia na própria busca da felicidade. A filosofia se mostrou rica quanto a esses conhecimentos e provou que todas as premissas sobre as quais ela assentou essa teoria são atuais.

Na parte filosófica, tivemos de percorrer os pensadores clássicos e o fizemos com certo desagrado. Para que pudéssemos tratar de todas as acepções filosóficas acerca da felicidade, teríamos - sem exagero -, de estudar todos os filósofos. Como dissemos, a busca pela sabedoria, ou pela verdade, se confundia com a busca pela felicidade do homem, fazendo com que a doutrina filosófica, na maior parte das vezes, fosse, também, a doutrina da felicidade.

Diante da necessidade de delimitar o âmbito de filósofos estudados, fizemos uma opção. Apreciaríamos aqueles que elaboraram doutrinas diretamente ligadas à felicidade, a exemplo de Epicuro, Sêneca, Cícero, Schopenhauer e das escolas hedonistas e estóicas. Outro critério escolhido foi se voltar para aqueles que, apesar de não terem se dedicado exclusivamente à felicidade, a utilizaram com frequência em seus ensinamentos, a exemplo de Sócrates, Platão e Aristóteles. O critério seguinte foi compreender o pensamento dos discípulos dos filósofos clássicos e identificar se as

primeiras reflexões sobre a felicidade ganharam cor nas doutrinas seguintes. Aqui, aparecem Thomas Hobbes e Friedrich Nietzsche, pela anunciada intenção de se afastarem das ideias platônicas sobre a felicidade. Também trabalhamos Immanuel Kant, pela marca que sua doutrina trouxe de rompimento com as ideias postas até então. Kant trabalha uma acepção inovadora de felicidade, daí termos nos dedicado a expor e compreender suas lições. Por fim, temos Madame du Châtelet, a única mulher contemplada, que enriqueceu o trabalho com a visão feminina de felicidade, uma perspectiva, como veremos, totalmente influenciada pelas suas desventuras no amor, em especial, na sua relação mal resolvida com Voltaire. Não nos esquecemos de tratar das filosofias alemã e escocesa geradas com o iluminismo.

Portanto, admitimos a impossibilidade de percorrer todos os filósofos. Além disso, o desagrado por ter tido de excluir alguns deles que, reconhecidamente, contribuíram para o estudo da felicidade, a exemplo de Santo Agostinho, que não ganhou tratamento condizente com o seu legado. Há uma certa arbitrariedade nesses cortes. Todavia, a razão para isso está na opção de não penetrar as doutrinas acerca da felicidade que abordassem acepções religiosas.

Além de excluirmos as doutrinas religiosas das nossas pesquisas, tivemos de fazer o mesmo no campo da psicologia. Da mesma forma, com desagrado. Nesse campo contamos com as importantíssimas contribuições de Daniel Kahneman, Prêmio Nobel. Todos os seus ensinamentos contribuiriam muito para o desenvolvimento crítico da teoria d felicidade, mas por razões de estruturação do conteúdo, tivemos de optar por não realizar incursões teóricas nos campos psicológicos, limitando-nos a compreender as conclusões das pesquisas sobre a felicidade dos povos trazidas no trabalho. Martin Seligman, outra fonte especial de conhecimento sobre a felicidade na esfera psicológica, nos serviu de base, por trazer várias pesquisas e por se debruçar sobre elas. Portanto, mesmo reconhecendo o valor dos estudos de Kahneman, tivemos de deixá-lo de fora em razão de opção conteundística.

A segunda parte do trabalho, composta pelos capítulos dois e três, trata do movimento utilitarista, segundo o qual a razão de ser das decisões públicas é a maximização da felicidade do maior número de pessoas com a conseqüente redução das dores. Esses capítulos investigam a origem, desenvolvimento e adaptação do movimento utilitarista, apontando o refinamento que essa doutrina passou ao longo do tempo, saindo de uma visão ortodoxa proposta por Jeremy Bentham (capítulo dois) até chegar a Stuart Mill (capítulo três), que introduziu elementos à doutrina, aproximando-a

do que hoje convencionou-se chamar de teoria dos direitos fundamentais. Em Mill encontramos também a diferenciação quanto à qualidade dos prazeres. Após conhecermos as premissas do movimento utilitarista, podemos perceber que muitas vezes a jurisdição constitucional brasileira exercida pela Suprema Corte se vale de ideias utilitárias, conferindo a elas o nome de proporcionalidade-razoabilidade. Nesses dois capítulos discorreremos sobre Jeremy Bentham. Na sequência, trazemos as críticas que a literatura especializada faz às suas ideias. Quando tratamos dessas críticas, quem aparece é John Stuart Mill, um aliado de primeira hora que, posteriormente, se propõe a revisitar a doutrina benthamista e o faz com perfeição. Também trazemos as críticas de filósofos contemporâneos, a exemplo de Michael Sandel, Amartya Sen e John Rawls. Para não ficarmos somente na crítica, trouxemos as lições do economista Richard Layard, um entusiasta do utilitarismo.

Os capítulos referentes ao utilitarismo são atuais para o tema da jurisdição constitucional. Há a presença das ideias utilitaristas em várias decisões da Suprema Corte, a exemplo da jurisprudência dos crimes de bagatela e, também, do célebre julgamento da constitucionalidade das políticas de cotas. Há o desenvolvimento de ideias utilitaristas, ainda, no julgamento das uniões homoafetivas e na constitucionalidade da Marcha da Maconha. Vimos que a jurisdição constitucional realiza distinções entre os prazeres e o faz com base na Constituição Federal. Essa ideia tem fundamento teórico em John Stuart Mill que, mesmo criticado, persistiu na elaboração de distinções entre os chamados prazeres nobres e os prazeres perversos. Como já tínhamos apreciado as doutrinas filosóficas da felicidade, notamos que essa distinção aparece nos clássicos, a exemplo de Aristóteles. No trabalho, essas distinções quanto à qualidade dos prazeres aparecem no capítulo dezessete – A Jurisdição Constitucional e o Direito à Felicidade quanto às Preferências Legítimas -, no qual trabalhamos três casos: “Briga de Galos”, “Farra do Boi” e “Chacina de Matupá”. Estudar o utilitarismo de Stuart Mill possibilitou abrir uma porta para o constitucionalismo contemporâneo se aliar ao utilitarismo, a partir do momento em que se compreende a existência dos direitos fundamentais a serem resguardados pela jurisdição constitucional. Contrapondo a falsa premissa de que no utilitarismo, para a maximização da felicidade, valeria tudo, percebemos que Mill aproxima-a do respeito aos direitos fundamentais, possibilitando trabalhar essa doutrina como *telos* da decisão judicial diante de colisões ocorridas no âmbito dos direitos fundamentais.

O estudo, análise e compreensão do utilitarismo, trouxe elementos importantes ao trabalho e aproximou a teoria da felicidade do constitucionalismo e da jurisdição constitucional contemporâneas. Não seria exagero afirmar que é no utilitarismo que encontramos o fundamento de validade da utilização, pela jurisdição constitucional, da felicidade como *ethos* hermenêutico.

O capítulo quatro trata dos resultados empíricos decorrentes de pesquisas sobre a felicidade que podem auxiliar o exercício da jurisdição constitucional pelo fato de fornecerem, ao julgador, informações sobre o impacto da decisão na felicidade coletiva, que podem ser considerados, caso o juiz entenda por bem, para a formação da sua convicção, realizar reflexões consequencialistas.

Nessa parte do trabalho, depois de apresentarmos a doutrina clássica de Richard Easterlin, nos guiamos pelas pesquisas de Carol Graham, que nos fornece substanciosos resultados sobre a felicidade dos povos mundo afora. Graham constitui o ponto mais importante, pois sua contribuição ao estudo da felicidade, por meio das pesquisas, propiciou que comparássemos suas conclusões com o exercício atual da jurisdição constitucional no Brasil. Trabalharemos os números da felicidade no ocidente, analisando, também, pesquisas feitas em nosso país. Algumas conclusões surgem. Uma delas é que a comparação é um fator desestabilizante para a felicidade. Outra é que o desemprego é destrutivo sob múltiplos aspectos, não somente pela ausência da renda.

Assim, com o acesso às pesquisas sobre a felicidade, podemos trazer seus resultados para o âmbito do direito constitucional e identificar como a jurisdição tem tratado das questões reputadas impactantes à felicidade coletiva.

O capítulo cinco – *A Deturpação do Discurso da Felicidade no Reino do Butão* –, traz um alerta importante. Ele trata do risco de utilização paternalista da teoria da felicidade como instrumento de inibição de direitos e de erosão da autonomia da vontade. Nada obstante reconhecemos que a felicidade é uma bandeira universal imersa no rol dos direitos fundamentais, cujo resguardo é dever do constitucionalismo, não acreditamos que seja dever do Estado criar a sua própria pauta da felicidade baseada nos padrões morais das autoridades. Isso seria um voluntarismo incompatível com as premissas aqui defendidas.

Para ilustrar, trabalhamos o caso do Reino do Butão, o pequeno país da cordilheira do Himalaia que alçou a felicidade como meta constitucional, chegando a criar o índice Felicidade Nacional Bruta, em substituição ao Produto Interno Bruto. Com uma constituição repleta de menções à felicidade, o Butão alçou a felicidade à

finalidade primeira do Estado. Todavia, para alcançar esse objetivo, maculou direitos fundamentais, oprimiu minorias, negou direitos, limitou a liberdade de expressão, afastou a diversidade religiosa e o direito de ir e vir e pôs fim à autonomia da vontade. Do ponto de vista econômico e social, o país experimentou um *boom* positivo, com crescimento em todos os indicadores sociais e um distanciamento quanto ao Nepal, país alvo da sua indiferença. Todavia, no que diz respeito aos direitos fundamentais, o que se viu foi uma sistemática ação para minimizá-los.

O capítulo cinco é importante, portanto, para situar a diferença entre “considerar” os indicadores de felicidade como elementos norteadores das decisões públicas e “impor” ideias pré-concebidas de felicidade por meio de decisões públicas.

Os capítulos seis, sete e oito, tratam, respectivamente, da Independência dos Estados Unidos, da Revolução Francesa e da Independência do Brasil, abordando as conexões desses movimentos com a felicidade. É a parte fortemente histórica da tese, já que o título fala de “História, Teoria, Positivção e Jurisdição”. Os documentos consultados por nós, a exemplo da própria Declaração de Independência dos Estados Unidos, da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão na França e várias manifestações de Dom Pedro no Brasil, deixam claro: a felicidade era o grande projeto constitucional. Os ideais lançados em muitos documentos do período apontam a felicidade como finalidade derradeira do projeto de vida coletiva guiada por uma Constituição. Compreendemos que foi nos braços da poesia iluminista, dotada de forte vigor filosófico, que a felicidade surgiu com toda a sua força e, naturalmente, com todas as suas indefinições conceituais. Mesmo assim, é importante que saibamos que esse foi o marco do constitucionalismo do século XVIII, que chegou a fixar que a felicidade era a finalidade do Estado.

A partir dessa constatação, fica a pergunta: se o constitucionalismo visava a felicidade, em que momento esse divórcio se deu? Ou melhor: será mesmo que esse divórcio ocorreu?

Os capítulos nove e dez apresentam, ainda numa perspectiva histórica, os dois modelos tradicionais de jurisdição constitucional: o norte-americano e o europeu continental. Eles abrem uma nova porta do trabalho. Até o momento tivemos de desenvolver as ideias em torno da felicidade e suas conexões com o constitucionalismo. Só a partir desse capítulo entendemos que a felicidade estaria com todas as suas nuances expostas, possibilitando que passássemos para o constitucionalismo, sua dogmática e, então, para a jurisdição constitucional. Foi o que fizemos.

O capítulo onze – A Dogmática do Direito à Felicidade: Contexto -, apresenta o constitucionalismo contemporâneo e suas principais marcas, passando para as acepções sobre as constituições. Em seguida, ingressa no importante universo dos direitos fundamentais, abordando, em tópico específico, a necessidade de proteção das minorias e a relação dessa proteção com a felicidade coletiva. Também trata da visão contemporânea de Estados Constitucionais. Ao final, discorre sobre a importante relação entre o positivismo e o direito à felicidade.

No capítulo doze – *Direito Amplo à Felicidade e seus Desdobramentos* -, temos a apresentação de um conceito de direito amplo à felicidade, que se desdobraria em algumas espécies. São elas: (i) direito à busca da felicidade (perspectiva liberal); (ii) direito prestacional à felicidade (perspectiva positiva); (iii) vedação a prazeres perversos (conexão com o princípio da dignidade da pessoa humana); e (iv) felicidade como *telos* da decisão judicial. O capítulo apresenta conceito e características do direito à felicidade, além de trazer objeções e respostas necessárias à continuidade do debate. Esclarece, ainda, que direito à felicidade não é o mesmo que “mínimo existencial”, nem que “Estado do bem-estar social”. Ao final, percorre a Constituição Federal de 1988 relacionando-a com a proteção ao direito à felicidade.

Os capítulos treze, quatorze e quinze fazem testes ao conceito de direito à busca da felicidade, que seria a necessária abstenção do Estado e dos particulares quanto aos planos individuais racionais de execução de pacotes voltados à satisfação de preferências ou desejos legítimos. Lançadas as bases conceituais desse tipo de direito à felicidade, passa-se a investigar qual o tratamento jurisprudencial tem lhe sido conferido em três países: Estados Unidos, Coréia do Sul e Brasil. É uma vertente fundamental para o trabalho que se distancia das esferas estudadas até aqui.

Dizer que a felicidade é o objetivo do constitucionalismo e que, por tal razão, a jurisdição constitucional deve considerá-la, é uma coisa. Outra coisa é tentar identificar o que viria a ser o direito à busca da felicidade e qual o reconhecimento que a jurisdição constitucional lhe tem dado. Essa última visão constitui o objetivo do capítulo. Passamos a investigar os desdobramentos desse direito quando confrontado por meio da jurisdição constitucional nos Estados Unidos. Pelo fato de a Constituição da Coréia também trazer o direito à busca da felicidade e de isso ter inspirado a crítica especializada desse país, conheceremos os julgamentos cuja invocação a esse direito despertou intensa crítica na doutrina, a exemplo dos casos sobre adultério, suspensão do indiciamento criminal de promotor, limitações de instalações desportivas e o caso da

venda de *Soju*. Ao final, passamos ao Brasil, discorrendo sobre os casos nos quais a jurisdição constitucional exercida pela Suprema Corte fez menção ao direito à busca da felicidade. A conclusão, no caso brasileiro, é que até agora o que temos, em verdade, é o reconhecimento do direito à busca da felicidade como algo além de um mero *obiter dictum*, incorporando-se, ao lado de outros fundamentos, à *ratio decidendi* de julgamentos do Tribunal. O importante desse capítulo é a identificação constitucional do direito à busca da felicidade e o tratamento que a jurisdição constitucional lhe deu. A exemplo do que o século passado fez com a dignidade da pessoa humana, a busca da felicidade começa a se espalhar por várias constituições mundo afora e, conseqüentemente, passa a ser alvo de consideração da jurisdição constitucional. Daí a necessidade dos estudiosos se debruçarem sobre todas as premissas que cercam esse direito, numa tentativa de identificar exatamente de qual roupagem ele se reveste. Acreditamos que o que a dignidade da pessoa humana representou para as discussões constitucionais no século XX, a felicidade representará no século XXI. Além do direito a uma existência digna, a humanidade tem o direito de ter uma existência feliz.

O capítulo dezesseis – *A Jurisdição Constitucional e o Direito Prestacional à Felicidade: A Experiência Brasileira* -, apresenta um teste ao conceito de direito à felicidade na sua matriz positiva, ou seja, a necessidade de o Estado atuar de modo a ajudar as pessoas a realizarem seus projetos racionais de realização de preferências ou desejos legítimos. Não basta a ausência de interferências estatais. O Estado precisa criar instrumentos (políticas públicas) que contribuam para as aspirações de felicidade das pessoas, municiado por elementos informacionais a respeito do que é importante para a comunidade e para o indivíduo. O teste foca em um tipo de intervenção estatal: o direito à saúde. Trabalharemos o caso dos tratamentos aos soropositivos.

O capítulo dezessete – *Jurisdição Constitucional e o Direito à Felicidade Quanto às Preferências Legítimas* -, realiza testes quanto o conceito de vedação a prazeres perversos. Guiado pelo princípio da dignidade da pessoa humana e pela matriz teórica de Stuart Mill (que tem inspiração aristotélica), o capítulo aborda dois julgamentos realizados pelo Supremo Tribunal Federal, aos quais, a Corte traçou distinções entre tipos de prazeres. Falaremos dos casos: “Briga de Galos”, “Farra do Boi” e “Chacina de Matupá”.

O capítulo dezoito fala do *Direito à Felicidade como Liberdade*. Ele também se guia pela matriz teórica de Stuart Mill e trata de seus conceitos submetendo-os aos

testes em dois julgamentos realizados pelo Supremo Tribunal Federal: o plebiscito da divisão do Estado do Pará e a Marcha da Maconha.

O capítulo dezenove traz como pergunta inicial: diante de uma aparente colisão de direitos fundamentais, pode, o julgador, estabelecer como *telos* da decisão a ser proferida, a maximização da felicidade coletiva? Se sim, seria esse um critério confiável? Haveria racionalidade nele? Em que ele se distinguiria da ideia de proporcionalidade ou razoabilidade? A partir desses questionamentos começamos a compreender o fenômeno da colisão de bens e o fazemos seguindo o marco teórico de Robert Alexy. Ao ingressarmos na jurisprudência do STF, percebemos que a proporcionalidade tem sido utilizada afastada de critérios, fazendo com que Eros Grau teça críticas à maneira pela qual o Tribunal tem se valido para usar a fórmula de sopesamento. Em seguida, passamos a explicar de que forma a felicidade pode ser utilizada como *telos* para alcançar a melhor resposta diante dessa colisão. Para ilustrarmos os ensinamentos teóricos, optamos por testar as premissas apresentadas no julgamento da constitucionalidade das políticas de cotas para ingresso nas instituições públicas de ensino superior. Também abordaremos os argumentos utilitaristas empregados na jurisdição constitucional com a construção da jurisprudência dos crimes de bagatela. Faremos o mesmo com a Marcha da Maconha e com o caso relativo às uniões homoafetivas. Perceberemos que o que se convencionou chamar de ponderação pelo critério de proporcionalidade e razoabilidade, na verdade não passa da utilização de raciocínios utilitaristas.

O último capítulo, vinte, aborda tema que não é de exclusiva utilização da jurisdição constitucional. Ele fala dos critérios para mensuração da indenização em razão de danos e, nesse particular, introduz o conceito de *danos hedônicos*. Há uma razão para esse assunto ter aparecido num trabalho voltado para o direito constitucional. É que o teste de suas premissas teóricas foi feito num caso apreciado pelo Supremo Tribunal Federal que, apesar de não ter atuado no exercício da competência privativa de jurisdição constitucional abstrata, nem mesmo no exercício da jurisdição constitucional concreta, o fez como instância recursal. Ainda assim, o teste pôde ser feito pelo fato de a Corte ter apreciado o caso utilizando fundamentos constitucionais. O Ministro Celso de Mello, ao votar, invocou o direito à busca da felicidade. Portanto, como estamos tratando de um caso apreciado pela Suprema Corte, com fundamentos constitucionais e invocação ao direito à busca da felicidade, entendemos ser adequado para introduzir a discussão quanto aos *danos hedônicos*.

É importante destacar que não apresentamos um capítulo tão denso, quanto a esse assunto, como fizemos nos demais. Tanto pelo fato da escassez de literatura nacional a respeito, como pela presença tímida do tema na jurisdição constitucional estrangeira, não tivemos combustível para abordar o assunto com extensão. Todavia, não podemos dizer que não o fizemos com profundidade. A investigação se concentrou nos referenciais jurisprudenciais e teóricos norte-americanos. E, ao arrastar a ideia para o Brasil, tentamos formular indagações quanto ao ordenamento e jurisprudência nacionais. O caso Marcos José foi escolhido por fornecer fatos importantes no que diz respeito à omissão do Estado e a consequente responsabilização dos agentes públicos. A pergunta foi: agentes públicos podem ser responsabilizados por trazerem, pela sua omissão, infelicidade às pessoas? A resposta foi afirmativa. É sobre isso que tratamos na parte final do trabalho. Falaremos sobre danos hedônicos, uma nova hipótese de dano geradora de reparações pecuniárias.

Nesses capítulos apresentamos a tese de doutoramento construída sob a orientação do Doutor Marcelo Figueiredo no programa de pós-graduação *strictu sensu* da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Pretendemos responder aos questionamentos gerais e específicos lançados no nosso projeto de pesquisa. Para isso, nos valem de vários marcos teóricos, cada um na sua área. A intenção é finalizar um trabalho acerca do constitucionalismo contemporâneo e suas conexões com a felicidade, pretendendo, com isso, oferecer à comunidade proposição com viés científico que se consolide a cada novo teste a que for submetida.

1.0 A FILOSOFIA E A FELICIDADE

1.1 Como os Filósofos se Envolveram com a Felicidade

A filosofia fornece importantes marcos teóricos para o estudo da felicidade, razão pela qual dificilmente se elaboraria um bom trabalho sem que ela fosse consultada. São milênios de debates dedicados à felicidade. Não seria inteligente abrir mão dessa fonte informativa e, de certo modo, soaria presunçoso supor que a filosofia nada teria a oferecer para uma discussão desse relevo.

Tentaremos conhecer as manifestações de vários filósofos e escolas filosóficas sobre o que seria a felicidade. Nada obstante tenhamos um bom número de estudiosos em análise, não podemos dizer que se trata de um rol exaustivo. A filosofia muitas vezes se confunde com a própria busca pela felicidade, razão pela qual teríamos de estudar todos os filósofos para que esgotássemos o assunto nessa perspectiva.

Entendemos por bem nos dedicarmos aos filósofos clássicos. Não podemos falar de felicidade sem conhecer Epicuro, Aristóteles, Platão ou Sócrates. Escolhemos aqueles cujas obras tenham se voltado em maior intensidade para os debates em torno da felicidade. Fizemos isso tendo a consciência de que outros nomes de peso ficarão de fora, uma vez que a busca pela felicidade muitas vezes equivale à própria busca da sabedoria e, assim, todas as obras filosóficas contêm ensinamentos úteis à teoria da felicidade. Segundo André Comte-Sponville, “expor as doutrinas filosóficas sobre a felicidade parece constituir um ato de salubridade pública”¹.

No debate sobre a felicidade surge a indagação quanto à possibilidade de estabelecer uma medida para definir quando se é muito, ou pouco, feliz ou, até mesmo, quando a felicidade estaria num nível desejado. Platão e Epicuro caminharam nessa trilha. No século XIX foi a vez de Jeremy Bentham abraçar essa tentativa.

Em português, “felicidade”. Em inglês, *happiness*. Em grego, *eudamonia*. Aristipo usou da palavra ‘fim’. Para Aquino, *beatitudo*. Em Thomas Hobbes, *felicity*. Santo Agostinho chamava de *felicitas*. Se associarmos felicidade ao bem-estar, como os economistas contemporâneos e as Constituições brasileiras fizeram, podemos compreendê-la como os melhores momentos da vida humana. Platão assim o fez em *A República* e também no seu *O Banquete*. Aristóteles o faz quando cuida da chamada

¹ BOSCH, Philippe van den. A filosofia e a felicidade. Tradução Maria Ermanita Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 13.

vita contemplativa. Para Aristóteles, a vida filosófica é a mais feliz e o homem sábio não persegue o que é agradável, mas, sim, a ausência de dor².

Sêneca alertou: “Nunca serás feliz enquanto te atormentares porque outro é mais feliz”. Como veremos, essa afirmação tem sido comprovada por meio de pesquisas mostrando que a comparação com a felicidade alheia traz infelicidade.

Boécio, sentado em uma cela à espera da morte, escreveu *Consolação Filosófica*, em que a personagem “Rainha Filosofia” o ajuda a passar o tempo. Ironizando o sofrimento de Boécio, ela pergunta: “Você realmente se apega a esse tipo de felicidade que está destinada a terminar?”³.

Erasmus escreveu, em *Elogio da Loucura*, que “a felicidade consiste em estar disposto a ser o que você é”⁴.

René Descartes diferencia o bem supremo - uma condição da vontade do ser humano - da felicidade que surge quando o alcançamos. Para ele, “a felicidade não é o bem supremo, mas o pressupõe, sendo o contentamento ou satisfação da mente que resulta do possuí-lo”⁵.

Pascal, no século XVII, confessa ter aprendido com Santo Agostinho que alcançar a felicidade a partir das coisas exteriores corresponde a viver dominado pelo medo de ver essa felicidade ser destruída por fatores afastados do nosso domínio⁶.

Freud dizia que as pessoas “lutam pela felicidade; querem tornar-se felizes e assim permanecer”⁷.

Segundo Goethe “a personalidade é a felicidade suprema”⁸.

² Ética a Nicomano, X, 7-9. Também VII, 12, 1152b 15-16.

³ De consolatione philosophiae (A Consolação filosófica).

⁴ O Elogio da Loucura foi escrito em 1509 por Erasmo de Roterdã e publicado em 1511. É considerado um dos mais influentes livros da civilização ocidental e um dos catalisadores da Reforma Protestante. A citação pode ser encontrada na página 14 da versão em português disponibilizada em: <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/elogio.pdf>.

⁵ DESCARTES, René. The Philosophical Writings of Descartes, 261. Volume: 2. Translated by: John Cottingham, University of Reading.

⁶ A citação é do filósofo André Comte-Sponville, na sua “A mais bela história da felicidade: a recuperação da existência humana diante da desordem do mundo”. André Comte-Sponville, Jean Delumeau, Arlette Farge. Tradução de Edgard de Assis Carvalho, Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Difel, 2010. Tradução de: La plus belle histoire du bonheur, p. 11.

⁷ FREUD, Sigmund (2005) Civilization and its Discontents (Unbehagen in der Kultur, 1930). Ed. James Strachey. New York, Norton, p. 25.

⁸ GOETHE, Divã ocidental-oriental, VIII, 7 (Livro de Suleika). Goethe amou sua irmã mais nova, Cornélia, em segredo. Em sua autobiografia, registrou: “[Ela me garantiu] que eu era o único que realmente a amava, entendia e estimava. [...] Estamos infinitamente infelizes, e tanto mais porque, neste caso específico, os confidentes não poderiam se transformar em amantes”. SHAFFER, Andrew. Os grandes filósofos que fracassaram no amor. Tradução: Marcelo Barbão. São Paulo: Leya, 2012, p. 88.

Madame du Châtelet falava que não vale a pena tolerar a vida se a ausência de dor for o único objetivo. “É, portanto, preciso empenhar-se em ser feliz” – disse⁹.

Para Hegel, “a felicidade é a representação confusa da satisfação de todos os impulsos, os quais, porém, são inteira ou parcialmente sacrificados e (preteridos uns aos outros)”. Ele afirma que “sua limitação mútua, por um lado, é uma mistura de determinação qualitativa e quantitativa; por outro lado, já que a inclinação é uma base subjetiva e imediata para a determinação, são...o sentimento subjetivo e o bom prazer que devem (ser decisivos)”¹⁰.

Montaigne viu “cem agricultores mais sábios e mais felizes que reitores de universidades”¹¹, todavia, defendia uma falta de emoção a ponto de se deparar com a morte e não se assustar. Essa visão fez Madame du Châtelet – que amava Voltaire –, afirmar que se opunha “vigorosamente a Montaigne”, pois seria irreflexão envenenar com essa ideia triste e humilhante “uma parte do pouco tempo que temos para viver, a fim de tolerar com maior paciência um momento que as dores corporais tornam sempre muito amargo, malgrado nossa filosofia”¹². Voltaire, por sua vez, afirmou que “a felicidade é apenas um sonho, e a dor é real”¹³.

Bertrand Russel viu na paternidade alegria maior do que qualquer outra¹⁴. Ele disse haver dois tipos de felicidade: a simples e a refinada: Russel afirma: “Talvez a maneira mais simples de descrever a diferença entre os dois tipos de felicidade seja dizer que um tipo é aberto a qualquer ser humano, e o outro só para os que sabem ler e escrever”. Ele prossegue: “o segredo da felicidade é este: deixem seus interesses serem

⁹ DU CHÂTELET, Gabrielle Emilie Tonnerliet de Breteuil, Marquêsa. Discurso sobre a felicidade. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 14.

¹⁰ HEGEL, G. W. F. (1990) *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Outline* (1817). Trad. Steven A. Taubenek. New York, Continuum, § 396. Quanto ao casamento, em conversa que manteve com sua irmã, Hegel afirmou que não tinha por objetivo a felicidade, mas “estar contente”. Schopenhauer se referia a ele como o “último monumento da estupidez alemã”. SHAFFER, Andrew. *Os grandes filósofos que fracassaram no amor*. Tradução: Marcelo Barbão. São Paulo: Leya, 2012, p. 95.

¹¹ MONTAIGNE, Michel de. *The Complete Essays* (Penguin Classics) [Paperback]. M. A. Screech (Editor, Translator, Introduction), p. 365.

¹² DU CHÂTELET, Gabrielle Emilie Tonnerliet de Breteuil, Marquêsa. Discurso sobre a felicidade. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 19.

¹³ Letter to M. le marquis de Florian, Verney (16 March 1774), from *Oeuvres Complètes de Voltaire: Correspondance* [Garnier frères, Paris, 1882, ed. Georges Bengesco], vol. XVI, letter # 9067 (p. 583).

¹⁴ RUSSEL, Bertrand. *The conquest of happiness* (Nova York: Liveright, 1930), p. 153. Bertrand Russel foi filósofo, lógico, matemático, reformista social e historiador. Ganhou o Prêmio Nobel de Literatura em 1950. Casou-se quatro vezes, chegando a dizer: “talvez o divórcio cause menos infelicidade que qualquer outro arranjo, mas não sou capaz de ser dogmático quando se trata de casamento”. Morreu aos 98 anos. SHAFFER, Andrew. *Os grandes filósofos que fracassaram no amor*. Tradução: Marcelo Barbão. São Paulo: Leya, 2012, p. 147.

os mais amplos possíveis, e deixe suas reações às coisas e pessoas que lhe interessam serem ao máximo possível amistosas e não hostis”.

Ludwig Wittgenstein, “à beira da morte, sozinho em um sótão de Ithaca, Nova York, falou para a proprietária: ‘Diga a eles que está sendo maravilhoso!’”¹⁵.

Alexander Pope registrou a refletir poeticamente sobre a felicidade:

Oh, felicidade! Fim e meio que nos consome!
Bem, Prazer, Alívio, Alegria. Seja lá qual for teu nome:
Aquele algo mais que causa eternas nostalgias,
Pelo qual se suporta a vida ou se ousa chegar ao fim dos dias,
Tão próxima, mas que não se deixa domar,
Incóspua ou vista em dobro pelo tolo e por quem não se deixa enganar¹⁶

Eis uma mostra de como a felicidade compõe a biografia de filósofos que integraram o rol dos interessados em desvendar os enigmas dessa bandeira universal que percorreu milênios sem sucumbir. A partir de agora vamos conhecer algumas das mais importantes doutrinas filosóficas da felicidade. Começaremos com Sócrates.

1.2 Sócrates: Vida Feliz é a Vida Virtuosa

No século V antes de Cristo a Grécia passou por uma revolução do pensamento filosófico liderada por Sócrates¹⁷. Daí, a maior parte das filosofias gregas passou a ser considerada como da felicidade e dos eudemonismos (*eudamonia* = felicidade).

¹⁵ A citação é de Martin Seligman, no seu “Felicidade autêntica: usando a nova psicologia positiva para a realização permanente”. Tradução Neuza Capelo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009. p. 26.

¹⁶ Alexander Pope (An Essay on Man. In The Poems of Alexander Pope, John Butt (org) (Yale University Press, 1963), Epistle IV, 536.

¹⁷ Sócrates nasceu em Atenas em 469 a.C., filho de um escultor e de uma dona de casa. Tinha nariz curto e achatado, olhos esbugalhados, sobrancelhas grossas, boca grande e carnuda, era barbudo, calvo e de corpo atarracado. Ele vagava pelas ruas de Atenas conversando com estranhos sobre filosofia. Permaneceu solteiro até os 60 anos de idade. Para Xenofonte, Sócrates era insensível e insignificante. Para Hegel, tratava-se de figura central no fluxo da história do mundo. Nietzsche, ao escrever A Gaia ciência, diz tratar-se de um monstro zombeteiro. Em 399 a.C., foi julgado por corromper a juventude de Atenas com a filosofia. Sócrates rejeitou a proposta de pedir misericórdia e prometeu que continuaria a praticar sua filosofia mesmo que declarado inocente. O júri o condenou à morte. Ele bebeu cicuta e morreu. Cf. COHEN, Martin. Casos filosóficos. Tradução de Francisco Innocêncio. Ilustrações de Raúl Gonzáles. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012, p. 26. SHAFFER, Andrew. Os grandes filósofos que fracassaram no amor. Tradução: Marcelo Barbão. São Paulo: Leya, 2012, p. 13. Nietzsche, Friedrich Wilhelm. A gaia ciência; tradução Paulo César de Souza. — 1a ed. — São Paulo : Companhia das Letras, 2012.

Sócrates fez com que a felicidade passasse a ser tratada filosoficamente como um bem soberano, além de delimitar seu escopo: determinar o significado de vida boa. A vida boa é a vida mais feliz e mais virtuosa.

O personagem platônico *Philebus* representou a posição hedonista de *Eudoxus*. *Protarchus* é trazido por Sócrates para rejeitar essa postura dizendo: “a busca pelo prazer colore o prazer em si, e o prazer de filosofar não equivale, qualitativamente, ao prazer da comida e do sexo”¹⁸. Tanto da leitura de Cícero – como veremos adiante –, como a de Sócrates, percebe-se a distinção entre prazeres virtuosos e os prazeres vulgares. Na passagem acima, realça-se o prazer decorrente da prática de filosofar e coloca-se num segundo patamar o prazer da comida e do sexo. Essa diferenciação é importante, porque abre espaço para o que mais adiante a filosofia chamará de prazeres perversos, que seria uma deturpação dos prazeres vulgares.

Sócrates introduz a reflexão como elemento integrador da felicidade. Em *Apologia*, ele discursa perante o júri ateniense que o condenou pela acusação de que ele havia desrespeitado as leis da cidade e os deuses tradicionais e corrompido a juventude ateniense. Defendendo a liberdade de pensamento e o caráter crítico da filosofia, Sócrates afirma: “a vida sem reflexão não vale a pena ser vivida”¹⁹. Qualquer definição de felicidade que excluísse a reflexão seria inadequada. Todavia, nos seus *Diálogos*, Sócrates deixa claro que inseri-la no conceito de felicidade não é tarefa simples.

Sócrates girou seu raciocínio para a virtude, afastando-a do prazer. A deferência conferida à virtude assume especial relevo, pois impede, por exemplo, que um homem cruel seja feliz, nada obstante ele possa sentir prazer. A vida retilínea teria mais importância do que as sensações de saciedade que um dado comportamento pudesse trazer. O gozo resultante de uma postura que acarretava prazer só poderia ser considerado felicidade a partir do momento em que estivesse atrelado à virtude. Caso contrário, seria qualquer coisa, menos felicidade.

Talvez seja essa a primeira manifestação quanto aos tipos de prazeres, uma diferenciação seminal que irá se repetir. A sua relevância se dá pelo fato de podermos eliminar da nossa consideração de felicidade alguns tipos de prazeres. A partir do momento que se compreende que nem tudo o que dá prazer corresponde à felicidade, podemos dissociar condutas sádicas ou perversas as quais, nada obstante tragam

¹⁸ Plato. The tragedy and comedy of life: Plato's *Philebus*. Traduzido e com comentários de Seth Bernadete, p. 100.

¹⁹ Platão (427-347 a.C.), *Apologia*, p. 38a.

satisfação, não contribuem para o alcance da verdadeira felicidade. O papel de Sócrates, portanto, não pode ser negligenciado.

1.3 O Hedonismo: Satisfacem os Vossos Desejos

O hedonismo transita no cerne do prazer e da satisfação dos desejos. Recordar-se, aqui, das considerações de Oscar Wilde, para quem havia dois tipos de tragédias na vida: não conseguir satisfazer todos os desejos e conseguir satisfazer todos os desejos²⁰.

O *hedonismo quantitativo*, por ser sistemático e teórico, possibilitaria a medição “do valor de todas as coisas que experimentamos e fazemos e a extensão da sua contribuição para a nossa felicidade”. Ele busca saber a “quantidade de prazer”. Jeremy Bentham foi adepto do hedonismo quantitativo. Há o *hedonismo psicológico*, que descreve como os seres humanos deliberam, segundo o qual “todo mundo, na verdade, almeja apenas o prazer como objetivo final, na medida em que saiba como consegui-lo”. Por fim, o *hedonismo racional*, que faz uma afirmação sobre como os seres humanos deveriam deliberar, reputando racional todos agirem assim²¹.

O hedonismo ganhou vigor com os ensinamentos do filósofo grego, de família rica, Aristipo de Cirene (435-366 a.C.), discípulo e amigo de Sócrates e fundador da escola cirenaica de filosofia, situada onde hoje é o nordeste da Líbia. Ele foi um dos poucos que estavam presentes quando Sócrates bebeu a cicuta.

Defendendo a falta de qualquer tipo de estruturação dos desejos ou objetivos, ele se afasta do uso da palavra “felicidade”, pois ela teria a condição, estabelecida por teorias filosóficas, como a de Platão, de uma estrutura organizada de satisfações. Em vez de felicidade, Aristipo usa “fim”. Contrapondo Platão, ele defende que uma pessoa podia ser livre de desejos superiores e que tal pessoa era mais feliz do que aquelas que supervisionam, controlam ou filtram os seus próprios objetivos”. Para ele, o nosso fim é diferente da felicidade, pois corresponde a prazeres específicos, ao passo que a felicidade é uma estrutura de prazeres específicos incluindo prazeres passados e futuros.

Aristipo passa a diferenciar o que ele chama de “prazer específico” da própria felicidade: “um prazer específico é digno de escolha por si; felicidade não é digna de

²⁰ A citação é de BOSCH, Philippe van den. A filosofia e a felicidade. Tradução Maria Ermanita Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 25.

²¹ As considerações sobre as várias formas de hedonismo vêm de WHITE, Nicholas. Breve história da felicidade (A brief history of happiness). Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Edições Loyola. 2009, p. 68.

escolha por si, mas pelos prazeres específicos”. O fim do ser humano seria o prazer, uma vez que, “desde a infância, somos atraídos para ele sem termos escolhido de antemão e que, assim que o obtemos, não buscamos nada adicional, e não evitamos nenhuma coisa dessa maneira, exceto o seu contrário, a dor”²².

O movimento hedonista se mostrou envolvente ao seu tempo, a ponto de os filósofos que dele não eram adeptos terem constrangimento em afirmar isso em público. Pareceu incontestável a premissa segundo a qual o prazer seria a medida do valor de todas as coisas em comparação com todas as outras coisas²³.

1.4 Platão: A Felicidade na Harmonia

Em *Apologia*, Platão explica que a única felicidade é descobrir o que é a verdadeira virtude e praticá-la²⁴. Ele se aproxima das ideias socráticas. Colocando de lado a tendência de ofertar várias possibilidades conceituais, defendia que felicidade deveria ser uma harmonia de objetivos. Caso contrário, “nenhuma descrição inteligente dela pode ser dada”. Daí Platão afirmar que “o propósito na articulação do conceito de felicidade é oferecer orientação à pessoa”.

A harmonia da personalidade, como porta de entrada para a felicidade, tem duas vertentes: i) formal; ii) substancial. Pela perspectiva formal, quem conduz é a razão e organização de objetivos. Pela substancial, “a razão é a parte que se envolve na filosofia racionalista e busca nela orientação sobre como organizar os nossos objetivos”. Um exemplo seria os apetites corporais, constituintes de fatores desestabilizantes, enquanto o auto-controle deveria ser estimulado. Só seria feliz que houvesse conseguido harmonizar as partes da sua personalidade, formando uma unidade, estabelecendo um homem em vez de muitos, com controle próprio e uníssono. A ideia de felicidade em

²² Diógenes Laércio (1925) *Lives of the Philosophers*. Trad. R. D. Hicks, Ed. Ver. Cambridge, MA, Harvard University Press, II.88.

²³ A filha de Aristipo, Arete de Cirene, sucedeu o pai como diretora da escola cirenaica, ensinando filosofia natural e moral por três décadas. Escreveu cerca de 40 livros e ensinou uma centena ou mais de filósofos. O epitáfio inscrito em sua tumba diz que ela tinha “a beleza de Helena, a virtude de Tirma, a pena de Aristipo, a alma de Sócrates e a língua de Homero”. Cf. COHEN, Martin. *Casos filosóficos*. Tradução de Francisco Innocêncio. Ilustrações de Raúl Gonzáles. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012, p. 380.

²⁴ Platão, em *A República*, considera a velhice como um estágio feliz da vida, pois nela finalmente se aquieta o desejo de possuir mulheres. Morreu em Atenas, aos 81 anos, solteiro, “depois de esbaldar-se no banquete de casamento de um dos alunos”. Seu verdadeiro nome era Arístocles. Na escola, foi apelidado de Platon (amplo), por causa dos ombros largos. Tinha acendência aristocrática e havia aprendido poesia e guerra. Retornou a Atenas em 387 para criar a Academia, local de estudo da filosofia considerada como a primeira universidade do mundo. Cf. COHEN, Martin. *Casos filosóficos*. Tradução de Francisco Innocêncio. Ilustrações de Raúl Gonzáles. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012, p. 30.

Platão é diversa da em Hobbes – como veremos adiante -, que afirma não ser possível encontrar a felicidade numa mente tranqüila. Também se distancia de Nietzsche.

Influenciado pelo marco temporal sobre o qual ergueu sua teoria, na Grécia, Platão focou no autocontrole, na disciplina, na abnegação e no desvio quanto aos excessos, mesmo que prazerosos. Sua teoria da felicidade pareceu sisuda. Ser feliz era fugir do que se supunha levar à felicidade.

Platão, utilizando seu personagem Sócrates para confrontar Cálicles no *Górgias*, indaga: “Diga-me agora se um homem que tem uma comichão, se coça e pode coçar-se até fartar-se, coçar-se a vida inteira, também pode viver feliz”.

Confrontador das ideias de Sócrates, Cálicles defendeu que ser feliz consiste em fomentar as mais fortes paixões e satisfazer mesmo os mais loucos desejos. Pelo raciocínio de Cálicles, como nem todo mundo consegue satisfazer seus desejos, nem dar vazão às suas pretensões, a saída para conter essa explosão natural de desejos seria construir símbolos e discursos moralizadores, numa tentativa de acalmar a mente dos fracassados. O raciocínio de Cálicles é o mesmo de Madame du Châtelet, para quem “os moralistas que dizem aos homens: reprimam suas paixões e controlem seus desejos se quiserem ser felizes, não conhecem o caminho da felicidade”. Para a Filósofa, “só se é feliz com os gostos e paixões satisfeitos”²⁵.

Platão rejeitou a descrição de felicidade formulada em *Górgias*, segundo a qual seria conseguir qualquer coisa que se quer. Na perspectiva de *Górgias*, se ele está morrendo de coceira e quer se coçar, deve fazê-lo. Para Platão, o que entra na constituição da felicidade de uma sociedade em relação com a condição das suas partes é diferente do que entra na constituição da felicidade de um indivíduo. A felicidade de um indivíduo, vista isoladamente, muitas vezes diverge do projeto de felicidade coletiva. A partir do momento em que se deixa clara essa distinção, se oferece um instrumental importante para dialogar com o fenômeno da felicidade coletiva. Em seu *República*, Platão busca conciliar o bem-estar e a justiça de uma cidade-estado (*polis*) com o bem-estar da pessoa, sem, contudo, negligenciar que há diferenças entre ambas.

A distinção acima é fundamental para a compreensão da proposta teórica segundo a qual as investigações empíricas a respeito da felicidade coletiva podem constituir importantes fontes informativas para a decisão pública. A partir do momento que compreendemos que a perspectiva coletiva da felicidade é distinta da noção nutrida

²⁵ DU CHÂTELET, Gabrielle Emilie Tonnerliet de Breteuil, Marquêsa. Discurso sobre a felicidade. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 2002, pp. 4-5.

por cada indivíduo acerca do que o faria feliz, poderemos assumir isso como verdade e partir para uma nova etapa na aproximação entre a teoria da felicidade e as decisões públicas. Uma coisa é tentar suprir cada desejo íntimo contido na mente do indivíduo, outra é, diante de respostas acerca de fatos determinados, tais como se a democracia faz a pessoa se sentir feliz ou infeliz, o Estado iniciar suas discussões, sabendo que há, ali, uma opção que causa mais felicidade e menos dor e outra que traz mais dor e menos felicidade aos envolvidos. Hans Kelsen, lembrando os ensinamentos de Platão, disse: “o justo, e apenas o justo, é feliz; ou temos de conduzir os homens a crer nisso”²⁶.

Em *O Banquete*, as discussões se iniciam com o discurso de Fedro, que, descrevendo Eros, o tem como “o mais antigo, venerável e honrado dos deuses, concebendo-o [também] como detentor de suma autoridade para prover aos seres humanos vivos e aos que chegaram ao fim, virtude e felicidade”²⁷.

Ao ouvir Fedro, Erixímaco concluiu que Eros, se concebido como um todo único, exerce um poder múltiplo e grandioso, um poder total. Quando consumado com um bom propósito, “de maneira moderada e justa, quer aqui na Terra, ou no céu, é um poder ainda maior, absoluto e nos proporciona felicidade plena, nos capacitando a nos unirmos e celebrarmos a amizade, inclusive com o Deus sobre nós”²⁸.

Aristófanis trouxe uma abordagem diferente da utilizada por Erixímaco e Pausânias. Para ele, os seres humanos não perceberam o poder do amor. Caso tivessem percebido, “teriam erigido templos e altares grandiosos para ele e o honrado grandiosamente com sacrifícios”. Aristófanis prossegue afirmando que de todos os deuses, Eros “é o que mais ama os seres humanos; permanece ao lado da humanidade e é o curador daqueles males cuja cura representa a suma felicidade da raça humana”. Aristófanis disse ainda que sua referência seria a todos, homens e mulheres igualmente, e o que pretendia dizer era que “o modo de promover a felicidade em prol de nossa raça é conduzir o amor à sua genuína realização; que todos encontrem os juvenzinhos que lhes cabem, de modo a recuperarem sua antiga natureza”. Nesse momento, Agaton pediu a palavra: “embora todos os deuses sejam felizes, Eros – sem incorrer aqui em qualquer ofensa à lei divina – é o mais feliz entre todos, isso por ser o mais admirável e

²⁶ KELSEN, Hans. O problema da justiça. Tradução João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 65.

²⁷ PLATÃO. O banquete. Tradução, apresentação e notas Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012, p. 29.

²⁸ PLATÃO. O banquete. Tradução, apresentação e notas Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012, p. 47.

o melhor”²⁹. Mais adiante temos a presença de Diotima, para quem todos os deuses são felizes e belos, além do que, são felizes os possuidores de coisas boas e belas. Para ela, “os felizes assim os são por obterem boas coisas, e é prescindível indagar qual o propósito de ser feliz, quando esse é o propósito”³⁰.

Platão inicia um debate clássico, que será refinado por quase todas as doutrinas filosóficas seguintes, permitindo que hoje tenhamos elementos teóricos suficientes a serem testados nesse desafio de resgatar os ideais primeiros das grandes revoluções constitucionais voltadas para a felicidade da sociedade. Ao tecer considerações sobre os governantes-filósofos, Platão indagava se o nosso objetivo no estabelecimento dos nossos guardiões deveria ser dar-lhes a maior felicidade ou se, nesta questão, deveríamos atentar para a cidade inteira e ver como a sua maior felicidade deve ser assegurada. Persuadindo auxiliares e guardiões a serem excelentes na execução de suas tarefas, Platão entendia que uma vez que a cidade inteira cresce e é bem governada, o correto seria permitir à natureza fornecer a cada grupo a sua parcela de felicidade.

Os líderes da cidade ideal de Platão governam mesmo sacrificando sua visão inicial de felicidade e dando azo a uma posterior felicidade, tida, pelo próprio Platão, como recompensadora. Essa é a missão. O raciocínio é simples: se fizermos bem à cidade, faremos bem à população. A atualidade desse pensamento pode ser demonstrada pela menção ao art. 182 da Constituição brasileira que, voltado para as cidades, atrela a razão de ser destas à felicidade da população. Segundo o art. 182, a política de desenvolvimento urbano tem por objetivo garantir o bem-estar de seus habitantes, ou seja, não há outra razão de ser desse desenvolvimento que não seja a felicidade dos habitantes das cidades. Como se vê, as lições de Platão são atuais.

1.5 Aristóteles: A Felicidade na Atividade

Quanto à visão aristotélica de felicidade, podemos dizer que ela traz consigo uma natureza teleológica, remetendo a condição da felicidade para a virtude, adquirida com o hábito. Os bens que alçariam o homem à felicidade na *polis* podem ser divididos em constitutivos e coadjuvantes. Os constitutivos são os bens da alma, as virtudes morais: a coragem, a moderação, a justiça; as virtudes intelectuais: a ciência, a

²⁹ PLATÃO. O banquete. Tradução, apresentação e notas Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012, pp. 49, 58 e 62.

³⁰ PLATÃO. O banquete. Tradução, apresentação e notas Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012, p. 85.

inteligência, a sabedoria, a arte e a prudência, o prazer (inerente às atividades virtuosas). Estes são os bens essenciais à felicidade, porque a verdadeira felicidade é a atividade da alma. Contudo, são necessários os bens coadjuvantes, aqueles do corpo, amigos leais e recursos materiais. Munidos de ambos, é possível ter uma vida virtuosa e feliz³¹.

Aristóteles diferenciava as finalidades de cada indivíduo da finalidade da Nação: “o bem do Estado é visivelmente um bem maior e mais perfeito, tanto para ser alcançado como para ser preservado”. Segundo suas lições, “assegurar o bem de um indivíduo é apenas melhor do que nada; porém, assegurar o bem de uma nação ou de um Estado é uma realização mais nobre e mais divina”³².

Quando Aristóteles indaga “qual o mais elevado entre todos os bens cuja obtenção pode ser realizada pela ação?”, ele responde: “tanto a multidão quanto as pessoas refinadas a ele se referem a felicidade e identificam o viver bem ou o dar-se bem como o ser feliz”³³. Todavia, adverte da dificuldade de encontrar consenso acerca do que cada um tem como vida feliz: “Mas no que consiste a felicidade é uma matéria polêmica, e o que entende por ela a multidão não corresponde ao entendimento do sábio e sua avaliação”. Aristóteles afirma que as “pessoas ordinárias a identificam com algum bem óbvio e visível, tais como o prazer, ou a riqueza ou a honra”. Entretanto, ressalta que “o mesmo indivíduo diz coisas diferentes em ocasiões diferentes, quando fica doente, pensa ser a saúde a felicidade; quando é pobre, julga ser a riqueza a

³¹ Ao longo da vida, Aristóteles cometeu inúmeros erros em seus raciocínios, tais como: (i) as plantas se reproduzem apenas de maneira assexuada; (ii) o coração era o centro da consciência e batia apenas nos peitos masculinos; (iii) o lado esquerdo do corpo é mais frio do que o direito; (iv) o cérebro serve apenas para resfriar o sangue; (v) há um espaço vazio atrás da cabeça do homem para a alma; (vi) animais não pensam, são capazes apenas de sensações e apetite, necessitando ser governados pela espécie humana para sobreviverem; (vii) as plantas e os animais não tinham alma e existiam unicamente para uso dos humanos; e (viii) rejeitou a teoria de Demócrito de que as coisas eram feitas de átomos, atrasando a química em dois mil anos; (ix) as mulheres têm menos dentes que os homens; (x) a criança seria, atualmente, um clone do pai, sendo a mãe uma incubadora. Cf. COHEN, Martin. Casos filosóficos. Tradução de Francisco Innocêncio. Ilustrações de Raúl Gonzáles. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012, pp. 41-43.

³² LIVRO I2 1094b1 5-10 Ética a Nicômano. Traduções, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru: Edipro, 2009, p. 39.

³³ Aristóteles deixou a Grécia continental com seu amigo Xenócrates para estabelecer uma pequena academia na cidade de Assos, hoje noroeste da Turquia. Diógenes Laércio, reputado o maior biógrafo de Aristóteles, afirma que ele deixou a sobrinha de Hérmiás, Pítia, com quem era casado, enquanto Platão ainda era vivo. Aristóteles conheceu Hérmiás, um homem rico, durante a temporada de três anos em que ensinou na Escola platônica de Assos, patrocinada por Hérmiás. Seu casamento com Pítia se deu em 344 a.C. Pouco mais de um ano depois, aceitava a proposta de Felipe II para ser o preceptor de seu filho, Alexandre, que estava com treze anos. Aristóteles, em razão dessa decisão, se mudou para Pela. Ele educou Alexandre até a morte de Felipe II e o início do reinado do próprio Alexandre (335 a.C.). Aristóteles faleceu no ano de 322, aos sessenta e três anos, vítima de uma doença gástrica da qual sofria há tempos. Contudo, para Diógenes Laércio, o Estagirita teria se suicidado tomando cicuta, “exatamente o que Sócrates tivera que ingerir, um mês após sua condenação à morte”. Cf. Ética a Nicômano. Traduções, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru: Edipro, 2009, p.11.

felicidade”³⁴. Aristóteles reconhece a indefinição conceitual de felicidade e o esforço necessário para delimitar o seu âmbito.

Para o Estagirita, “a felicidade, acima de tudo o mais, parece ser absolutamente completa nesse sentido, uma vez que sempre optamos por ela por ela mesma e jamais como um meio para algo mais”. Aristóteles defende a auto-suficiência da felicidade. Veremos que o mesmo se dá com John Rawls. Ele é taxativo: “Entendemos por uma coisa auto-suficiente aquela que por si só torna a vida desejável e de nada carente: e julgamos ser essa coisa a felicidade”. Então prossegue afirmando que considera:

Ser a felicidade a mais desejável de todas as boas coisas sem que seja ela mesma estimada como uma entre as demais, pois se assim fosse ela estimada, está claro que deveríamos considerá-la mais desejável quando mesmo a mais ínfima das outras boas coisas a ela estivesse combinada, uma vez que essa lição resultaria num total mais amplo de bem, e de dois bens o maior é sempre o mais desejável³⁵.

Essa colocação de Aristóteles é importante, porque reveste a felicidade de um valor intrínseco, bastante por si, sem a necessidade de compactuá-la com os resultados dela resultantes. Mais à frente, quando tratarmos do direito à felicidade, apontaremos o valor intrínseco que esse bem traz.

Defendendo uma análise conjuntural da vida da pessoa para que seja possível indagar quanto a sua felicidade, Aristóteles afirma que “uma andorinha não faz verão, nem produz um belo dia”, logo, “um dia ou um efêmero período de felicidade não torna alguém excelsamente abençoado e feliz”³⁶. As pesquisas atuais provam isso.

Aristóteles não desconsidera que a felicidade requer bens externos: “seria difícil desempenhar um papel nobre a não ser que se esteja munido do necessário equipamento”. Isso porque, “muitas ações nobres requerem instrumentos para sua execução sob forma de amigos, ou riqueza ou poder político”. Para ele: a “felicidade exige o acréscimo da prosperidade externa, sendo esta a razão de alguns indivíduos identificá-la com a [boa] fortuna (a despeito de alguns a identificarem com a virtude)”³⁷.

Para Aristóteles, “é melhor ser feliz como resultado dos próprios esforços do que por um dom da sorte”. Segundo o Estagirita, se tivermos que ser conduzidos pela sorte,

³⁴ LIVRO I2 1094b1 5-10 *Ética a Nicômano*. Traduções, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru: Edipro, 2009, p. 41.

³⁵ ARISTÓTELES (384-322 a.C.). *Ética a Nicômano*. Traduções, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru: Edipro, 2009, p. 49.

³⁶ ARISTÓTELES (384-322 a.C.). *Ética a Nicômano*. Traduções, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru: Edipro, 2009, p. 50.

³⁷ ARISTÓTELES (384-322 a.C.). *Ética a Nicômano*. Traduções, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru: Edipro, 2009, p. 54.

teremos com freqüência que “classificar o mesmo ser humano como primeiramente feliz e, depois, infeliz; teremos que conceber o ser humano feliz como uma espécie de ‘camaleão ou uma casa construída sobre a areia’”. O exercício ativo de nossas faculdades aliado à virtude produziria a felicidade; as atividades opostas, o seu contrário. De acordo com Aristóteles, o ser humano que age assim, “suportará as reviravoltas da sorte com máxima nobreza e perfeito decoro, sendo como é ‘verdadeiramente bom’ e ‘irrepreensivelmente franco’”³⁸. Mesmo na adversidade, “a nobreza resplandece [e se destaca] quando um homem suporta pacientemente infortúnios reiterados e severos, não em função da insensibilidade, mas graças à generosidade e grandeza de alma”. Assim, nenhum ser humano que seja bem-aventurado (supremamente feliz) jamais poderá se tornar infeliz, pois nunca praticará ações odiosas ou vis, uma vez que o homem verdadeiramente bom e sábio enfrentará tudo que a sorte lhe reservar numa postura decente, e agirá sempre da maneira mais nobre que as circunstâncias permitirem, tal como um bom general faz o mais eficiente uso possível das forças de que dispõe e um bom sapateiro fabrica o melhor calçado possível do couro que lhe fornecem, e assim por diante relativamente a todos os demais ofícios e profissões.

Interessante notar que Aristóteles reconhece a felicidade mesmo na dor. Nesse ponto, sua teoria é contrária ao hedonismo. Enquanto o hedonismo elimina a dor da caracterização da felicidade, Aristóteles afirma que, a depender da personalidade do homem, ele pode ser feliz e estimulado com a dor. Vê-se um distanciamento entre suas ideias e a escola de Epicuro. Essa pessoa também não se mostrará passível de variações e suscetível de mudanças, porque não será desalojada facilmente de sua felicidade [pela força] de infortúnios ordinários, mas somente [pela força] de desastres severos e frequentes, e tampouco se recuperara de tais desastres e se tornará feliz de novo celeremente, mas somente, se o for, após um longo período, no qual haja tipo tempo para atingir posições ilustres e grandes realizações³⁹.

Aristóteles foi pioneiro em afirmar que o “prazer e a dor constituem os padrões por meio dos quais todos nós, num maior ou menor grau, regulamos nossas ações”. Eles “são necessariamente a nossa maior preocupação, uma vez que sentir prazer e dor correta ou incorretamente exerce um grande efeito sobre a conduta”. O prazer tornaria a

³⁸ ARISTÓTELES (384-322 a.C). *Ética a Nicômano*. Traduções, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru: Edipro, 2009, p. 58.

³⁹ ARISTÓTELES (384-322 a.C). *Ética a Nicômano*. Traduções, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru: Edipro, 2009, p. 59.

vida perfeita: “se as pessoas perfeitas e sumamente felizes têm uma ou mais atividades, pode-se dizer em sentido lato que os prazeres que tornam perfeitas as atividades são os prazeres adequados às criaturas humanas”. Em relação ao ciúme, cinismo, inveja e ações de adultério, roubo e assassinato e outras emoções semelhantes, não existe meio-termo para Aristóteles, porque a maldade não está no excesso e na falta, mas implícita em seus próprio nomes. Nesse sentido, “nunca será possível, portanto, estar certo em relação a elas; estar-se-á sempre errado”⁴⁰. Aristóteles, portanto, afasta a possibilidade de os fins justificarem os meios, ou seja, de prazeres perversos comporem o cálculo da felicidade. Essa contribuição é muito importante e ilustrará esse tese em variados momentos, chegando a compor a nossa ideia de vedação aos prazeres perversos como conexão com o princípio da dignidade da pessoa humana. Fica claro que a inspiração de Stuart Mill – como veremos diante – é aristotélica.

Outro ensinamento precioso de Aristóteles vem do fato de ele enxergar na pluralidade um caminho para a felicidade da Nação. Não bastaria a unificação para que a *polis* pudesse ser tida como a melhor ou a mais capaz de propiciar bem-estar a seus componentes. “A natureza de uma cidade-estado é ser uma pluralidade. (...) Portanto, não devemos conseguir a maior unidade mesmo que possamos, pois seria a destruição da cidade-estado” – disse⁴¹. Ele afirma que o “fim da sociedade civil é viver bem; todas as suas instituições não são senão meios para isso, e a própria Cidade é apenas uma grande comunidade de famílias e de aldeias em que a vida encontra todos estes meios de perfeição e de suficiência”⁴². A ideia de respeito as individualidades como caminho para a felicidade será vista em muitos filósofos e aparecerá nos julgamentos do Supremo Tribunal Federal analisados adiante.

A obra de Aristóteles sobre a felicidade é consistente e inspiradora. Tanto a sua diferenciação entre as qualidades de prazeres, como o alinhamento da busca da felicidade à felicidade coletiva e, ao final, a exortação de respeito à diversidade, abrem espaço para a construção de uma teoria baseada na jurisdição constitucional.

⁴⁰ Ética a Nicômano, II 6, 1107^a, 4-5.

⁴¹ A Política, 1261a 15-23.

⁴² ARISTÓTELES. A política. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 56.

1.6 O Epicurismo: Prazer como Ausência de Dor e Perturbação

As duas principais correntes filosóficas helenísticas, o epicurismo e o estoicismo, surgiram quase simultaneamente, tendo os seus fundadores, Epicuro e Zenão de Cício, formado em Atenas escolas rivais. Com a morte de Alexandre, “o Grande”, em 323 a.C., o mundo helênico sucumbiu. A crise das cidades-estado estimulou o desenvolvimento dos valores individuais em detrimento dos de cidadania. Foi aqui que surgiu o epicurismo.

Os ensinamentos de Epicuro não se voltavam para a degradação moral, mas para a ideia segundo a qual o objetivo da filosofia era garantir uma vida feliz a ser alcançada “no isolamento relativo, com amigos, mas distante dos assuntos humanos em geral, e longe da política”. “Com a felicidade temos tudo de que precisamos, e se não somos felizes fazemos de tudo para sê-lo” – dizia o Filósofo⁴³. Ele estabeleceu que o bem é o prazer, sendo este “uma ausência consciente de dor e perturbação”. Para Epicuro, “ninguém rejeita, deixa de gostar do prazer ou o evita porque é prazer, mas, antes, porque consequências dolorosas sobrevêm aos que não sabem como buscar o prazer racionalmente”⁴⁴. Esse componente racional de felicidade exposto por Epicuro ilustrará o nosso conceito de felicidade, a ser fornecido em capítulo própria mais à frente.

Epicuro desafiou instituições e avançou na quebra de paradigmas. Suas ideias confrontavam os dogmas da religião grega tradicional e estimularam as pessoas a pensarem formas de conseguirem o prazer e evitarem a dor, não se impressionando com os mitos de resiliência impostos pela religião. É claro que, diante de um conjunto muito bem ordenado de símbolos que mostravam ao povo todos os temores decorrentes das ideias de céu e inferno, de pecado, vingança e culpa, a doutrina de Epicuro soou revolucionária. Ela não só qualificava firmemente a dor como algo a ser evitado, como enaltecia a busca pelo prazer. Esse cenário faz lembrar das lições de Madame du

⁴³ Epicuro só comia pão e a água. Tinha uma saúde débil e suportava males na bexiga e no estômago. Ele foi para Mitilene, na ilha de Lesbos, local que sediava a escola filosófica de Aristóteles, fundada trinta anos antes. Lá, faz o seu primeiro discípulo não pertencente à família, Hermacor, que, quarenta anos depois, haveria de o substituir na direção da escola. As intrigas na escola de Aristóteles fizeram Epicuro se afastar. Ele se muda para Lampasco, nos Dardanelos, “onde a escola platônica se encontra desacreditada devido às tentativas de controlar o poder político”. Chegando em Atenas, adquire uma casa e, mais tarde, um jardim. Da casa saíam livros e cartas. No jardim (kebos) acomodavam-se discípulos, homens e mulheres, e os escravos plantavam os mais diversos legumes. Ali, Epicuro - na escola O Jardim -, dirigia os debates sobre a felicidade e o prazer. Cf. EPICURO. Carta sobre a Felicidade. Tradução João Forte. Lisboa: Biblioteca editores Independentes, p. 13.

⁴⁴ Cícero (Marco Túlio Cícero) (1961) *De finibus bonorum et malorum* (On the Boundaries of Good and Bad). Trad. H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press, I.32.

Châtelet, para quem “existem outros preconceitos que não os da religião, e creio que é excelente afastá-los, embora não exista nenhum que influa tanto em nossa felicidade e em nossa infelicidade quanto os da religião”⁴⁵.

A coragem e pioneirismo de Epicuro foram realçados pelo poeta Lucrécio, que destacou a ação contra o que classificou de “religião estúpida”. Lucrécio diz que:

quando a vida humana jazia no chão miseravelmente, diante de nossos olhos, esmagada pela religião estúpida, cuja face atemorizante olhava do céu para ameaçar os mortais, um homem dos gregos foi o primeiro a ousar erguer os seus olhos humanos para encarar o seu olhar, o primeiro que se opôs a ela⁴⁶.

Lucrécio falava de Epicuro e de suas ideias voltadas para a rejeição da dor e a busca pelo prazer, um prazer que não era vadio ou excessivo, mas um estado racional de bem-estar. Hoje, parece claro que a escola foi mal interpretada, tendo sido-lhe atribuído um caráter de prazer a todo custo, inclusive aqueles tidos como perigosos, como a gula ou o sexo imoral desenfreado. Os epicuristas passaram a ser tidos como devassos, loucos, voltados para o prazer, qualquer que fosse ele. Não era disso que tratava o epicurismo. Epicuro, por esta razão, se esforçou o quanto pôde para esclarecer que sua escola não defendia o prazer decorrente de um comportamento imoral ou que gerasse danos à capacidade de uma pessoa de usufruir prazeres adicionais. Para ele, “o prazer que buscamos não é apenas daquele tipo que afeta diretamente o nosso ser com deleite e é percebido pelos sentidos de maneira agradável”. Fica claro que Epicuro tentava afastar os rótulos atribuídos à sua escola e a seus ensinamentos filosóficos. Ele também registrou: “sustentamos que o maior prazer é aquele que é experimentado como resultado da remoção completa da dor”⁴⁷.

Sêneca tentou defender Epicuro das acusações que pesavam contra sua escola. Segundo o Filósofo:

Se os homens se abandonam a excessos, não é Epicuro que os impele a isso mas porque, entregues aos seus próprios vícios, ocultam a sua devassidão no seio da filosofia, e correm à porfia para os locais onde ouvem dizer que se faz o elogio do prazer. Julgam mal o prazer segundo Epicuro, não sabendo (é assim que vejo as coisas), como se prazer é sóbrio e seco; é a própria palavra que os faz acorrer, procuram para as suas paixões uma justificação e um pretexto. Perdem assim o

⁴⁵ DU CHÂTELET, Gabrielle Emilie Tonnerliet de Breteuil, Marquêsa. Discurso sobre a felicidade. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 11.

⁴⁶ Lucrécio (1975) *De rerum natura* (On the Nature of Things). Trad. W. H. D. Rouse, ver. M. F. Smith. Cambridge, MA, Harvard University Press, Livro 1.

⁴⁷ Cícero (Marco Túlio Cícero) (1961) *De finibus bonorum et malorum* (On the Boundaries of Good and Bad). Trad. H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press, I.37.

único bem que lhes restava nos seus males, a vergonha pelas suas faltas: louvam, com efeito, as coisas de que coravam, e glorificam-se pelo seu vício; a própria juventude não se pode elevar quando um título honesto foi colocado sob tão vergonhoso deixar andar⁴⁸.

Para Sêneca, “Epicuro dá preceitos veneráveis, justos e que, observados de mais perto, se revelam até severos”. Os exemplos são os seguintes:

Ele reduz o prazer a algo de mínimo e exíguo, e a regra que atribuímos à virtude, concede-a ele ao prazer: ordena que se obedeça à natureza; ora, aquilo que à natureza basta é demasiado pouco para a sensualidade. O que é que isto quer dizer? Quando alguém chama felicidade a uma vida completamente ociosa, alternando entre a boa comida e os prazeres amorosos, procura uma boa caução para uma má coisa e, quando procura a escola de Epicuro atraído por um nome lisonjeiro, vai atrás, não do prazer de que lhe fala a escola, mas daquele que levou consigo; como pensa que os vícios correspondem aos preceitos recebidos, entrega-se a eles sem receio; sem se ocultar, a partir de então, de rosto descoberto, dedica-se à devassidão.

Sêneca,então, finaliza: “É por isso que não digo, de modo nenhum, como a maior parte dos nossos, que a seita de Epicuro é uma escola de perdição; mas digo: tem má reputação, está desacreditada e bem erradamente”⁴⁹.

Immanuel Kant foi um crítico das ideias que atribuíam a Epicuro. Ele afirmou que, “se com Epicuro, para determinar a vontade, expomo-nos na virtude ao simples deleite que ela promete, não podemos depois censurá-lo pelo fato de considerar este deleite totalmente homogêneo aos mais rudes sentidos”. Kant dizia que o epicurismo procurou a fonte de muitas dessas representações igualmente no uso da faculdade superior de conhecer; mas isto não o impediu e tampouco podia impedi-lo de, segundo o mencionado princípio, “considerar como totalmente homogêneo o próprio deleite, que aquelas representações porventura intelectuais nos outorgam, e mediante o qual elas unicamente podem ser fundamentos determinantes da vontade”. Kant rejeita as premissas nas quais reside a essência da escola epicurista. Para ele, “os epicuristas tomaram como princípio supremo um princípio totalmente falso da moral, a saber, o da felicidade, e substituíram a lei por uma máxima da escolha arbitrária segundo a inclinação de cada um”. Ele continua seu raciocínio argumentando que os epicuristas assim o fizeram rebaixando seu *sumo bem* proporcionalmente ao nível pouco elevado de sua proposição fundamental,

⁴⁸ Sêneca. Da Vida Feliz. Tradução João Forte. Lisboa: Biblioteca editores Independentes, 2008, p. 55.

⁴⁹ Sêneca. Da Vida Feliz. Tradução João Forte. Lisboa: Biblioteca editores Independentes, 2008, p. 56.

e não esperaram nenhuma felicidade maior do que a que deve ser obtida pela prudência humana (à qual pertencem também a temperança e moderação das inclinações), que tem de revelar-se de modo suficientemente pobre e muito diversamente de acordo com as circunstâncias; sem contar as exceções que suas máximas tinham de incessantemente conceber e que as tornam inaptas para leis⁵⁰.

Mesmo defendendo certo isolamento e não tendo, explicitamente, pretensões revolucionárias, o epicurismo se converteu num poderoso movimento filosófico, social e político, que influenciou e ainda influencia o mundo. Além da importância histórica como escola dedicada aos estudos sobre a felicidade, sua relevância também se dá pelo fato de Thomas Jefferson, autor da Declaração de Independência dos Estados Unidos, na qual constava a expressão “direito à busca da felicidade”, se auto-intitular um epicurista. A partir do momento em que conhecemos os ensinamentos do epicurismo adquirimos condições de compreender algumas das inspirações de Jefferson, o que nos ajudará ao iniciarmos o estudo sobre a teoria da felicidade e a jurisdição constitucional nos Estados Unidos.

1.7 Cícero: Fuga quanto aos Prazeres Vulgares

Marco Túlio Cícero entendia que a “virtude é suficiente para fazer o homem feliz”. A felicidade é o que a “filosofia nos ensina de maior e mais essencial”. Ele lembra que “os primeiros homens que se dedicaram a esta ciência estudaram preferivelmente a toda e qualquer outra coisa a arte de viver feliz – e não foi senão a esperança de alcançar a felicidade o que os levou a fazer tantas investigações”⁵¹.

Cícero rejeitava o foco exclusivo no prazer. Para ele, “se o prazer é soberano, então não apenas as maiores virtudes teriam de ser rebaixadas, mas, além disto, seria difícil dizer por que ... um homem sábio não deve ter muitos vícios”⁵². Mais uma vez um filósofo faz distinções entre as qualidades dos prazeres a serem gozados pelas pessoas, deixando claro que nem tudo que é prazeroso corresponde à verdadeira felicidade. Ele focou na virtude e na prudência destacando que “uma vida feliz é o quinhão de uma alma tranquila, na qual não irrompe nenhum desses movimentos impetuosos que desordenam a razão”. Cícero desejava a felicidade apenas para “aqueles

⁵⁰ KANT, Immanuel. Crítica da razão prática Tradução baseada na edição original de 1788, com introdução e notas Valerio Rohden. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, pp. 204-205.

⁵¹ CÍCERO, Marco Túlio. A virtude e a felicidade. Tradução Carlos Ancêde Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 05.

⁵² Cícero (Marco Túlio Cícero) (1961) De finibus bonorum et malorum (On the Boundaries of Good and Bad). Trad. H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press, II.117.

que não abale nenhum terror, que não corroa nenhum desgosto, que não inflame nenhuma cupidez, que não transporte nenhuma desvairada alegria, que não enlanguesça nenhuma voluptuosidade”. Paixões eram refutadas, pois “a alma do sábio veda a entrada a toda e qualquer paixão”. Também rejeita o prazer dizendo que só se a filosofia não se reportar a ele ela seria digna e séria⁵³.

“Se alguém ambiciona o nome de sábio, justamente devido a um Pitágoras, a um Sócrates, a um Platão, que antes aprenda com eles a desprezar tudo isto que a tantos deslumbra: vigor, saúde, beleza, opulência, dignidades” - disse. Contudo, afirma que com a coragem, temos a grandeza de alma; não nos deixamos aterrorizar nem abater; não conhecemos penúria, nem carência, nem obstáculo; estamos sempre na abundância e na prosperidade.

Percebe-se, na obra de Cícero, que as linhas-mestras do pensador estão firmadas na virtude e na dissociação da felicidade do prazer vulgar. Ele tenta conferir à felicidade um componente virtuoso, dotado de prudência, afastado de vaidades ou buscas havidas, por ele, como tolas, tais como a beleza ou a opulência. Perceberemos que essa aliança entre felicidade e virtude constituía um raciocínio rotineiro entre os filósofos clássicos.

1.8 O Estoicismo: Sêneca e as Renúncias

Contrapondo a filosofia do prazer, ainda que controlado nos moldes epicuristas, os estóicos exaltavam a felicidade moral ou uma felicidade encontrada na moral: “não seremos jamais felizes, a não ser que façamos o bem e vivamos de modo virtuoso”⁵⁴. Para os estóicos, as pessoas buscam coisas (prazeres) que não podem ser caracterizadas como “boas”, da mesma forma que o fracasso (dores) em tentar obter tais coisas também não seria algo a ser reputado ruim. Basta adotar a postura correta para ser feliz. “O único bem para uma pessoa é a virtude, incluindo a justiça”, sendo, o fim do ser humano, “a coerência com a natureza e a virtude e adesão a padrões morais e sociais, ainda que a identificação entre bem e virtude seja um “paradoxo”⁵⁵.

⁵³ CÍCERO, Marco Túlio. A virtude e a felicidade. Tradução Carlos Ancêde Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 29.

⁵⁴ COMTE-Sponville, André. A mais bela história da felicidade: a recuperação da existência humana diante da desordem do mundo. André Comte-Sponville, Jean Delumeau, Arlette Farge. Tradução de Edgard de Assis Carvalho, Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Difel, 2010. Tradução de: La plus belle histoire du bonheur. p. 08.

⁵⁵ WHITE, Nicholas. Breve história da felicidade (A brief history of happiness). Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Edições Loyola. 2009, p. 144.

Immanuel Kant tem opinião quanto aos estóicos. Ele entende que eles escolheram de modo totalmente correto seu princípio prático supremo, a saber, a virtude como condição do *sumo bem*. Todavia, adverte que:

enquanto representavam o grau dela, requerido para a lei pura da mesma, como plenamente alcançável nesta vida, não somente elevaram demasiadamente a capacidade moral do homem sob o nome de sábio para além de todos os limites de sua natureza e admitiram algo que contradiz todo o conhecimento dos homens, mas principalmente não quiseram de modo algum considerar também a validade do segundo elemento pertencente ao *sumo bem*, ou seja, a felicidade, como um objeto particular da faculdade de apetição humana, mas tornaram o seu sábio, na consciência da excelência de sua pessoa totalmente independente da natureza (com vistas a seus contentamento), igual a uma divindade, enquanto em verdade o expunham mas não o submetiam a males da vida (ao mesmo tempo o apresentavam também livre do mal); e assim efetivamente eliminaram o segundo elemento do *sumo bem*, a felicidade própria, enquanto o puseram simplesmente na ação e no contentamento com seus valores pessoais e, portanto, o incluíram na consciência da maneira de pensar moral, no que, porém, teriam podido ser suficientemente refutados pela voz de sua própria natureza⁵⁶.

Kant lembra que as inclinações, que de fato sempre têm a primeira palavra, iriam pretender primeiro a sua satisfação e, vinculadas à reflexão racional, a sua máxima e mais duradoura satisfação possível, sob o nome de felicidade⁵⁷.

Sêneca é estóico⁵⁸. Desde 62 que o filósofo se afastara do Senado, vivendo numa fazenda nos arredores de Roma. Um ano antes do incêndio da cidade, por Nero, de em foi tutor, começara a escrever a sua principal obra filosófica, as *Cartas a Lucilius*. Posteriormente, no capítulo inicial do livro VII do *Tratado dos Benefícios*, sintetizara a sua particular visão do estoicismo:

Se o nosso espírito apenas sentir desprezo por tudo o que nos vem da boa ou da má sorte. Se é educado de modo a manter-se acima das apreensões; se, na sua avidez, não procura as perspectivas sem limites, mas sabe buscar as riquezas apenas em si próprio; se nada mais receia dos deuses nem dos homens, não ignorando que pouco tem a temer dos homens e nada dos deuses; se desdenhar tudo o que faz o esplendor da existência e é também o seu tormento; se tiver conseguido ver claramente que a

⁵⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática* Tradução baseada na edição original de 1788, com introdução e notas Valerio Rohden. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, pp. 204-205.

⁵⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática* Tradução baseada na edição original de 1788, com introdução e notas Valerio Rohden. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, pp. 234-235.

⁵⁸ Rico cidadão de uma província do império, a Andaluzia, Sêneca conseguiu chegar ao Senado e obter o título de cônsul. Tinha uma das mais prósperas “fortunas imperiais obtidas pelas especulações financeiras e as dádivas imobiliárias de Nero, de quem foi tutor, um enorme prestígio como dramaturgo e filósofo e uma morte corajosa”. Era vegetariano. Com a morte de Calígula e ascensão de Cláudio, Sêneca foi condenado por influência da imperatriz Messalina, sob a acusação de cometer adultério com uma princesa, irmã de Agripina. A pena de morte foi comutada em degredo para Córsega. Este tinha 40 anos e imaginou que a sua carreira política terminara: “Mas Agripina, ao tornar-se a segunda mulher de Cláudio, arrancou-o do seu isolamento, em 48, chamando-o a Roma para tratar do seu filho, Nero, então com onze anos”. Cf. Sêneca, *Da Vida Feliz*. Tradução João Forte. Lisboa, 2008: Biblioteca editores Independentes, p. 18.

morte não é em si um mal, antes põe fim às nossas inúmeras infelicidades; se se tiver dedicado apenas à excelência e achar fácil todo o caminho que a ela conduz; se na sua condição de animal social e nascido para o bem de todos considerar o mundo inteiro como uma só e mesma família; (...) – então libertou-se das tempestades e alcançou a terra firme sob um céu azul. Sabe tudo o que é útil e indispensável saber; (...) retirou-se para a [sua] fortaleza⁵⁹.

Sêneca associa a filosofia à felicidade da seguinte forma: “Aquele que diz que a hora de filosofar não chegou ou já passou, assemelha-se ao que afirma que a hora não chegou, ou já passou, para a felicidade”. Realçando a eterna busca, diz que “devemos, pois, preocupar com aquilo que cria a felicidade, já que com ela possuímos tudo e sem ela tudo fazemos para a obter”. Ao discorrer sobre os desejos, fala que alguns deles são naturais, enquanto outros são em vão: “se alguns dos nossos desejos naturais são necessários, outros são... apenas naturais. Entre os desejos necessários alguns são-no à felicidade, outros à ausência de sofrimento do corpo, outros à própria vida”. Na sequência, discorre sobre o prazer e a dor e dá mostras ainda mais evidentes de sua doutrina estoíca:

Eis a razão que nos leva a dizer que o prazer é o princípio e o fim da vida bem-aventurada. É ele que reconhecemos como bem primordial nascido com a vida. É nele que encontramos o princípio de toda a escolha e rejeição. É para ele que tendemos, julgando todo e qualquer bem de acordo com o efeito que tem na nossa sensibilidade. E é precisamente por ser o bem primordial, nascido com a vida, que não escolhemos todo e qualquer prazer: existem inúmeros prazeres em que não nos detemos, por implicarem um desprazer maior. Consideramos muitas dores preferíveis aos prazeres desde que um prazer para nós maior deva chegar após longos sofrimentos. Todo o prazer é um bem, pelo fato de ter uma natureza apropriada à nossa sem por isso dever ser necessariamente colhido. Simetricamente, toda a espécie de dor é um mal, sem que por isso se deva obrigatoriamente fugir de todas as dores. É através do confronto e análise das vantagens e desvantagens que convém tomar uma decisão em tal matéria⁶⁰.

Afastando-se dos prazeres vulgares, Sêneca afirma que “nem a bebida, nem os festins contínuos, nem os rapazes ou as mulheres, nem o deleite dos peixes e de tudo aquilo que pode haver numa mesa faustosa estão na origem de uma vida feliz”, pois essa vida só seria alcançada por meio do “raciocínio sóbrio, que procura as causas de todas as escolhas e afasta as opiniões através das quais a maior perturbação se apodera da alma”. Sêneca chega a associar prazer à felicidade, mas desde que, nele, haja virtude. Ele diz: “não é possível viver com prazer sem prudência, sem honestidade e sem justiça, nem

⁵⁹ Sêneca, Da Vida Feliz. Tradução João Forte. Lisboa, 2008: Biblioteca editores Independentes, p. 20.

⁶⁰ Sêneca, Da Vida Feliz. Tradução João Forte. Lisboa, 2008: Biblioteca editores Independentes, p. 30.

com essas três virtudes viver sem prazer. As virtudes são, com efeito, conaturais com o fato de viver com prazer e viver com prazer é indissociável delas”⁶¹.

O Filósofo afirma ser difícil encontrar a felicidade, pois “no caso de nos termos enganado no caminho, nos afastamos tanto mais dela quando para ela nos precipitamos com maior ardor”. Ele, então, fala demoradamente sobre a sua visão de felicidade:

A vida feliz é pois uma vida conforme à sua própria natureza; não podendo ser alcançada, a menos que a lama esteja sã, em posse contínua da saúde, e que seja depois corajosa e enérgica, bela e paciente, adaptada às circunstâncias, cuidadosa do seu corpo e daquilo que lhe diz respeito, sem no entanto ficar inquieta, diligente em relação aos outros meios de embelezar a vida sem admirar nenhum deles, pronta a fazer uso dos presentes da sorte, mas não a sujeitar-se a eles. Compreenderás, mesmo que nada acrescente, que daí resultam a tranquilidade para sempre e a liberdade, pois ficamos livres daquilo que nos agita e nos assusta. Em vez de prazeres, em vez de alegrias tênues, frágeis e sujeitas a desonra, nasce uma imensa alegria, inabalável e constante; existe então na alma apaziguamento, acordo e grandeza aliada à doçura; pois a crueldade vem sempre da fraqueza⁶².

O homem feliz de Sêneca pratica aquilo que é honesto e contenta-se com a virtude; “os acidentes da sorte não podem nem exaltá-lo nem quebrá-lo, não conhece bem maior do que aquele que pode dar a si próprio; o seu verdadeiro prazer está no desprezo dos prazeres” – diz o Filósofo. A felicidade estaria numa “alma livre, elevada, sem medo, constante, inacessível ao receio e ao desejo; para quem só existe um bem, a beleza moral, e um único mal, a indignidade”. Para Sêneca, todo “o resto é uma algazarra confusa que não retira nem acrescenta nada à vida feliz, que vem e que vai sem aumentar nem diminuir o soberano bem”⁶³.

A virtude, para Sêneca, existe muitas vezes sem o prazer e nunca tem necessidade dele. Ela seria “elevada, sublime, real, invencível, inesgotável; o prazer é coisa baixa, servil, fraca, frágil, que se estabelece e permanece nos lupanares e nas tabernas”. Ele alerta para o fato de que “os homens mais estúpidos usufruem de mais prazeres, que a maldade é rica em satisfações e que a própria alma obtém, em grande número, prazeres viciosos?”. Ele fala da “arrogância, a estima exagerada por si próprio, a presunção que coloca quem a tem acima de todos, o amor cego e imprevidente por aquilo que se possui, os prazeres loucos e alegrias imoderadas, por motivos fúteis e infantis”. Lembra ainda da “mordacidade e o orgulho que têm prazer em insultar os outros, a preguiça e a decomposição de uma alma indolente que se descuida de si

⁶¹ Sêneca, Da Vida Feliz. Tradução João Forte. Lisboa, 2008: Biblioteca editores Independentes, p. 31.

⁶² Sêneca, Da Vida Feliz. Tradução João Forte. Lisboa, 2008: Biblioteca editores Independentes, p. 47.

⁶³ Sêneca, Da Vida Feliz. Tradução João Forte. Lisboa, 2008: Biblioteca editores Independentes, p. 47.

mesma”. Aliando esses comportamentos a ideia de prazer, Sêneca afirma que “não é o seu uso que a satisfaz, mas a moderação nesse uso”⁶⁴. Mais um filósofo que diferencia as qualidades dos prazeres. Esse foi Sêneca.

1.9 Thomas Hobbes: A Felicidade está na sua Busca

No século XVII, Thomas Hobbes não falou de *happiness* ou *eudamonia*. Ele preferiu se valer da expressão *felicity*, que seria “o sucesso contínuo em obter as coisas que um homem de tempos em tempos deseja, isto é, o prosperar contínuo”. Afastando-se da ideia de Platão, de uma felicidade resultante de uma mente harmoniosa, Hobbes afirma que “a felicidade desta vida não consiste no repouso de uma mente satisfeita, pois não existe tal *Finis ultimus* nem um *Summum bonum* como se diz nos livros dos velhos filósofos morais”. Também refuta a eliminação do desejo como fonte integrante da felicidade. Para ele, “tampouco pode viver um homem cujos desejos se acabaram mais do que aqueles cujos sentidos e imaginações se encontram imóveis”. A visão de Hobbes acerca da felicidade é marcada pelo estímulo à satisfação dos desejos mundanos e, ainda, afasta a possibilidade de aliar felicidade à tranquilidade da mente. A distância com as ideias platônicas é total. A felicidade seria:

Um avanço contínuo do desejo, de um objeto para outro, a consecução do primeiro, sendo ainda nada mais que o caminho para o segundo. De modo que... afirmo uma inclinação geral de toda a humanidade, um perpétuo e incansável desejo de poder após poder, que cessa apenas na morte⁶⁵.

Thomas Hobbes acredita na busca da felicidade como sendo a própria felicidade, uma marca dinâmica impressa sobre sua essência. A felicidade por si só, solitária, desacompanhada dessa busca incessante, não existiria. Hobsbawn lembra que “Thomas Hobbes, cujas obras os utilitaristas britânicos colecionavam e publicavam com devoção, na verdade demonstrara que o interesse próprio impedia quaisquer limites *a priori* sobre o poder estatal”, e os próprios benthamitas foram “paladinos da administração burocrática estatal quando pensaram que podia proporcionar a maior felicidade ao maior número de pessoas tão prontamente quanto ao *laissez-faire*”⁶⁶. Esse raciocínio talvez

⁶⁴ Sêneca, Da Vida Feliz. Tradução João Forte. Lisboa, 2008: Biblioteca editores Independentes, p. 50.

⁶⁵ HOBBS, Thomas (1994) Leviathan [1651]. Ed. Edwin Curley. Indianapolis/Cambridge, MA, Hackett, cap. 11.

⁶⁶ HOBBSAWN, Eric J. Tradução de Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. A era das revoluções, 1789-1848. São Paulo: Paz e Terra, p. 373.

dirija a felicidade em Hobbes para um ansioso exercício de busca pelas satisfações primeiras do ser humano, sem que a felicidade virtuosa, construída pelos filósofos gregos clássicos, fosse alcançada.

A felicidade em Hobbes seria composta por atos sucessivos, motivados por desejos, visando um fim derradeiro, que seria o poder. Ela corresponderia à sua própria busca, por meio de uma caminhada constante que não findaria com o alcançar do primeiro objetivo, uma vez que isso simplesmente forneceria o combustível para que a marcha seguisse rumo à uma nova conquista e, conseqüentemente, mais um componente de uma felicidade dinâmica, gradual, em eterna construção.

1.10 John Locke: O Judicioso Equilíbrio do Prazer

Conhecer as impressões de John Locke⁶⁷ quanto à felicidade é fundamental para os nossos estudos, uma vez que logo mais passaremos a nos dedicar a compreender as raízes da Declaração de Independência dos Estados Unidos e da utilização, por Thomas Jefferson, da expressão direito à busca da felicidade. Vamos à história primeiro.

Lorde Anthony Ashley Cooper ficou encantado com Locke e convidou-o a ser seu médico e filósofo. Posteriormente, Ashley se tornaria o primeiro conde de Shaftesbury⁶⁸, personagem-chave na vida política inglesa. Em *Dois tratados sobre o governo*, Locke “reflete o interesse do patrão no comércio e nas colônias e sua opinião, como lorde chanceler da Inglaterra, de que ambos eram cruciais para o poder do país”⁶⁹.

⁶⁷ Isaac Newton estimava o pensamento de John Locke. Voltaire considerava-o um homem da maior sabedoria: “o que ele não vê com clareza não tenha esperança de jamais ver” - disse. Benjamin Franklin agradeceu-lhe sua educação autodidata. Para Thomas Jefferson, “era um dos três maiores homens que já tinham vivido sem nenhuma exceção”. John Locke nasceu na Vila de Somerset, numa família de comerciantes puritanos. Era alto, magro e tinha nariz longo. Em 1660, aos 28 anos, foi indicado professor júnior de grego em Oxford. A indicação exigia que fizesse os votos sagrados, recusados por ele, episódio contornado pela exceção aberta pela Universidade, em 1666. Cf. COHEN, Martin. Casos filosóficos. Tradução de Francisco Innocêncio. Ilustrações de Raúl Gonzáles. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012, p. 158. SHAFFER, Andrew. Os grandes filósofos que fracassaram no amor. Tradução: Marcelo Barbão. São Paulo: Leya, 2012, p. 59.

⁶⁸ Shaftesbury foi um dos líderes dos Lordes Proprietários das Carolinas, uma companhia que obteve a concessão real para fundar uma colônia no que hoje são as Carolinas do Norte e do Sul, nos Estados Unidos. Locke foi secretário dos Lordes Proprietários (1669-71), secretário do Conselho de Comércio e Agricultura (1673-4) e membro da Junta de Comércio (1696-1700). Também lhe coube “a redação de uma constituição para a nova colônia, pondo assim seus princípios filosóficos em prática”. COHEN, Martin. Casos filosóficos. Tradução de Francisco Innocêncio. Ilustrações de Raúl Gonzáles. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012, p. 160.

⁶⁹ COHEN, Martin. Casos filosóficos. Tradução de Francisco Innocêncio. Ilustrações de Raúl Gonzáles. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012, p. 159.

Locke registrou que, tendo a mente, na maioria dos casos, um poder de suspender a execução e a satisfação de qualquer um dos seus desejos, e, portanto, “todos, um após o outro, ela tem liberdade para considerar os objetos deles, examiná-los de todos os lados e pesá-los com outros”. Exatamente nessa possibilidade estaria a liberdade do homem, e “não usá-la corretamente provém a variedade de equívocos, erros e faltas em que incorremos na condução das nossas vidas e em nossos esforços pela felicidade”⁷⁰. John Locke ficou com o hedonismo geral. Ele afirmou:

O prazer que um homem deriva de qualquer ação ou espera como consequência dela é realmente um bem em si, capaz e adequado para mover a vontade. Mas a retidão moral dela mal considerada em si não é boa nem má, nem move a vontade de qualquer maneira, mas, como prazer e dor, acompanha a própria ação ou é vista como consequência dela. O que é evidente dos castigos e recompensas que Deus anexou à retidão ou à privacidade como motivos adequados para a vontade, que seriam desnecessários se a retidão moral fosse ela própria boa e a privacidade moral má⁷¹.

Na obra *Segundo Tratado sobre o Governo*, ele se vale da expressão: “vida, liberdade e propriedade”, e de “vidas, liberdades e fortunas”. Não há menções à felicidade, que vem aparecer no *Ensaio sobre o Entendimento Humano*⁷². Para Locke, a liberdade consistia em estar livre do risco da violação dos direitos naturais. Voltaremos a falar de Locke ao tratarmos da Declaração de Independência dos Estados Unidos.

1.11 Immanuel Kant: A Felicidade como Tolice Humana e sobre como a Ciência Contrapôs Kant

Desde a segunda revolução filosófica, a de Immanuel Kant, deixamos de acreditar no bem soberano. A virtude não é suficiente para proporcionar a felicidade e a felicidade não basta para motivar a virtude⁷³.

⁷⁰ LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed., introd. Peter H. Nidditch. Oxford, Clarendon Press, II. xxi §47.

⁷¹ LOCKE, John (1963) *A commom-place Book to the Holy Bible*. Citado em Darwall, Stephen (1995). *The British Moralists and the Internal “Ought”*: 1640-1740. Cambridge, Cambridge University Press, p. 40.

⁷² LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed., introd. Peter H. Nidditch. Oxford, Clarendon Press, p. 330.

⁷³ Curioso buscar a felicidade em Immanuel Kant. Segundo Johann Friedrich Reichardt, o filósofo alemão “era mais seco do que poeira, tanto de corpo quanto de mente”. Ele acordava pontualmente às 5h todos os dias e, imediatamente, mesmo sem tomar seu café da manhã, começava a escrever. À tarde, dava uma demorada “caminhada ao longo do rio, acompanhado do criado, Lampe, carregando um guarda-chuva pra o caso de chover”. COHEN, Martin. *Casos filosóficos*. Tradução de Francisco Innocêncio. Ilustrações de Raúl Gonzáles. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012, p. 210.

Kant afirma que renunciar à felicidade seria o mesmo que renunciar a ser homem. Define a felicidade como a totalidade das satisfações possíveis. Veremos que, atualmente, o economista Amartya Sen, ao se referir ao utilitarismo, fala que a nova vertente do movimento se concentra nas preferências das pessoas ou nos seus desejos.

Tentando decifrar os enigmas da felicidade, Kant promoveu uma ruptura sem precedentes, pois se afastou tanto da condição moral como da tentativa de estabelecer graus de felicidade. Para ele, se uma pessoa tem ou não uma vontade moralmente boa, em nada define se ela é feliz. Defendendo um conceito empírico para felicidade, diverso da razão - na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* -, afirma que:

Os homens não podem formar nenhum conceito certo e definido da soma da satisfação de todas as inclinações que é chamada felicidade, infelizmente, o conceito de felicidade é um conceito tão indeterminado que, mesmo que toda pessoa deseje conquistar a felicidade, ela, não obstante, nunca consegue dizer definitiva e coerentemente o que é que ela realmente deseja e valoriza⁷⁴.

Kant, com a afirmação acima, afasta por completo as bases da doutrina utilitarista, pois elimina a possibilidade de formulação de um conceito certo e definido da soma da satisfação de todas as inclinações. Essa constatação é muito importante para a elaboração contemporânea de uma teoria da jurisdição constitucional fincada na opção de decidir casos considerando os impactos sobre a felicidade da sociedade. Kant desconsidera a possibilidade de os próprios envolvidos saberem ao certo o que os tornaria felizes. Se isso é verdade, cai por terra muitas premissas da teoria da felicidade. No último capítulo do trabalho (vinte), falaremos sobre os danos hedônicos. Nessa oportunidade, voltaremos a conversar a respeito dessas premissas.

Kant faz indagações curiosas quanto à sensação de felicidade que cada homem pode sentir. Para ele, o homem não conseguiria visualizar, *a priori*, o que lhe faria feliz, pois não seria detentor de conhecimentos que o fizessem prever o futuro. Essa incapacidade humana sustentada por Kant, pode colocar a perder todas as pretensões de levar a felicidade para o centro das discussões acerca da formulação de decisões públicas. A colocação é desconcertante:

Ora, é impossível para o ser de maior discernimento e, ao mesmo tempo, mais poderoso, mas não obstante finito, estruturar aqui um conceito determinado daquilo que ele realmente quer. Ele quer riqueza? Quanto angústia, inveja, intriga ele não

⁷⁴ Apud, WHITE, Nicholas. Breve história da felicidade (A brief history of happiness). Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Edições Loyola. 2009, p. 130.

pode, com isto, trazer sobre sua cabeça?... Ou vida longa? Quem garante que não seria uma longa miséria? Ou saúde, pelo menos? Quantas vezes a fraqueza do corpo livrou-nos de excessos nos quais a saúde perfeita teria permitido que incorrêssemos, e assim por diante? Em suma, ele não é capaz, com base em qualquer princípio, de determinar com certeza completa o que o tornará feliz, porque fazê-lo exigiriam onisciência⁷⁵.

Kant se aproxima, aqui, de Friedrich Hayek, para quem a prática do utilitarismo pressupõe a onisciência⁷⁶. Ao escrever a sua *Crítica da Razão Prática*, parece desacreditar até mesmo na cientificidade de uma teoria da felicidade. Kant nega a possibilidade de se estabelecer regras universais capazes de estruturar tal teoria:

O princípio da felicidade pode realmente oferecer máximas, mas nunca máximas com competência para serem leis da vontade, mesmo que a felicidade universal fosse toda tornada o objeto. Pois, como o conhecimento desta baseia-se em meros dados da experiência, como cada julgamento dele depende da opinião muito mutável de cada pessoa, ele pode oferecer regras gerais, mas nunca regras universais⁷⁷.

Segundo o Filósofo, “satisfazer ao preceito empiricamente condicionado da felicidade, raramente, e nem de longe, é possível a qualquer um, sequer com vistas a um único objetivo”. Ele prossegue com seu estilo habitual: “um mandamento de que cada um devesse procurar tornar-se feliz seria tolo; pois nunca se ordena a alguém aquilo que ele já por si inevitavelmente quer”. Para Kant, o que dever-se-ia fazer é, antes, “ofecerer-lhe regras de procedimento, porque ninguém pode ter tudo o que quer”⁷⁸.

A alegação de Kant é séria. Temos visto que a felicidade é alvo da atenção dos estudiosos. Tentam conferir-lhe uma natureza objetiva capaz de ser identificada universalmente baseando-se em elementos comuns e testáveis. Contudo, há certa resistência a essa pretensão, ao argumento de que não seria possível definir felicidade, nem mensurá-la. Tal resistência pode ser encontrada mesmo em doutrinas filosóficas, a exemplo do que acabamos de ler. A descrença reside na ausência de informações consistentes quanto às variáveis envolvidas na construção conceitual da felicidade. Daí valer a pena ser sensível ao conselho de André Comte-Sponville, quando nos diz que,

⁷⁵ Apud, WHITE, Nicholas. Breve história da felicidade (A brief history of happiness). Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Edições Loyola. 2009, p. 130.

⁷⁶ Friedrich A. Hayek. Law, Legislation, and Liberty, vol. II, The Mirage of Social Justice: A new statement of the liberal principles of justice and policial economy, p. 17-23 (1976). The University of Chicago Press.

⁷⁷ KANT, Immanuel (1956) Critique of Practical Reason. Trad. Lewis White Beck. Indianapolis, Bobbs-Merril, V, p. 36.

⁷⁸ KANT, Immanuel. Crítica da razão prática Tradução baseada na edição original de 1788, com introdução e notas Valerio Rohden. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p. 61.

“apesar de o mero pensar não garantir o acesso à felicidade, fazer isso vale mais à pena do que permanecer na estupidez e na cegueira”⁷⁹.

A literatura especializada traz pesquisas respeitáveis que se dedicam a avaliar o grau de felicidade das sociedades. Essas pesquisas saem do âmbito individual e tentam traçar um mapa da felicidade geral de uma comunidade.

Estudantes chineses tiveram de responder à pergunta sobre a felicidade, uma vez em chinês e outra em inglês, com duas semanas de intervalo entre uma e outra. Os estudantes declararam quase exatamente o mesmo nível médio de felicidade em chinês e inglês, e as respostas nos diferentes idiomas foram correlacionadas entre todos eles. Na Suíça, a maioria das pessoas fala francês, alemão ou italiano. Todos esses grupos dão respostas parecidas para a pergunta quanto à felicidade. Além disso, os suíços, em todos os três grupos, são mais felizes do que as pessoas que falam o mesmo idioma nos países vizinhos – França, Alemanha ou Itália⁸⁰.

Teremos de dedicar algum tempo para contrapor Kant. Isso porque nos parece, realmente, que o filósofo se equivoca ao afastar a possibilidade de uma teoria da felicidade. Passaremos agora a compreender os fundamentos científicos da felicidade que a alçam como categoria universalmente testável, cujos elementos comuns podem ser alcançados por meio da investigação científica.

Pesquisas têm testado tanto a felicidade na sua acepção individual, ou seja, “a felicidade que eu quero para mim” como a felicidade coletiva, que diz respeito a como uma dada comunidade pode ser a mais feliz possível e padecer da menor intensidade de sofrimento. Essas pesquisas vão desde a utilização de eletrodos sobre o couro cabeludo das pessoas, até comparações de dados entre milhares de pessoas de países diversos. Até o momento, pelas informações colhidas em variadas fontes informativas, a felicidade tem ganhado esse jogo e mostrado que pode fornecer elementos universais e objetivos capazes de alçá-la a um patamar privilegiado no conhecimento científico.

No final do século XIX, médicos notaram algo nas pessoas com lesão cerebral. Segundo estudos, “as boas sensações são experimentadas pela atividade no lado esquerdo do cérebro, atrás da testa”. Logo, “as pessoas se sentem deprimidas se essa

⁷⁹ COMTE-Sponville, André. (La plus belle histoire du bonheur). A mais bela história da felicidade: a recuperação da existência humana diante da desordem do mundo. André Comte-Sponville, Jean Delumeau, Arlette Farge. Tradução de Edgard de Assis Carvalho, Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Difel, 2010, p. 21.

⁸⁰ LAYARD, Richard. Felicidade: lições de uma nova ciência. Tradução Maria Clara De Biase W. Fernandes. Rio de Janeiro: BestSeller, 2008, p. 52. Também em VEENHOVEN, R. Freedom and happiness: A comparative study in 44 nations in the early 1990s, 2000, em Diener e Suh, 2000.

parte do cérebro, atrás da testa, pára de funcionar”. Por outro lado, como “as más sensações estão ligadas à atividade cerebral atrás do lado direito da testa, quando essa parte do cérebro está inativa, as pessoas podem se sentir alegres”. Segundo Layard, “esses avanços científicos mudaram nosso modo de pensar sobre a felicidade” uma vez que passamos a saber “que o que as pessoas dizem 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”⁸¹.

Richard Davidson, da *University of Wisconsin*, tem desenvolvido estudos acerca da possibilidade de, por elementos objetivos, se comparar os índices de felicidade entre pessoas diferentes. Por meio de eletrodos colocados sobre o couro cabeludo, Davidson consegue ler a atividade elétrica dos cérebros das pessoas e, assim, medir “a atividade em partes diferentes do cérebro”. Essa atividade é chamada de EEG e passa a ser “relacionada com os sentimentos que as pessoas relatam”. O resultado é interessante. Quando a pessoa experimenta um sentimento positivo (vê um trecho de um filme engraçado), “há mais atividade elétrica na parte frontal esquerda do cérebro”. Já quando ela experimenta sentimentos negativos (assiste a uma passagem assustadora na TV), “há mais atividade na parte frontal direita”⁸².

Há outras experiências dentro da neurociência. Em uma delas, pessoas são colocadas dentro de “aparelhos de imagem por ressonância magnética (IRM) ou tomografia por emissão de pósitron (PET, de *positron emission tomography*)”. Inicialmente lhe são mostradas imagens de um bebê feliz. Em seguida, aparece um bebê doente. Segundo Layard, “a PET registra as mudanças correspondentes ao uso de glicose no cérebro como manchas claras nas fotografias”, demonstrando que “a figura bonita ativa o lado esquerdo do cérebro”, enquanto “a desagradável ativa o lado direito”. Por meio desses estudos podemos nos valer de medidas físicas para comparar a felicidade das pessoas mostrando que elas diferem no padrão de seus EEGs. Aquelas pessoas “cujo lado esquerdo é especialmente ativo relatam lembranças e sentimentos mais positivos do que as que usam mais o lado direito”. Essas pessoas “sorriem mais e seus amigos as consideram mais felizes”. Por outro lado, “as pessoas cujo lado direito é

⁸¹ LAYARD, Richard. Felicidade: lições de uma nova ciencias. Tradução Maria Clara De Biase W. Fernandes. Rio de Janeiro: BestSeller, 2008, p. 28.

⁸² LAYARD, Richard. Felicidade: lições de uma nova ciencias. Tradução Maria Clara De Biase W. Fernandes. Rio de Janeiro: BestSeller, 2008, p. 34.

especialmente ativo relatam lembranças e pensamentos mais negativos, sorriem menos e seus amigos as consideram menos felizes”⁸³.

Logo, a ciência nos diz algo: é possível medir a felicidade comparando as atividades entre os lados esquerdo e direito do cérebro. Portanto, Kant parece ter se enganado ao negar a possibilidade de uma teoria da felicidade. Voltemos às suas ideias.

Segundo o Filósofo, como recompensa da virtude, alcançar-se-ia a felicidade e esta não seria, em si mesma, boa, uma vez que ela pressuporia uma “conduta em conformidade com a lei moral”. Mesmo assim, a virtude e a felicidade, juntas, constituem “a posse do bem supremo para uma pessoa, e a felicidade na exata proporção da moralidade (como o valor de uma pessoa e ela ser digna de ser feliz) constitui o bem supremo de um mundo possível”⁸⁴.

Por fim, Kant não concebe a possibilidade de o conceito de felicidade ser dotado de grande coerência, até mesmo pelo fato de as avaliações racionais necessárias para a sua estruturação se misturarem com características morais do homem⁸⁵. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant afirma que “a razão adequadamente moral para abraçarmos nossas obrigações não deve incluir nenhuma consideração da felicidade”, pois as “razões morais originam-se inteiramente do próprio imperativo categórico (respeito pela lei moral)”. Segundo o Filósofo, o princípio da felicidade própria não compreenderia nenhum outro fundamento determinante da vontade, além dos que convêm à faculdade de apetição inferior e, portanto:

ou não existe nenhuma faculdade de apetição [superior], ou a razão pura tem que ser por si só prática, isto é, tem que poder determinar a vontade pela simples forma da regra prática, sem pressuposição de nenhum sentimento, por conseguinte sem representações do agradável ou desagradável enquanto matéria da faculdade de apetição, que sempre é uma condição empírica dos princípios⁸⁶.

Interessante a consideração feita por Richard Posner quanto ao kantismo e à teoria da felicidade. Posner diz que, “seja como sistema ético pessoal, seja como

⁸³ LAYARD, Richard. *Felicidade: lições de uma nova ciência*. Tradução Maria Clara De Biase W. Fernandes. Rio de Janeiro: BestSeller, 2008, p. 35.

⁸⁴ KANT, Immanuel (1956) *Critique of Practical Reason*. Trad. Lewis White Beck. Indianapolis, Bobbs-Merrill, V, p. V, 110.

⁸⁵ WHITE, Nicholas. *Breve história da felicidade (A brief history of happiness)*. Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Edições Loyola. 2009, p. 156.

⁸⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática* Tradução baseada na edição original de 1788, com introdução e notas Valerio Rohden. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p. 42. Kant era um sujeito duro. Acreditava que o sexo antes do casamento – e qualquer ato sexual para outros fins que não a procriação – era imoral. Também era radicalmente contra a masturbação. Nisso, se distanciava de Nietzsche, cujas considerações acerca da felicidade iremos conhecer agora. SHAFFER, Andrew. *Os grandes filósofos que fracassaram no amor*. Tradução: Marcelo Barbão. São Paulo: Leya, 2012, p. 79.

paradigma para a tomada de decisões no âmbito social, o utilitarismo tem sérias deficiências. Mas o kantismo, comumente apresentado como segunda opção, também tem seus próprios defeitos graves, sendo um deles a semelhança com o utilitarismo”⁸⁷.

Kant é duro e pessimista quanto a sua visão de felicidade. Contudo, trata-se de um filósofo de tamanha envergadura intelectual que nenhuma de suas posições podem ser subestimadas.

1.12 Friedrich Nietzsche: A Felicidade nos Conflitos Interiores

Friedrich Nietzsche não coloca a felicidade como o objetivo primordial da pessoa, mas defende certa grandeza, que seria um “tipo de felicidade diferente daquela que a maioria das pessoas busca”⁸⁸. O rompimento de Nietzsche com a ideia de harmonia de Platão foi total. Enquanto Platão defendia o equilíbrio entre as forças internas que moviam o ser humano, Nietzsche acreditava que os conflitos interiores serviriam de combustível para o progresso do ser e, conseqüentemente, poderia contribuir para o alcance da felicidade⁸⁹. Para Nietzsche “os embates de desejos podem ser desejáveis”. Para isso, seria suficiente que eles servissem de força propulsora de algum tipo de alegria seguida por uma realização grandiosa. Desse modo, não se teria o ostracismo, o sedentarismo e a inércia. O ser humano seria guiado pelos seus conflitos internos. A felicidade estava no conflito, daí porque, nesse ponto, sua teoria se mostra oposta a Platão, o filósofo do equilíbrio. É que o conflito, quando utilizado como elemento estimulador de energia e incentivos, faz surgir “aqueles mágicos, incompreensíveis e insondáveis homens – aqueles enigmáticos, predestinados à vitória e à sedução”⁹⁰.

A felicidade em Nietzsche é o resultado dos conflitos internos, que servem de combustível para a construções de novos horizontes dignos dos grandes seres humanos.

⁸⁷ POSNER, Richard. A economia da justiça. Tradução Evandro Ferreira e Silva; revisão da tradução Aníbal Mari. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 72.

⁸⁸ Apud WHITE, Nicholas. A brief history of happiness. No Brasil, tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Edições Loyola. 2009, p. 140.

⁸⁹ O fim da vida de Nietzsche não foi dos mais felizes. Ele ficou louco depois de uma infecção sifilítica. Em 3 de janeiro de 1889, teve um surto psicótico em Turim. Ao ver um cavalo sendo chicoteado, abraçou o animal e caiu a seus pés, babando e balbuciando palavras sem sentido. Viveu louco os onze anos seguintes. O seu grande amigo e parceiro intelectual, Richard Wagner, sugeriu que os problemas de saúde dele eram causados pela masturbação excessiva. Nietzsche rompeu com ele e escreveu o ensaio “Nietzsche contra Wagner”. É compreensível que Nietzsche tenha visto, no conflito interno, o rumo da felicidade. Cf. SHAFFER, Andrew. Os grandes filósofos que fracassaram no amor. Tradução: Marcelo Barbão. São Paulo: Leya, 2012, p. 138.

⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich (1966). Beyond Good and Evil. In: Basic Writings of Nietzsche. Trad. Ed. Walter Kaufmann. New York, Random House, § 200.

1.13 Arthur Schopenhauer: Dor e Tédio como Inimigos da Felicidade

Schopenhauer⁹¹ ensinou que a sabedoria da vida seria um sinônimo de eudemonismo. Ele afasta a visão estoíca de felicidade. O seu eudemonismo ensina como se pode viver da maneira mais feliz possível, sem grandes renúncias e esforços para superar a si mesmo. O eudemonismo se subdividiria em duas partes: 1) máximas para o nosso comportamento em relação a nós mesmos; 2) máximas para o nosso comportamento em relação aos outros. Em seguida, dá quatro passos para se alcançar a felicidade. Em primeiro lugar: serenidade de espírito, temperamento feliz, que determina a capacidade de sofrer e de sentir alegria. Em segundo: a saúde do corpo, ligada ao temperamento, condição quase imprescindível. Em terceiro lugar: a paz de espírito. Por fim, em quarto, bens exteriores em medida muito pequena. Schopenhauer lembra que Epicuro subdivide os bens em: 1) naturais e necessários; 2) naturais, mas não necessários; 3) nem naturais, nem necessários⁹².

Schopenhauer discorreu sobre a felicidade por meio de máximas. Elas são fundamentais para que consigamos identificar os elementos centrais do seu pensamento. A Máxima 1 é a seguinte:

Todos nós nascemos na Arcádia, todos viemos ao mundo cheios de pretensões de felicidade e prazer, e conservamos a insensata esperança de fazê-las valer, até o momento em que o destino nos aferra bruscamente e nos mostra que nada é nosso, mas tudo é dele, uma vez que ele detém um direito incontestável não apenas sobre nossas posses e nossos ganhos, mas também sobre nossos braços e nossas pernas, nossos olhos e nossos ouvidos, e até mesmo sobre nosso nariz no centro do rosto. A experiência vem em seguida e nos ensina que a felicidade e o prazer não passam de

⁹¹ Bertrand Russel diz o seguinte sobre Schopenhauer: “Ele habitualmente jantava bem, num bom restaurante: tinha muitos casos amorosos triviais, que eram sensuais mas não apaixonados: era excessivamente irascível e geralmente avarento”. Schopenhauer admirava Kant e, como ele, “vestia-se de maneira ultrapassada, comia em horários estritamente regulares e fazia uma caminhada diária, no seu caso, em companhia de sua adorada poodle Atma”. Fazia “visitas ocasionais ao teatro e a leitura de jornais na biblioteca pública”. Era o “modelo de um erudito recluso”. Mesmo assim, teve vários relacionamentos e um filho ilegítimo “a quem ignorou e que morreu jovem por negligência”. Uma polêmica em sua vida é o chamado “caso Marquet”, episódio com traços de romance policial. Ao voltar para casa certo dia, Schopenhauer encontrou três mulheres conversando do lado de fora de sua porta. Uma delas, a costureira Caroline Luise Marquet. Ele, que não gostava de barulho, ordenou que fossem embora, mas elas se recusaram. Schopenhauer foi até o quarto e voltou com um bastão. Agarrando a costureira pela cintura, tentou forçá-la a se afastar dos seus aposentos. Ela gritou. Ele a empurrou e a mulher caiu. Ela moveu uma ação por danos, alegando que a havia chutado e espancado. Em maio de 1825, a Corte concedeu a ela uma pensão mensal. Quando a senhora morreu, 20 anos depois, Schopenhauer anotou em seu livro contábil: obit anus, abit onus (morre a velha, vai-se a carga). Cf. COHEN, Martin. Casos filosóficos. Tradução de Francisco Innocêncio. Ilustrações de Raúl Gonzáles. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012, p. 261.

⁹² SCHOPENHAUER, Arthur. A arte de ser feliz: exposta em 50 máximas. Organização e ensaio de Franco Volpi. Tradução de Marion Fleischer, Eduardo Bandão, Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. 08-09.

uma quimera, mostrada à distância por uma ilusão, enquanto o sofrimento e a dor são reais e manifestam-se diretamente por si só, sem a necessidade da ilusão e da espera⁹³.

O trecho acima deixa claro o pessimismo do Filósofo. A quarta Máxima se volta para a intensidade dos desejos e a necessidade de satisfazê-los. Ela diz:

Um homem não se sente totalmente privado dos bens aos quais nunca sonhou aspirar, mas fica muito satisfeito mesmo sem eles, enquanto outro que possua cem vezes mais do que o primeiro sente-se infeliz quando lhe falta uma única coisa que tenha desejado⁹⁴.

A Máxima nº 17 diz que quem quer medir a felicidade de uma vida inteira com base nas alegrias e nos prazeres assume um critério completamente errado, pois as alegrias são negativas; imaginar que elas possam fazer alguém feliz é uma ilusão criada e cultivada pela inveja, “uma vez que as alegrias não são sentidas em termos positivos, como ocorre com as dores; são estas, portanto, com sua ausência, que constituem o critério de medida da felicidade”.

Nada obstante Schopenhauer tenha se dedicado a estudar as bases universais da felicidade, ele é conhecido como um grande pessimista: “uma das maiores quimeras que observamos na infância e das quais nos libertamos apenas mais tarde é aquela segundo a qual o valor empírico da vida reside nos seus prazeres, ou que existam alegrias e propriedades que façam alguém positivamente feliz” - disse.

O Filósofo destaca que se chega “a buscar sua realização, até a chegada tardia do desengano, até encontrarmos nessa caça à felicidade e ao prazer, que não existem de fato, o que realmente existe: a dor, o sofrimento, a doença, a preocupação e milhares de outras adversidades”. Se, em vez disso, “reconhecêsse-mos precocemente que os bens positivos são uma quimera, enquanto as dores positivas são muito reais, pensaríamos apenas em evitá-los, segundo Aristóteles”⁹⁵.

É interessante a abordagem que o Filósofo faz quanto a elaboração de mitos em torno da ideia de felicidade, muitas vezes associando-os a figuras distantes da realidade de cada um de nós, tornando a sua busca algo sofrível e irreal. Schopenhauer valoriza a

⁹³ SCHOPENHAUER, Arthur. A arte de ser feliz: exposta em 50 máximas. Organização e ensaio de Franco Volpi. Tradução de Marion Fleischer, Eduardo Bandão, Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 10.

⁹⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. A arte de ser feliz: exposta em 50 máximas. Organização e ensaio de Franco Volpi. Tradução de Marion Fleischer, Eduardo Bandão, Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 26.

⁹⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. A arte de ser feliz: exposta em 50 máximas. Organização e ensaio de Franco Volpi. Tradução de Marion Fleischer, Eduardo Bandão, Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. 48-50.

fuga da dor, entendendo que caso se consiga isso, é suficiente. O Filósofo fala da infelicidade em dois momentos da vida. Na primeira metade dela, a infelicidade vem da busca da felicidade em vida: “o resultado são esperanças e insatisfações continuamente frustradas. Visualizamos imagens enganosas de uma felicidade sonhada e indeterminada, entre figuras escolhidas por capricho, e procuramos em vão seu arquétipo”. Na segunda metade da vida, a preocupação “com a infelicidade toma o lugar da aspiração sempre insatisfeita à felicidade; no entanto, encontrar um remédio para tal problema é objetivamente possível”. A essa altura buscamos apenas tranquilidade e a maior ausência de dor possível, “o que pode ocasionar um estado consideravelmente mais satisfatório do que o primeiro, visto que ele deseja algo atingível, e que prevalece sobre as privações que caracterizam a segunda metade da vida”⁹⁶.

A Máxima nº 36 trata da necessidade de não buscar a felicidade incessantemente, sob pena de se deixar guiar por uma profunda ansiedade que levaria, inevitavelmente, à tristeza. O Filósofo afirma que os grandes inimigos da felicidade humana são dois: a dor e o tédio. Sábia, a natureza dotou a personalidade de um meio de defesa contra cada um deles: contra a dor que muitas vezes mais psíquica do que física, deu-lhe a serenidade; contra o tédio, o engenho.

1.14 Madame du Châtelet: Vida Amorosa Errante e Inspiradora

Ao longo do século XVIII, tivemos cerca de cinquenta tratados dedicados à felicidade. Um deles foi escrito por uma mulher: Madame du Châtelet, com o seu *Discurso sobre a felicidade*⁹⁷. Para Châtelet, “só vale a pena viver quando se têm

⁹⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. A arte de ser feliz: exposta em 50 máximas. Organização e ensaio de Franco Volpi. Tradução de Marion Fleischer, Eduardo Bandão, Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. 64-66.

⁹⁷ Aos trinta anos, Madame du Châtelet abandonou Paris, marido, filhos e amantes para ir viver com Voltaire em seu castelo de Cirey, próximo da fronteira da Lorena. Incrivelmente ativa, ela trabalhava, atuava e cantava óperas. Com Voltaire, seu comportamento era doentio. Ela cuidava dele, vestia-o e alimentava-o. Para impedir que notícias desagradáveis lhe chegassem, abria correspondências, censurava escritos e escondia os que julgava perigosos. Possessiva, levou-o de Cirey a Paris, e depois para Bruxelas. Entre eles, desde o início dos anos 1740, já não havia paixão, e o peso de uma ligação excessivamente exclusiva foi grande demais. Com um humor terrível, Voltaire tratava-a da forma mais dura possível. Ela chorava o dia inteiro. O conjunto de características desse relacionamento serviu de inspiração para a veia filosófica de Madame du Chatelêt. Seus escritos sobre a felicidade, nada obstante sejam marcados por uma intensa melancolia, são também um retrato de uma mulher que, ao tempo, era vista como revolucionária.

sensações e sentimentos agradáveis; e, quanto mais vívidos forem os sentimentos agradáveis, mais felizes somos”⁹⁸. A virtude estava presente na concepção de felicidade:

Quem quer que almeje a felicidade jamais deve dele se desviar; a observação estrita do decoro, contudo, é uma virtude, e já mencionei que, para ser feliz, deve-se ser virtuoso. É necessário ser virtuoso, porque não se pode ser devasso e feliz. Compreendo por virtude tudo o que concorre para a felicidade da sociedade e, por conseguinte, para a nossa, pois somos membros da sociedade⁹⁹.

Não havia qualquer negação, por parte da Filósofa, à busca pela satisfação dos desejos. Segundo ela, “só se é feliz pelos desejos satisfeitos; é preciso portanto só se permitir desejar as coisas que se pode obter sem demasiados cuidados e trabalho, e é um ponto sobre o qual temos muito poder para nossa felicidade”. Ela ainda registra o seguinte:

Amar o que se possui, saber usufruir isso, saborear as vantagens de nossa condição, não contemplar demais os que nos parecem mais felizes, empenhar-se em aperfeiçoá-la, e aproveitá-la da melhor maneira possível, eis o que se deve chamar de felicidade; e acredito oferecer uma boa definição dizendo que o mais feliz dos homens é aquele que menos deseja a mudança de sua condição.

Pesquisas recentes mostram que Chatelêt estava certa ao recomendar não dedicar muita atenção aos méritos alheios, sob pena de não conseguir, assim, ser feliz.

De acordo com Madame du Châtelet, “para gozar essa felicidade, é preciso curar-se ou prevenir-se de uma enfermidade de uma outra espécie que a ela se opõe por inteiro e que é demasiado comum: a inquietude. Essa disposição de espírito opõe-se a qualquer deleite, e, conseqüentemente, a qualquer espécie de felicidade”. Por fim, ela recomendava:

Empenhemo-nos portanto em ter boa saúde, em não ter preconceitos, em ter paixões, em fazê-las servir à nossa felicidade, em substituir nossas paixões por gostos, em conservar preciosamente nossas ilusões, em ser virtuosos, em jamais nos arrepender, em afastar de nós ideias tristes, e em jamais permitir que nosso coração conserve uma faísca de amor por alguém cujo gosto esteja diminuindo e que deixe de nos amar. É preciso abandonar o amor um dia, por menos que se envelheça, e esse dia deve ser aquele em que ele deixa de nos fazer feliz¹⁰⁰.

⁹⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. A arte de ser feliz: exposta em 50 máximas. Organização e ensaio de Franco Volpi. Tradução de Marion Fleischer, Eduardo Bandão, Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 6.

⁹⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. A arte de ser feliz: exposta em 50 máximas. Organização e ensaio de Franco Volpi. Tradução de Marion Fleischer, Eduardo Bandão, Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 13.

¹⁰⁰ DU CHÂTELET, Gabrielle Le Tonnelier De Breteuil, Marquêsa. Discurso sobre a felicidade. Prefácio de Elisabeth Badinter. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 2002, pp. 39-40.

Esse último trecho deixa claro a dor que ela carregou consigo pelo luto gerado com o amor não correspondido de Voltaire¹⁰¹.

1.15 A Filosofia Iluminista da Felicidade na Alemanha e na Escócia

Trabalharemos, nessa tese, a influência do iluminismo em vários países do mundo, bem como suas conexões com a origem do constitucionalismo contemporâneo. Falaremos dos Estados Unidos da América, da França, do Brasil e do Reino Unido. Não poderíamos esquecer a Alemanha, que sofreu grande influência do iluminismo.

Christian Thomasius publicou, em 1687, em Leipzig, *Discurso sobre qual a forma de imitar os franceses na vida e na transformação conjunta?* Ele exorta a renovação da cultura alemã e o uso da língua alemã como linguagem científica. Também traz questionamentos “à nobreza e coloca no centro de sua filosofia o ser humano, aquele que desenvolve a vida cotidiana, especialmente o cidadão”. Thomasius, entre os anos de 1688-1690, publicou o jornal iluminista *Conversas Mensais*. Em 1691, apresentou o *Introdução ao Ensino da Razão*, também dotado de viés iluminista. Assim como Friedrich Von Spee e o holandês Balthasar Bekker, enfrentou “a acusação de bruxaria com tal firmeza, que esse tipo de processo foi banido da Prússia”¹⁰².

Em 1720 foi a vez de a Alemanha conhecer as obras iluministas de Christian Wolff. A trajetória de Wolff se deu por caminhos tortuosos. Em 1723, foi expulso de Halle. Defendeu a teoria sobre uma moralidade autônoma em *Ética Alemã*, em 1720, e, um ano depois, no *Discurso sobre a filosofia prática chinesa*, viu nos chineses, povo não cristão, certo grau de moralidade. Um decreto real determinou que Wolff abandonasse a Prússia no prazo de 48 horas “sob pena de ser enforcado”.

¹⁰¹ Apesar da vida amorosa errante, Madame du Châtelê discorreu com lucidez sobre a felicidade, deixando claro que enxergava-a segundo os princípios aplicados em sua própria vida. Ela enfrentou todos os preconceitos de sua época sem jamais abrir mão de sua originalidade, sua independência e sua ambição. Chegou a se deparar com a inveja e o sarcasmo de contemporâneas, como a senhora du Deffand, que escreveu que Châtelê havia se feito “geômetra para parecer acima das outras mulheres...e estuda geometria para conseguir entender seu livro”. Voltaire, que a viu perdendo fortunas no jogo, a considerava como totalmente enganada quanto à inocência de sua paixão. A certa altura, ele teve que declarar publicamente que não seria o responsável por pagar as dívidas dela. Ao 42 anos, Madame se viu apaixonada por um jovem oficial da corte da Lorena, Saint-Lambert, dez anos mais novo. Ela perdeu completamente a cabeça por ele. Esse sentimento faz renascer sua personalidade possessiva, tirânica e insatisfeita. Em 9 de setembro de 1749, alguns dias após dar luz à filha de Saint-Lambert, Madame du Châtelê morreu. DU CHÂTELET, Gabrielle Le Tonnelier De Breteuil, Marquês. Discurso sobre a felicidade. Prefácio de Elisabeth Badinter. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

¹⁰² Filósofos do Século XVIII: Uma introdução. Organizador: Lothar Kreimendahl. Tradutor Dankwart Bernsmüller. Editora Unisinos. Coleção História da Filosofia. São Leopoldo: 2007, pp. 18-19.

O legado de Wolff é impressionante. São mais de 50 mil páginas impressas e publicadas. Foi traduzido para o francês, inglês, italiano, holandês, russo e latim. Também foi o primeiro alemão professor de filosofia que desenvolveu corrente própria, “a ponto de haver um wolffiano em praticamente todas as universidades protestantes alemãs”. São centenas de artigos publicados a seu favor ou contra. Sua expulsão de Halle em 1723, “o transformou num Galileu protestante e num mártir do Iluminismo”. Sua recondução para lá, dezessete anos mais tarde, “transformou-o num símbolo do triunfo desse movimento”¹⁰³.

Leibniz criticou sua tese de doutoramento sobre ética, em 1703, fazendo com que Wolff, inicialmente, se convencesse “de que a definição de prazer ali empregada – sensação agradável – não faz sentido”. Ele acrescenta a noção de que “cada sensação de prazer deve, consciente ou inconscientemente, fundar-se sobre a percepção de uma perfeição (*sensus perfectionis*)”. Mais à frente, substitui a fórmula de Leibniz por uma definição de cunho “fortemente visual-cognitiva, que se baseia em Descartes: prazer é a visão ou a percepção visualizada de qualquer perfeição, seja ela real ou apenas suposta”. Segundo a máxima, “toda percepção humana de prazer exclui um momento de reconhecimento, podendo, portanto, acertar ou errar a perfeição procurada”. Para Wolff, “o ser humano nunca é puramente um ser sensório em seu sentir e ansiar por algo, mas sempre um ser racional, capaz de tomar decisões sobre suas características naturais com julgamento e ponderação”. Ele prossegue:

Prazer e desgosto baseiam-se na capacidade de avaliar corretamente a qualidade do objeto que os ocasiona. A satisfação que se origina do próprio julgamento conta como uma das mais profundas fontes de realização humana. Disso advém a vantagem na oportunidade de atingir a felicidade que o detentor de experiência possui sobre o inexperiente, independente de qual possibilidade se trata¹⁰⁴.

Wolff propõe um conceito universal de felicidade (*beatitudo*). Em 1703, ao apresentar o seu primeiro estudo sobre a ética, “ele assume a definição de Descartes, pela qual o viver feliz nada mais é do que alegrar-se com uma mente perfeitamente satisfeita e tranqüila”. Por se tratar de um conceito estático, Leibniz não tarda em criticá-lo, afirmando que “um ser finito e limitado como o humano não poderia atingir a plenitude de seus desejos multilaterais. Não está previsto no plano da Criação que se

¹⁰³ Filósofos do Século XVIII: Uma introdução. Organizador: Lothar Kreimendahl. Tradutor Dankwart Bernsmüller. Editora Unisinos. Coleção História da Filosofia. São Leopoldo: 2007, p. 66.

¹⁰⁴ Filósofos do Século XVIII: Uma introdução. Organizador: Lothar Kreimendahl. Tradutor Dankwart Bernsmüller. Editora Unisinos. Coleção História da Filosofia. São Leopoldo: 2007, pp. 84-85.

permaneça feliz e sem desejos aqui na Terra”. Leibniz prossegue com sua crítica afirmando que “o sabor da modéstia serena e auto-suficiente pode ser entendida como sinal de acomodação ou até de tolice”. Introduzindo a concepção de dinâmica e busca pelo aperfeiçoamento, “Leibniz enxerga a verdadeira felicidade na desenfreada busca por bens maiores”. Wolff, atacado, resolve encarar a proposta teórica de Leibniz, segundo a qual haveria um “relacionamento interno entre desdobramentos dos talentos próprios e a obtenção da felicidade real”. Segundo Wolff, “o bem maior ou a bem-aventurança do ser humano consiste em uma evolução irreversível rumo a uma perfeição cada dia maior”. A plenitude permanente da existência “não está num ocioso *laissez-faire* ou na busca de um consumo passivo, mas, sim, no empenho das próprias forças e num sobrepujar-se a si mesmo”¹⁰⁵.

Wolff adverte que “o ser humano também precisa suportar desilusões e pode fracassar assim que tenta concretizar seus sonhos de felicidade”. Felicidade seria algo mais do que “um estado passageiro de ânimo elevado ou uma euforia diáfana, somente podendo ser atingida por meio de um consistente planejamento de vida, orientado na realidade”. Esse “empenho em desconstruir enganos ocorrerá com conflitos, mas abrirá perspectivas para uma vivência e convivência futura mais feliz”¹⁰⁶. Falaremos de Wolff em vários momentos nesse trabalho.

Há mais mentes que ilustraram o desenvolvimento da filosofia iluminista centrada na busca da felicidade. Vamos falar, agora, da Escócia.

Uma família de pastores presbiterianos do norte da Irlanda, de origem escocesa, deu ao mundo Francis Hutcheson (1694/1746), o pai do Iluminismo escocês. Seus estudos e pesquisas filosóficas ocorreram na Universidade de Glasgow, na Escócia, “onde estudou de 1711 a 1717 e onde adquiriu o mestrado e o doutorado em teologia, e onde também atuou como professor de filosofia da moral, de 1727 até sua morte”. Não é exagero afirmar que, no século XVIII, “Hutcheson foi o primeiro pensador de seu país que extrapolou as fronteiras de sua pátria e de cujas obras, já em vida, havia traduções para o alemão e o francês e, logo a seguir, reimpressões nas colônias americanas”. No mesmo século, veio da escócia mentes como a de Adam Smith, David Hume, Thomas Reid e Adam Ferguson. Adam Smith, a propósito, foi aluno de Hutcheson, tendo estudado em Glasgow entre 1737 e 1740. Em 1752, Smith volta à universidade para

¹⁰⁵ Filósofos do Século XVIII: Uma introdução. Organizador: Lothar Kreimendahl. Tradutor Dankwart Bernsmüller. Editora Unisinos. Coleção História da Filosofia. São Leopoldo: 2007, pp. 86-87.

¹⁰⁶ Filósofos do Século XVIII: Uma introdução. Organizador: Lothar Kreimendahl. Tradutor Dankwart Bernsmüller. Editora Unisinos. Coleção História da Filosofia. São Leopoldo: 2007, pp. 86-87.

substituí-lo. Quando virou reitor da Universidade de Glasgow, em 1787, referiu-se ao seu mestre como o *never to be forgotten Hutcheson*¹⁰⁷.

Segundo Hutcheson, o senso moral percebe os objetos morais e os distingue, mas não fornece nenhum motivo para a ação. Para ele:

A ação moral – independente de advir de uma regra como a do *greatest happiness for the greatest number* ou de um motivo espontâneo – é movida pelo amor, que é a própria *causa efficiens* dessa ação moral, e somente então tal ação é aprovada ou desaprovada – no próprio agente ou por meio do observador de um agente observado – pela percepção mediante o senso moral¹⁰⁸.

O que Hutcheson fez foi apresentar o princípio da felicidade maior. A este respeito, John Rawls diz que: “Ao que tudo indica, Hutcheson foi o primeiro a formular claramente o princípio de utilidade. Diz ele em *Inquiry* seção 3 parágrafo 8 que ‘melhor é o ato que produz a maior felicidade para o maior número de pessoas; e pior é aquele que, de igual maneira, ocasiona infelicidade’”¹⁰⁹.

Em *Inquiry*, Hutcheson discorre sobre o conceito de bem-querer e suscita o tema da “qualidade e das condições que levam à aprovação ou desaprovação”. Para ele, “com o auxílio da razão, estabelecemos uma comparação e julgamos as intenções morais, o interesse próprio e as possibilidades do agente, bem como a abrangência das conseqüências boas e ruins do fazer e do deixar de fazer”. Esta comparação se dá por meio de uma fórmula matemática. Hutcheson defende que “a intenção da vontade está voltada para *greatest happiness for the greatest number*”. Fica estampado que ele se guia pela linha central do princípio da felicidade maior imortalizado por Jeremy Bentham e sobre o qual discorreremos adiante.

O escocês Adam Smith¹¹⁰ também adotou perspectivas iluministas e fundou seu raciocínio em premissas utilitaristas. Para ele, a educação de meninos em grandes

¹⁰⁷ Por intermédio de Molesworth (um dos líderes mais radicais dos Whigs e professor, político e confidente de Shaftesbury), Hutcheson conheceu o grupo dos real whigs ou commonwealthmen. Seus grandes líderes pensadores, autores e orientadores eram Harrington e Shaftesbury. Hutcheson morreu em 1746, em Dublin, durante sua última viagem à Irlanda. Era o seu 52º aniversário. Foi enterrado no cemitério de Santa Maria.

¹⁰⁸ FILÓSOFOS DO SÉCULO XIII: Uma introdução. Organizador: Lothar Kreimendahl. Tradutor Dankwart Bernsmüller. Editora Unisinos. Coleção História da Filosofia. São Leopoldo: 2007, pp. 119-120.

¹⁰⁹ RAWLS, John. Uma teoria da justiça. Nova tradução baseada na edição americana revista pelo autor, Jussara Simões. Revisão técnica e da tradução Álvaro de Vida. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 27.

¹¹⁰ Richard Posner enaltece as propostas de Adam Smith: “A enumeração dos sentimentos morais feita por David Hume e Adam Smith, por exemplo, ilustra o tipo de filosofia moral que não critico neste livro”.

escolas distantes, de rapazes em faculdades distantes, de jovens damas em internatos ou conventos distantes, “parece ter prejudicado, na sua profunda essência, a moral doméstica das camadas sociais mais altas, e conseqüentemente a felicidade doméstica, tanto na França, como na Inglaterra”¹¹¹. O necessário compromisso com a virtude também aparece. Para Smith, “uma vez que a afeição fundada no amor da virtude é certamente a mais virtuosa das perfeições, é, portanto, também a mais feliz, bem como a mais permanente e mais segura”. É que a natureza, “que formou os homens para aquela bondade recíproca tão necessária para a sua felicidade, torna todo homem objeto peculiar de bondade para pessoas para quem ele mesmo já foi bondoso”¹¹².

Falando do líder da nação (Adam Smith usa a expressão “líder do partido bem-sucedido”), ele afirma que se este tem autoridade para induzir seus amigos a agir com a temperança e moderação apropriadas (ele reconhece que frequentemente não a tem), e que “pode, às vezes, prestar a seu país um serviço muito mais essencial e importante do que as maiores vitórias e mais vastas conquistas”. O líder pode ainda restabelecer e melhorar a constituição, e, por causa do seu próprio caráter muito duvidoso e ambíguo, pode assumir “o maior e mais nobre de todos os caracteres, o de reformador e legislador de um grande Estado; e, pela sabedoria de suas instituições, assegurar a tranqüilidade interna e a felicidade de seus concidadãos por muitas gerações sucessivas”¹¹³. Essa passagem é importante para a tese pelo fato de abrir espaço para a construção da felicidade como *telos* das decisões públicas.

Smith afirma que “o prazer e a dor são os grandes objetos de desejo e aversão; mas estes não se distinguem racionalmente, mas por sentidos e sentimentos imediatos”. Ele diz que coube a Hutcheson distinguir em que medida todas as distinções morais procedem da razão, e em que medida se fundamentam em sentidos e sentimentos imediatos. Adam Smith diz que, para Hutcheson, o princípio da aprovação não estava

POSNER, Richard. A problemática da teoria moral e jurídica. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 08.

¹¹¹ SMITH, Adam. Teoria dos Sentimentos Morais, ou, Ensaio para uma análise dos princípios pelos quais os homens naturalmente julgam a conduta e o caráter, primeiro de seus próximos, depois de si mesmos, acrescida e uma dissertação sobre a origem das línguas. Tradução Lya Luft. Revisão Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 278.

¹¹² SMITH, Adam. Teoria dos Sentimentos Morais, ou, Ensaio para uma análise dos princípios pelos quais os homens naturalmente julgam a conduta e o caráter, primeiro de seus próximos, depois de si mesmos, acrescida e uma dissertação sobre a origem das línguas. Tradução Lya Luft. Revisão Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 282.

¹¹³ SMITH, Adam. Teoria dos Sentimentos Morais, ou, Ensaio para uma análise dos princípios pelos quais os homens naturalmente julgam a conduta e o caráter, primeiro de seus próximos, depois de si mesmos, acrescida e uma dissertação sobre a origem das línguas. Tradução Lya Luft. Revisão Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 291.

fundado sobre o amor de si e não podia proceder de uma operação racional. Excluídos o amor de si e a razão, “achou não haver outra faculdade do espírito já conhecida que pudesse de algum modo satisfazer esse propósito”.

Por fim, vale rememorar as afirmações de Adam Smith quanto a Hutcheson, quando diz que este denominou senso moral esse novo poder de percepção, análogo aos sentidos externos: assim como os corpos que nos cercam, que ao serem afetados “mostram possuir diferentes qualidades de som, gosto, odor e cor, também os vários afetos do espírito humano, ao tocarem essa faculdade especial, aparentam possuir diferentes qualidades de amável e odioso, virtuoso e vicioso, certo e errado”. Tais sensações seriam de duas espécies: (i) sensações diretas ou antecedentes e (ii) reflexas ou conseqüentes. As diretas seriam as faculdades das coisas que o espírito derivaria a percepção das espécies de coisas que não pressuporiam a percepção antecedente de nenhuma outra: sons e cores. As reflexas ou conseqüentes seriam as faculdades das quais o espírito derivaria a percepção das espécies de coisas que pressuporiam a percepção antecedente de alguma coisa: harmonia e beleza. O senso moral seria dessa espécie¹¹⁴.

Aqui temos, portanto, algumas notas a respeito das ideias iluministas que ganharam consistência no mundo a partir da Alemanha e da Escócia, todas tratando sobre a felicidade, dando mostras de que essa aspiração constitui uma bandeira universal perseguida por muitas civilizações durante milênios.

¹¹⁴ SMITH, Adam. Teoria dos Sentimentos Morais, ou, Ensaio para uma análise dos princípios pelos quais os homens naturalmente julgam a conduta e o caráter, primeiro de seus próximos, depois de si mesmos, acrescida e uma dissertação sobre a origem das línguas. Tradução Lya Luft. Revisão Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 1999, pp. 398-401.

2. O UTILITARISMO NA SUA PRIMEIRA VERSÃO: JEREMY BENTHAM

2.1 A Personalidade Exótica

O utilitarismo teve três pioneiros: William Paley (1785), Jeremy Bentham (1789) e William Godwin (1793). Todos compartilhavam os valores do Iluminismo. Paley era ministro da Igreja da Inglaterra e via no utilitarismo uma forma de se determinar a vontade divina. Godwin tinha uma visão extrema do utilitarismo: uma moralidade completamente imparcial. Um dos exemplos trazidos por ele era designado de “O arcebispo e a camareira” e continha o seguinte problema: “Você está preso em um prédio em chamas com outras duas pessoas. Uma delas é um arcebispo, o qual é um grande benfeitor da humanidade, e a outra é uma camareira. Você só tem tempo para salvar uma pessoa. O que você deve fazer?” Para Godwin, você deveria salvar o arcebispo, pois a vida dele tem mais valor para a felicidade humana do que a da camareira. A conclusão é a mesma se a camareira for a sua mãe ou você mesmo¹¹⁵.

Há ainda Jeremy Bentham. No século XVIII, os debates filosóficos, políticos e jurídicos foram enriquecidos pelas inovações teóricas trazidas por Bentham, alguém que quis ser visto como um “homem tímido e bondoso que nunca se casou, doou seu dinheiro para boas causas e foi um dos primeiros intelectuais a praticar corrida, ou trote, como a chamava”¹¹⁶. Ele morreu em 1832, aos 84 anos. Atendendo a uma exigência testamentária, seu corpo está embalsamado e exposto perto do saguão de entrada sob o pórtico da *University College London*, idoso, com roupas do século XVIII e sentado em uma caixa de vidro. O embalsamamento de sua cabeça não deu certo e a que está lá é de cera. Sua cabeça verdadeira é mantida em um porão. Outra exigência atendida foi a de que seus amigos e admiradores se reunissem uma vez por ano para homenagear “o fundador do maior sistema de felicidade moral e legal de todos os tempos”. Embalsamado, ele é levado para reuniões do conselho diretor da faculdade, cujas atas o registram como “presente, porém não votante”¹¹⁷.

¹¹⁵ MULGAN, Tim. Utilitarismo. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2012, p.15.

¹¹⁶ LAYARD, P. R. G. Felicidade: lições de uma nova ciência. Tradução Maria Clara de Biase W. Fernandes. Rio de Janeiro: Best Seller, 2008, pp. 18-19.

¹¹⁷ SANDEL, Justiça. O que é fazer a coisa certa. Tradução de Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2011, p. 72.

Bentham era filho e neto de advogados. Escreveu muito, publicando apenas uma *Introdução* e um *Fragmento*. Quando morreu, deixou 70.000 folhas manuscritas de papel almaço, com trabalhos teóricos e projetos detalhados para estados, prisões e outros. Ele visitou a Polônia e a Alemanha. Foi à Rússia com o propósito de oferecer instruções à Imperatriz Catarina, “a Grande”. Lá, escondeu-se em uma casa de campo de uma propriedade isolada, para escrever. Era um eremita. Tinha paixão por música, tendo sido um tecladista bem-sucedido. Contudo, desprezava a poesia, por enxergá-la como uma forma deliberada de obscurecimento da comunicação¹¹⁸. Bentham passou anos tentando obter financiamento do governo britânico para o seu panóptico, sem sucesso. Ele perdeu boa parte de sua herança. Acabou sendo-lhe concedido £ 23.000 por um ato do Parlamento. Ele ficou com o dinheiro¹¹⁹.

Bentham advogava regularmente, até se chocar com a falta de lógica nas leis e punições. Para ele, todas as leis deveriam ter por meta gerar a maior felicidade possível, pois uma boa sociedade seria aquela na qual seus cidadãos fossem felizes.

2.2 Mendicância, Animais, Esporte, Tortura, Voto, e Outras Ideias

Não é fácil estudar Jeremy Bentham. Ao longo de sua vida ele escreveu muito, mas somente uma pequena parcela de tudo o que escreveu foi publicado. Não se trata de um teórico, mas de “um reformador de leis” que se especializou em idealizar “codificações”, termo que criou. Bentham jamais se dedicou a conhecer alguma instituição social ou jurídica. Também não pretendeu compreender o racional de funcionamento das instituições que buscava reformar. Simplesmente idealizava-as fundadas no princípio da felicidade maior. Depois pensava em como implementá-las¹²⁰.

Ele tanto se comportou como liberal, como sugeriu leis paternalistas. Uma das suas propostas mais polêmicas tratava da mendicância. Bentham propôs torná-la ilegal, colocando os mendigos na prisão. Eles poderiam sair mediante um contrato de servidão, que valeria até que reembolsassem a prisão pelas despesas com seu sustento. Só então os mendigos conquistariam a liberdade. Segundo Bentham, a servidão só poderia ter dois efeitos sobre as pessoas a quem se pede esmolas: despertaria a “dor da simpatia”,

¹¹⁸ Ver Jeremy Bentham, *The Philosophy of Economic Science*, em *Jeremy Bentham’s Economic Writings* 81, 115-6 (W. Stark [org] 1952); Abba P. Lerner, *The Economics of Control: Principles of Welfare Economics* 35-6 (1944).

¹¹⁹ MULGAN, Tim. *Utilitarismo*. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 27.

¹²⁰ POSNER, Richard. *A economia da justiça*. Tradução Evandro Ferreira e Silva; revisão da tradução Aníbal Mari. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, pp. 48-49.

ou se a elas faltasse esse sentimento, a “dor do desgosto”. A soma dessas dores seria maior que a diferença, para o bem-estar do mendigo, entre mendigar e trabalhar.

Para Jeremy Bentham, leis que proibiam empréstimos a juros eram paternalistas. Ele, que adorava gatos, foi autor de leis contra os maus tratos de animais. Também partiu dele leis para a reeducação forçada de criminosos e leis que exigiam dos transeuntes que ajudassem pessoas em dificuldade. Pretendeu proibir a pesca por esporte. Defendeu direitos iguais para as mulheres, incluindo o direito ao voto e ao divórcio. Era favorável ao fim da escravidão e à abolição da punição física, entre elas o tratamento brutal dado às crianças em nome da construção do caráter. Ele propôs um plano para lidar com a pobreza, no qual pessoas pobres receberiam abrigo, alimentos e roupas num sistema de asilos situados em torno de um posto de observação central. Em seguida, seriam obrigados a fazer trabalho produtivo¹²¹.

Seus críticos são vorazes. Richard Posner é um deles¹²². Posner afirma que Bentham desenvolveu técnicas de lavagem cerebral. Também que defendia que as pessoas deveriam ter seus nomes tatuados no corpo para facilitar a execução das leis penais. Por fim, que defendeu a imposição de testemunho em prejuízo próprio, tortura, denúncia anônima, menosprezo aos direitos, abolição do júri e do sigilo profissional do advogado. Posner reputa totalitárias muitas das ideias de Bentham. Ele também enxerga o utilitarismo como “uma teoria tanto da moral individual como da justiça social”. O homem íntegro é aquele que se esforça por elevar a soma total de felicidade (a sua mais a dos outros), e a sociedade justa é aquela que busca elevar essa soma total a seu valor máximo. Posner esclarece que, “o maximizante, na visão da maioria dos utilitaristas, não é um estado psicológico específico, como o êxtase ou a euforia, mas, sim, o mais amplo conceito possível de satisfação”¹²³.

¹²¹ BOK, Sissela. Explorando a felicidade: de Aristóteles à neurociência. Tradução Patrícia Azevedo. Rio de Janeiro: Tinta Negra, 2012, p. 145.

¹²² Richard Posner tem o corpo esguio, cabeça calva, óculos grandes e com uma armação pesada à frente dos olhos. Seus olhos são azuis (ou verdes?). Ele é magro. É casado com Charlene e apaixonado por sua gata, Dina. Pelo menos quanto ao amor aos gatos, Posner se alinha a Jeremy Bentham. Ele afirma que gatos não nascem em árvores. Diz que “o gato é um animal social. Se ele vir outro gato (que não seja seu próprio filhote) sofrendo, reage com indiferença. Não faz isso por ser malvado, mas porque, quanto menor o número de gatos melhor para os gatos restantes – fica mais fácil caçar”. POSNER, Richard. A problemática da teoria moral e jurídica. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, pp. 52-53.

¹²³ POSNER, Richard. A economia da justiça. Tradução Evandro Ferreira e Silva; revisão da tradução Aníbal Mari. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, pp. 49-50.

2.3 O Princípio da Felicidade Maior

A essência do pensamento de Bentham reside na premissa de que qualquer decisão, pública ou privada, deveria ser avaliada por seu impacto na felicidade de todos aqueles a que diz respeito, cada pessoa contando igualmente. É o princípio da felicidade maior: a ação certa é a que produz a maior felicidade geral. De acordo com Bentham:

A natureza colocou a humanidade sob o governo de dois amos soberanos, a dor e o prazer. Cabe a eles somente indicar o que devemos fazer, bem como determinar o que faremos. Por um lado, o padrão do certo e do errado, por outro, a cadeia de causas e efeitos, estão presos ao seu trono¹²⁴.

Bentham se antecipava a dizer que o utilitarismo não era “uma teoria nova e pouco segura, ou inútil”, mas um “dado com o qual concorda plena e perfeitamente a experiência do gênero humano, onde quer que os homens possuam uma visão clara acerca dos seus próprios interesses”¹²⁵. Ele conceitua assim o princípio da utilidade:

Aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, (...) segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade. (...) Isto vale não somente para qualquer ação de um indivíduo em particular, mas também de qualquer ato ou medida de governo¹²⁶.

Segundo Bentham, o princípio que estabelece a maior felicidade de todos aqueles cujo interesse está em jogo seria a “justa e adequada finalidade da ação humana, e até a única finalidade justa, adequada e universalmente desejável”. Essa ação humana, segundo ele, deveria ser compreendida “em qualquer situação ou estado de vida, sobretudo na condição de um funcionário ou grupo de funcionários, que exercem os poderes do governo”¹²⁷. Pelo princípio da utilidade poderíamos nos valer de um mal, desde que o fosse para impedir um mal ainda maior. Bentham chega a dizer que “não é necessário consultar Platão ou Aristóteles. “Dor e Prazer são o que todos sentem como tais – o mendigo e o príncipe, o iletrado e o filósofo” - afirmou¹²⁸.

¹²⁴ Introduction to the Principles of Morals and Legislation, impresso em 1780 e publicado em 1789.

¹²⁵ BENTHAM, Jeremy. Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 1789, Ed. J. H. Burns, H. L. A. Hart. London, Athlone Press, p. 24.

¹²⁶ BENTHAM, Jeremy. Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 1789 Ed. J. H. Burns, H. L. A. Hart. London, Athlone Press.

¹²⁷ BENTHAM, Jeremy. Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 1789, Ed. J. H. Burns, H. L. A. Hart. London, Athlone Press, p. 10.

¹²⁸ Jeremy Bentham, theory of Legislation (Kegan, Paul, 1932), vol. I, 90, 15.

Os utilitaristas realizaram estudos voltados para aferir a capacidade que o hedonismo quantitativo tinha de enfrentar questões éticas por meio da medição da quantidade de prazer a ser gerada com a implementação de uma ou outra política.

Os questionamentos de Richard Posner acerca da consistência da proposta de Jeremy Bentham quanto ao princípio da felicidade maior prosseguem. Uma das provocações mais desconcertantes é a indagação sobre qual o universo abrangido pelo cálculo utilitarista de Bentham, ou seja, a quem interessaria a felicidade para o cômputo geral das preferências. Posner afirma que, caso contemple os animais, “para a ética utilitarista, um motorista que, para se desviar de dois carneiros, matasse deliberadamente uma criança, não poderia ser considerado um homem mau, pois sua ação teria aumentado a quantidade de felicidade no mundo”. Jeremy Bentham, como sabemos, foi o criador de leis de defesa dos animais, além de ser apaixonado por gatos. Difícil imaginar que ele lideraria a morte de carneirinhos ou que estruturaria uma teoria que a justificasse. Como já dito, no que diz respeito ao amor pelos animais e, especialmente aos gatos, Bentham e Posner estão juntos.

Também fala dos estrangeiros: “A política dos Estados Unidos deveria ser a de elevar ao máximo a felicidade dos norte-americanos, atribuindo peso nulo à dos estrangeiros? Ou seria necessária uma perspectiva mais ecumênica?” – pergunta Posner.

Por fim, lembra dos fetos: “O que dizer então daqueles que ainda não nasceram?”. Isso porque,

a inclusão destes na população cuja felicidade há de ser maximizada pode gerar, relativamente a temas como aborto, adoção, homossexualismo, poupança etc., políticas diferentes das que se adequariam a uma contagem censitária de felicidade na qual só se incluíssem os indivíduos viventes¹²⁹.

As provocações de Posner são consistentes, mas não são originais. Para Aristóteles, “dispomos de boas razões para não nos referirmos a um boi ou a um cavalo, ou a qualquer outro animal como sendo feliz porque nenhum deles é capaz de participar de atividades nobres”. Aristóteles afirma ainda que as crianças não estão aptas a ser felizes, “pois não tem idade suficiente para serem capazes de atos nobres. Quando nos referimos às crianças como sendo felizes, trata-se de um cumprimento pelas

¹²⁹ POSNER, Richard. A economia da justiça. Tradução Evandro Ferreira e Silva; revisão da tradução Aníbal Mari. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 65.

expectativas que alimentamos em relação a elas para o futuro”¹³⁰. Portanto, Posner ilustrou suas objeções ao utilitarismo de Bentham com algo pitoresco. Sem qualquer originalidade, contudo. Aristóteles já o havia formulado.

Outra acusação feita por estudiosos diz que Bentham não conferia a devida atenção aos estudos realizados por filósofos clássicos, a exemplo de Platão e Aristóteles, estudos esses seminais para a estruturação da sua teoria da felicidade. Stuart Mill entendia como um erro ter procedido assim. Para ele, “Bentham falhou quanto a buscar as luzes de outras mentes”. Outra crítica de Mill se volta para a falta de testes por meios de experiências às suas teorias, o que resultava na formulação de trabalhos de difícil comprovação empírica, enfraquecendo a relevância de suas contribuições teóricas¹³¹.

2.4 As Inspirações

Não chega a ser surpreendente Jeremy Bentham desenvolver um pensamento que diga que é nosso dever nos esforçarmos para o bem-estar das pessoas. Richard Cumberland já havia dito que

a maior benevolência de todo agente racional para com todo o resto constitui o estado mais feliz de cada um e de todos, na medida em que depende do seu próprio poder e é necessariamente requerida para a sua felicidade; portanto, o bem comum será a lei suprema¹³².

Richard Posner, por sua vez, encontra em Priestley e Beccaria raciocínios semelhantes ao de Bentham¹³³. Quanto a Priestley, a menção de Posner desperta curiosidade. É que o unitarista Joseph Priestley – figura de destaque do Iluminismo inglês – era um grande amigo de Thomas Jefferson, autor da Declaração da Independência dos Estados Unidos e responsável pela introdução, no documento, da expressão “busca da felicidade”. Mais à frente nos dedicaremos a conhecer todo o tirocínio que circundou a elaboração da Declaração¹³⁴. Vítima da Revolução Francesa,

¹³⁰ ARISTÓTELES (384-322 a.C). *Ética a Nicômano*. Traduções, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru: Edipro, 2009, p. 56.

¹³¹ On liberty, em Elizabeth Rapaport (org) (Indianápolis: Hackett, 1978). The subjection of womem, em On liberty and other essays, introd. E org. John Gray (Nova York: Oxford University Press, 1991).

¹³² Cumberland, Richard, 1631–1718. *De legibus naturae*. English. A treatise of the laws of nature; translated, with introduction and appendix by John Maxwell (1727); edited and with a foreword by Jon Parkin, I.4.

¹³³ POSNER, Richard. *A economia da justiça*. Tradução Evandro Ferreira e Silva; revisão da tradução Aníbal Mari. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 40.

¹³⁴ Jefferson para o dr. Joseph Priestley, 9 de abril de 1803. Basic writings. The Theological and Liscellaneous Works of Joseph Priestley 13 (John Towill Rutt (org), 1832.

Priestley caiu nas mãos da turba conservadora do partido *Tory*, “por simpatizar excessivamente com a Revolução”¹³⁵. Não seria exagerado supor que, de fato, Bentham possa ter colhido na fonte de Priestley seus ensinamentos quanto à teoria da felicidade.

No que diz respeito ao Marquês de Beccaria, Cesare Bonesana, sabe-se que ele trouxe luzes aos debates quanto a um novo Direito Penal, afastado da crueldade, quando, em 1764 publicou a obra *Dos Delitos e das Penas*. Segundo Beccaria, “é necessário selecionar quais penas e quais os modos de aplicá-las, de tal modo que, conservadas as proporções, causem impressão mais eficaz e mais duradoura no espírito dos homens, e a menos tormentosa no corpo do réu”¹³⁶. A obra de Beccaria impressionou a Europa ao propor maneiras de medir e comparar formas de punição, calculando níveis de segurança, intensidade e duração para cada uma e argumentando em prol do abandono da tortura e da pena capital¹³⁷. Beccaria se valeu da expressão “a maior felicidade do maior número” ao propor que este deveria ser o critério para avaliar as leis e políticas sociais. Bentham afirmou que esta expressão o convertera quando a encontrou pela primeira vez aos vinte anos de idade, numa obra de Joseph Priestley: “Foi por aquele panfleto e esta frase escrita que meus princípios sobre o assunto da moralidade pública e privada foram determinados”¹³⁸ - disse.

Um ano antes, o economista italiano Pietro Verri havia abordado perguntas sobre a felicidade em termos de cálculo, em seu livro *Meditazione sulla felicità*.

2.5 As Críticas

2.5.1 O Prazer

A primeira premissa questionável à proposta de Jeremy Bentham consiste em igualar felicidade e prazer (a humanidade era governada pela dor e pelo prazer). Esse

¹³⁵ HOBBSAWN, Eric J. Tradução de Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. A era das revoluções, 1789-1848. São Paulo: Paz e Terra, p. 441.

¹³⁶ BECCARIA, Cesare. *Dos Delitos e das Penas*. São Paulo: RT, 1999, p. 52.

¹³⁷ BOK, Sissela. *Explorando a felicidade: de Aristóteles à neurociência*. Tradução Patrícia Azevedo. Rio de Janeiro: Tinta Negra, 2012. Também Cesare Beccaria, *On Crimes and Punishments* (Hackett, 1986).

¹³⁸ Citado por Mary Warnock, *Introduction*, em Mary Warnock (org.), *John Stuart Mill: Utilitarianism, On Liberty, Essay on Bentham, together with Selected Writings of Jeremy Bentham and John Austin* (World Publishing, 1965), 7.

hedonismo quantitativo pode encontrar referências filosóficas no Protágoras de Platão, para quem “a quantidade de prazer pode ser medida com precisão”¹³⁹.

A teoria de Bentham tratou de modo diverso a felicidade coletiva e a felicidade individual. A diferenciação abriu uma ampla avenida que tornou possível a construção de uma teoria voltada para a resolução dos problemas da coletividade. Não seria presunçoso afirmar que tal distinção facilitou a atual utilização da teoria da felicidade como elemento norteador de decisões públicas.

2.5.2 As Comparações Interpessoais

Jeremy Bentham encontra resistência quanto às comparações interpessoais de utilidade (prazer). A primeira indagação que surge é: como seria possível comparar reciprocamente os prazeres e desprazeres das diferentes pessoas? Para Richard Posner, “não se pode medir e agrupar felicidade de milhões de pessoas diferentes com a finalidade de comparar a utilidade de políticas alternativas”¹⁴⁰. Na mesma linha, Ronald Dworkin afirma ser duvidoso que exista um estado psicológico simples de prazer que seja comum a todos os que se beneficiam de uma política, ou de dor, comum a todos os que com ela têm a perder. Ele diz ainda ser “impossível identificar, medir e somar os diferentes prazeres e sofrimentos experimentados por grandes contingentes de pessoas”¹⁴¹. Novas críticas à proposta vêm de Alf Ross. Para ele, Bentham se equivoca em sua teoria, pelo fato de se tratar de um “postulado metafísico baseado na intuição”. Outro erro consistiria no fato de “nossas necessidades e desejos diferirem qualitativamente e serem mutuamente incomensuráveis”. Para ilustrar, Ross afirma:

Se todas minhas necessidades não podem ser satisfeitas e me encontro diante de uma escolha, por exemplo, entre ouvir uma sinfonia e saborear uma boa comida, essa escolha não pode ser descrita como uma alternativa racional entre duas quantidades comensuráveis de prazer¹⁴².

¹³⁹ WHITE, Nicholas. Breve história da felicidade (A brief history of happiness). Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Edições Loyola. 2009, p. 75.

¹⁴⁰ POSNER, Richard. A economia da justiça. Tradução Evandro Ferreira e Silva; revisão da tradução Aníbal Mari. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 40.

¹⁴¹ ROSS, Alf. Direito e Justiça. Tradução Edson Bini. Revisão técnica Alysson Leandro Mascaro. Bauru: SP: Edipro, 2003, p. 359.

¹⁴² ROSS, Alf. Direito e Justiça. Tradução Edson Bini. Revisão técnica Alysson Leandro Mascaro. Bauru: SP: Edipro, 2003, p. 339.

Apesar das acusações quanto a supostos problemas das comparações interpessoais, Bentham não via qualquer motivo para preocupação. Seria suficiente adicionar uma nova dimensão da quantidade, tendo, como ação adequada, a produção de prazer para o maior número de pessoas.

Amartya Sen, por sua vez, afirma que esse equívoco metodológico de Bentham, no uso das comparações interpessoais de utilidades, foi admitido até mesmo pelos pais do utilitarismo, como W.S. Jevons, para quem “toda mente é inescrutável para todas as outras mentes, sendo impossível um denominador comum de sentimento”. Sen diz que, atualmente, considera-se “a utilidade nada mais do que a representação da preferência de uma pessoa”. Logo, “dizer que uma pessoa tem mais utilidade em um estado x do que em um estado y não difere essencialmente de dizer que ela preferiria estar no estado x a estar no estado y”. O premiado economista segue com críticas. Segundo ele, “se pessoas diferentes têm preferências diferentes, obviamente não existe um modo de obter comparações interpessoais com base nessas preferências diversas”. Na sequência, indaga: “Mas e se elas compartilhassem a mesma preferência e fizessem as mesmas escolhas em circunstâncias semelhantes?”. Como resposta, nos diz que a hipótese produziria as mesmas preferências e comportamento de escolha para todos, mas isso também ocorreria no caso de muitas outras suposições. Para ilustrar, Amartya Sen diz o seguinte:

se uma pessoa obtém a metade (ou um terço, um centésimo, um milionésimo) da utilidade que outra pessoa obtém de cada pacote de mercadorias, ambas terão o mesmo comportamento de escolha e uma função de demanda idêntica, mas não o mesmo nível de utilidade de qualquer pacote de mercadorias¹⁴³.

Ele nos dá outros dois exemplos:

(i) mesmo se uma pessoa que está deprimida, incapacitada ou doente, por acaso tiver uma função de demanda para pacotes de mercadorias igual à de outra pessoa não portadora dessas desvantagens, seria um absurdo insistir em que ela está obtendo a mesma utilidade (ou bem-estar ou qualidade de vida) de um dado pacote de mercadorias que a outra pessoa poderia obter dele.

(ii) um indivíduo pobre com uma doença parasítica do estômago pode preferir dois quilos de arroz a um quilo, exatamente como outro indivíduo – igualmente pobre, mas não doente – poderia preferir, mas seria difícil demonstrar que ambos obteriam o mesmo benefício de, digamos, um quilo de arroz.

¹⁴³ SEN, Amartya. Desenvolvimento como liberdade. Tradução Laura Teixeira Motta. Revisão técnica Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp. 95-96.

Ao longo da tese trabalharemos as premissas teóricas trazidas por Amartya Sen a respeito do utilitarismo. O ponto aqui se refere somente às críticas formuladas pelos estudiosos quanto às comparações interpessoais de Jeremy Bentham.

2.5.3 O Problema da Adaptação

Alguém que não come há dias pode se dizer incrivelmente feliz quando passa a comer duas vezes por dia. Isso não representa qualquer avanço da sociedade fiada num ideal de maximização da felicidade. A adaptação corrompe a ideia de Jeremy Bentham. Carol Graham realizou importantes pesquisas acerca do impacto da adaptação na felicidade. Ela concluiu que há várias formas de entender a adaptação como sendo benéfica ou nociva para a realização pessoal. Segundo a Pesquisadora:

quanto menos custos sofrer o bem-estar, mais as pessoas serão tolerantes ou adaptáveis a tais eventos e, portanto, terão menos tendência para agir. Ao mesmo tempo, a nível individual, é muito difícil afastarmo-nos de uma elevada norma de criminalidade/corrupção – e potencialmente muito onerosa.

Para ela, embora a adaptação possa ser benéfica para o bem-estar individual, também poderá “ser negativo num sentido coletivo, pois leva a que as sociedades resvalam para equilíbrios perigosos e assim permaneçam – como é o caso do prolongamento de regimes muito corruptos e/ou violentos”. Graham encerra seu raciocínio ilustrando situações vivenciadas pelos cidadãos em países variados. Ela diz:

Essa dinâmica adaptativa ajuda a explicar o motivo pelo qual regimes como o de Mobutu, no Zaire, ou o de Fujimori, no Peru, conseguiram manter-se no poder muito para além do tempo que previa a maioria dos mais experientes conservadores¹⁴⁴.

Percebe-se que as análises de Graham acerca da adaptação, sustentadas por consistentes trabalhos de investigação com resultados empíricos, apontam para a manutenção de um estado de apatia na sociedade quando ela se vê sem instrumentos de defesa diante do estado de coisas a ela apresentado. Nada obstante tenhamos na história exemplos de revoluções, realmente devemos convir que elas não ocorrem diariamente. Ronald Dworkin é outro pensador que aborda a questão da adaptação. Ele o faz da seguinte forma:

¹⁴⁴ GRAHAM, Carol. O que nos faz feliz por esse mundo fora. Tradução Michelle Hapetian e revisão de Alice Soares. Alfragide: Texto Editores, 2011, pp. 260-261.

Vamos supor que digamos a um grupo fervorosamente pró-vida que deveríamos ser experimentais e tentar pôr em prática uma política pública extremamente permissiva durante um certo tempo, para ver se a tensão social gerada pelo problema acabaria por diluir-se. Se a tensão realmente desaparecer e as pessoas aparentemente deixarem de se preocupar com a questão, poderíamos dizer que isso era a prova de que a solução permissiva já havia funcionado para nós. O grupo pró-vida replicaria, horrorizado, que essa perspectiva não demonstraria se a política permissiva teria funcionado; ao contrário, demonstraria a existência de um desastre ainda mais hediondo, pois teria tornado a comunidade totalmente insensível¹⁴⁵.

Ainda quanto ao fenômeno da adaptação, Derek Bok afirma que mesmo que pudesse ser demonstrado “que quase todas as famílias de baixa renda se adaptam à sua condição de vida e alcançam um surpreendente grau de felicidade, não significa, necessariamente, que os formuladores de políticas públicas não têm motivo para ajudá-las”. Isso porque, “se for possível comprovar que a condição econômica é injusta, (por exemplo, porque eles tinham sido enganados por seu empregador), isso poderia recomendar um esforço para que sejam feitos ajustes ao destino dessas famílias”¹⁴⁶.

A adaptação, portanto, não encerra a discussão quanto à justiça de determinadas decisões. O fato de uma comunidade estar acostumada à opressão não quer dizer que oprimi-las seja a coisa certa a fazer. E não é só a adaptação que traz indagações à teoria da felicidade aliada à jurisdição constitucional. Há também fatores biológicos que desafiam a intenção de compreender os fenômenos que envolvem a felicidade.

Os psicólogos David Lykken e Auke Tellegen defendem que até 80% da variação na felicidade é fixada geneticamente e não pode ser alterada de forma significativa pela intervenção humana. Afirmam ainda que, enquanto os eventos particulares, como ganhar na loteria ou perder um ente querido, podem trazer prazer ou dor inicial, a maioria dos indivíduos vai se adaptar e voltar a um estado fixo, determinado geneticamente, de bem-estar. Os autores basearam esta conclusão em estudos de gêmeos idênticos, que mostraram níveis muito semelhantes de felicidade, apesar de terem sido criados em famílias diferentes. Os autores concluem que: “tentar ser feliz é tão inútil como tentar ser mais alto”¹⁴⁷. O pessimismo lembra Kant.

Pesquisadores apontam que 50% da felicidade da pessoa decorre da carga hereditária e os outros 50% vem dos eventos, circunstâncias e escolhas. Alguns fatores

¹⁴⁵ DWORKIN, Ronald. A justiça de toga. Tradução Jefferson Luiz Camargo. Revisão da tradução Fernando Santos. Revisão técnica Alonso Reis Freire. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 93.

¹⁴⁶ BOK, Derek. The politics of happiness: what government can learn from the new research on well-being. Princeton: Princeton University Press, 2010, p. 56.

¹⁴⁷ BOK, Derek. The politics of happiness: what government can learn from the new research on well-being. Princeton: Princeton University Press, 2010, p. 52.

genéticos que afetam o bem-estar são tratáveis, a exemplo da depressão clínica, que traz infelicidade aguda, mas muitas vezes é controlável por medicamentos, psicoterapia ou uma combinação dos dois¹⁴⁸.

A adaptação foi desconsiderada por Jeremy Bentham, abrindo espaço para ataques da doutrina contemporânea, a exemplo de Amartya Sen, para quem “concentrar-se apenas em características mentais (como prazer, felicidade ou desejo) pode ser particularmente restritivo quando são feitas comparações interpessoais de bem-estar e privação”. Isso porque, nossos desejos e habilidades para sentir prazer “ajustam-se às circunstâncias, sobretudo para tornar a vida suportável em situações adversas. O cálculo de utilidade pode ser demasiado injusto com aqueles que são persistentemente destituídos”. Daí em diante, Sen traz inúmeros grupos que sobrevivem em situações de opressão e que, para suportar essa situação, necessitam se adaptarem a elas. São eles:

- i) pobres-diabos usuais em sociedades estratificadas;
- ii) as minorias perpetuamente oprimidas em comunidades intolerantes;
- iii) os meeiros em propriedades agrícolas – tradicionalmente em situação de trabalho precária, vivendo em um mundo de incerteza;
- iv) os empregados exauridos por seu trabalho diário em sweatshops [estabelecimentos que remuneram pessimamente e exigem demasiadas horas de trabalho];
- v) as donas de casa submissas ao extremo em conformar-se com sua privação pela pura necessidade de sobrevivência e podem, em consequência, não ter coragem de exigir alguma mudança radical, chegando mesmo a ajustar seus desejos e expectativas àquilo que sem nenhuma ambição consideram exequível.

Após reafirmar que “essa medida mental está sujeita a distorções acarretadas pelo ajustamento psicológico à privação persistente”, Sen indaga: “É possível livrar o utilitarismo dessa limitação?”¹⁴⁹. Sim. Basta recordar os pressupostos teóricos de Stuart Mill, para quem não há que se falar em felicidade se não há, nesse cálculo, acesso à liberdade. Os ataques ao problema da adaptação passam ao largo de muitas ideias utilitaristas lançadas não só por Stuart Mill, como também pelo próprio Bentham. Há, no utilitarismo, máximas *prima facie*, princípios apriorísticos. A liberdade é o primeiro deles. Todos os utilitaristas – que se assemelham muito aos positivistas – compreendem

¹⁴⁸ BOK, Derek. The politics of happiness: what government can learn from the new research on well-being. Princeton: Princeton University Press, 2010, p. 53.

¹⁴⁹ SEN, Amartya. Desenvolvimento como liberdade. Tradução Laura Teixeira Motta. Revisão técnica Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 95.

que a liberdade é condição primeira para a felicidade, razão pela qual seria difícil avançar nessa discussão caso suprimíssemos dela o acesso à liberdade. Quando Sen fala de “pobres diabos”, está implícito a ausência de inúmeras liberdades a eles, razão pela qual não há qualquer limitação a apontar ao utilitarismo nesse ponto.

Bentham não é somente um saco de pancadas. Há quem o defenda, afastando a ideia de que o princípio da felicidade maior estimularia a uma adaptação à pobreza e à opressão. Richard Layard é um deles. O Economista diz que, “a adaptação é ainda maior no topo e explica por que os ricos ganham tão pouco com sua riqueza”. Para ele, “os ganhos para os ricos podem ser diretamente comparados com os maiores ganhos que os pobres teriam se o dinheiro fosse mais igualmente distribuído”. Nesse ponto, reforça o seu argumento na defesa da redistribuição destacando que o princípio da felicidade maior “é inerentemente a favor dos pobres e provavelmente não apoiaria a redução dos impostos nos Estados Unidos”. Segundo Layard, “a maior felicidade, assim como o critério adequado para as decisões éticas privadas, é uma diretriz certa para a política pública”. A sociedade feliz de Layard, “tem de ser construída sobre duas bases: a primeira é o maior nível de solidariedade e a segundo são os princípios morais mais sólidos de imparcialidade”. Para promovermos a maior felicidade, precisamos saber quais são as condições que influem na felicidade das pessoas e o quanto. Isso seria possível por meio da utilização de bases empíricas¹⁵⁰.

Carol Graham chegou a uma desconcertante conclusão após analisar pesquisas nos Estados Unidos e na Europa: a desigualdade produz efeitos modestos ou não significativos sobre a felicidade. Esses resultados “poderão refletir o fato de que a desigualdade pode ser tanto um sinal de futura oportunidade e mobilidade como de injustiça” – afirma ela. Contudo, a mais recente pesquisa na América Latina mostra “que a desigualdade é negativa para o bem-estar dos pobres e positiva para os ricos”. Segundo a Pesquisadora, numa região em que a desigualdade seja muito mais elevada e onde as instituições públicas e os mercados laborais sejam notoriamente ineficazes, a desigualdade assinala persistente desvantagem ou vantagem em vez de oportunidades e mobilidade¹⁵¹. Conclui-se que há divergências sobre a forma a encarar o papel da adaptação às condições adversas e o seu impacto na teoria da felicidade.

¹⁵⁰ LAYARD, P. R. G. Felicidade: lições de uma nova ciência. Tradução Maria Clara de Biase W. Fernandes. Rio de Janeiro: Best Seller, 2008. p. 141.

¹⁵¹ GRAHAM, Carol. O que nos faz feliz por esse mundo fora. Tradução Michelle Hapetian e revisão de Alice Soares. Alfragide: Texto Editores, 2011, p. 39.

2.5.4 Alf Ross

Alf Ross também se dedicou a Jeremy Bentham. Para ele, a consciência moral de Bentham é a de que não se trataria da revelação de verdades eternas, mas de “um catálogo de opiniões tradicionais e preconceitos difíceis de ser abolidos porque foram inculcados nas mentes das pessoas desde sua mais tenra infância”. Ele afirma que o Filósofo, em vez de elevar, de forma dogmática, os sentimentos morais aos níveis de validade absoluta, defende uma teoria que deve atingir o princípio racional que se encontra por trás do sentimento moral e dirigí-lo. Este princípio atua inconsciente e instintivamente. Só quando “é trazido à plena consciência, proporciona um fundamento racional e critica e corrige o sentimento moral se houver risco de que este se torne retrógrado ou pervertido”¹⁵².

Ross prossegue com suas críticas: “a pressuposição utilitarista é uma enorme distorção racionalista da vida mental”. Ela “reduz o fundamento irracional de nossas ações à valoração única de que o prazer é preferido à dor e transforma tudo o mais num cômputo racional de quantidades de prazer e de dor”. Como arremate do seu raciocínio, Ross diz que “a incomensurabilidade das necessidades não permite uma maximização quantitativa”. Logo, “o princípio utilitarista é inaplicável em situações de conduta nas quais haja competição de muitas necessidades (interesses, considerações) qualitativamente diferentes”¹⁵³.

Chega a impressionar a intensidade das críticas que grandes pensadores contemporâneos fazem a Bentham. Mais curioso é entender a razão de eles investirem tanto nisso, já que, segundo os próprios, as ideias de Bentham são toscas. Bentham é insistentemente atacado, na mesma proporção em que é lembrado. Certamente há algo de envolvente em seus raciocínios que despertam tanta atenção assim.

2.5.5 Michael Sandel

Não se nega a persuasão que Michael Sandel tem diante do estudo da filosofia política. Contudo, suas críticas ao utilitarismo ignoram alguns pontos expostos pelos próprios utilitaristas, a exemplo de Stuart Mill. O que parece é que Sandel encontra

¹⁵² ROSS, Alf. Direito e Justiça. Tradução Edson Bini. Revisão técnica Alysson Leandro Mascaro. Bauru: SP: Edipro, 2003, p. 336.

¹⁵³ ROSS, Alf. Direito e Justiça. Tradução Edson Bini. Revisão técnica Alysson Leandro Mascaro. Bauru: SP: Edipro, 2003, p. 340.

grande rejeição nas ideias de Jeremy Bentham. Mas o utilitarismo não se resume a Bentham. Ele o supera como movimento político, jurídico, filosófico e social que ganhou múltiplas perspectivas com o passar dos tempos. Mesmo Richard Posner, um crítico de Bentham, reconhece isso. Ele destaca que “o benthamismo é o utilitarismo na sua versão mais intransigente”, deixando claro que o movimento utilitarista foi ganhando novas conformações à medida que foi se desenvolvendo por meio de novos pensadores. Posner ressalta que “a fonte principal e inesgotável de políticas grotescas a partir de premissas do utilitarismo é Jeremy Bentham”¹⁵⁴.

O utilitarismo foi remodelado no início do século XX. Passou-se a compreender que “as preferências de uma pessoa podiam ser reveladas à investigação empírica, como veio a ser amplamente sustentado, pelas escolhas que ela efetivamente fazia”¹⁵⁵.

A ideia da felicidade como elemento norteador de uma decisão pública, a exemplo de uma decisão judicial, não caminha afastada dos direitos fundamentais. Nada impede, portanto, que, diante de colisões aparentes de direitos fundamentais, a felicidade seja um *telos* disponível ao julgador no momento de buscar a resposta correta àquele conflito da vida levado a julgamento.

Sandel enxerga egoísmo ao se considerar apenas a soma das satisfações quando se elabora uma política pública ou se toma uma decisão, uma vez que pode ser muito cruel com o indivíduo isolado. Mas essa ideia corresponde a uma leitura apressada das primeiras manifestações de Jeremy Bentham acerca do princípio da felicidade maior. O próprio Bentham adiciona outros elementos a sua proposta teórica. Stuart Mill, então, sequer a abraça. Logo, não é correto afirmar que a soma das satisfações ao se elaborar uma política pública resume o movimento utilitarista.

Ao se referir à tortura, Sandel esclarece que os utilitaristas não são necessariamente favoráveis à tortura, mas a rejeitariam por razões de ordem prática. Para eles, “ela raramente funciona porque as informações extraídas sob coação nem sempre são confiáveis. Inflige-se a dor, mas a comunidade não fica mais segura com isso: não há acréscimo à utilidade coletiva”. Diz que eles receiam que, se o país adotar a tortura, os soldados “possam enfrentar um tratamento mais cruel se forem feitos prisioneiros. Essa consequência poderia resultar, no cômputo geral, em redução da

¹⁵⁴ POSNER, Richard. A economia da justiça. Tradução Evandro Ferreira e Silva; revisão da tradução Aníbal Mari. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, pp. 58 e 68.

¹⁵⁵ WHITE, Nicholas. Breve história da felicidade (A brief history of happiness). Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Edições Loyola. 2009, p. 85.

utilidade”¹⁵⁶. Essa consideração merece reparos. Mill, ao falar dos prazeres perversos, mostra que o utilitarismo não é indiferente aos direitos fundamentais. Não parece acertado afirmar que, no caso ilustrado por Sandel, o raciocínio utilitarista toleraria a tortura. Não sem razão, Sandel enxerga Mill como “o filósofo mais humano” do utilitarismo. Ele, de fato, o é. Para Mill, “o argumento mais adequado é o senso de dignidade que todos os seres humanos possuem de uma forma ou de outra”¹⁵⁷.

Quanto a Jeremy Bentham, apesar de se referir a ele como “o mais consistente” dos utilitaristas, Sandel diz que ele “desprezava profundamente a ideia dos direitos naturais, considerando-os um absurdo”¹⁵⁸. Não é bem assim. Bentham registrou que “o princípio da maior felicidade exige que o legislador deve proibir todos os atos que tendam a produzir um espírito de desumanidade”. Ele era o que hoje se convencionou chamar de positivista, enxergando na “codificação” – termo criado por ele – o fundamento de validade do Direito. Por esse prisma, de fato, ele era indiferente aos direitos naturais, mas isso não quer dizer que seria aos chamados direitos fundamentais que temos atualmente, um rol cada vez mais extenso.

Ao discorrermos sobre a jurisdição constitucional veremos que Hans Kelsen também afasta essa possibilidade relativa aos direitos naturais, todavia, isso não o faz um sujeito descomprometido com os direitos fundamentais e, ao contrário, o coloca como grande defensor dos direitos das minorias.

Parece claro que a obra *Justiça*, de Michael Sandel, tenta ridicularizar Jeremy Bentham. Basta ler o trecho que trata do *Panopticon*, um presídio com uma torre central de inspeção que permitia ao supervisor observar os detentos sem que eles o vissem. É bem verdade que a personalidade exótica de Bentham torna fácil a ridicularização de suas propostas. Todavia, o *Panopticon* foi uma ideia visando tornar a lei penal mais eficiente e humana. Ao tratar do presídio, Sandel diz que ele deveria ser dirigido por um empresário que gerenciaria a prisão em troca dos lucros gerados pelo trabalho dos prisioneiros, que trabalhariam 16 horas por dia. Nesse ponto, ironiza Bentham ao registrar que o presídio deveria ser gerido, de preferência, por ele mesmo (Bentham)¹⁵⁹.

¹⁵⁶ SANDEL, *Justiça. O que é fazer a coisa certa*. Tradução de Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2011, p. 53.

¹⁵⁷ MILL, John Stuart. *Utilitarianism*. Edited by Roger Crisp. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 57.

¹⁵⁸ SANDEL, *Justiça. O que é fazer a coisa certa*. Tradução de Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2011, p. 57.

¹⁵⁹ SANDEL, *Justiça. O que é fazer a coisa certa*. Tradução de Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2011, p. 49.

Na atualidade, a ideia de terceirizar os presídios para companhias privadas tem sido colocada em prática. Para ilustrar, Ribeirão das Neves, na região metropolitana de Belo Horizonte, em Minas Gerais, passou a sediar, em janeiro de 2013, o primeiro presídio privado do Brasil, resultado de uma parceria entre o Estado e um grupo de empresas que formou a Gestores Prisionais Associados (GPA), em uma Parceria Público-Privada (PPP). Bentham talvez tenha sido avançado demais para sua época.

Outro ponto irônico de Sandel ao se referir a Bentham trata do embalsamento do corpo do grande utilitarista. Referindo-se a cabeça de Bentham, Sandel diz que “estudantes roubaram-na e cobraram como resgate que a universidade doasse dinheiro a uma obra de caridade”. Na sequência, arremata: “Mesmo depois de morto, Jeremy Bentham promove o bem maior para o maior número de pessoas”¹⁶⁰. Fica clara a resistência de Michael Sandel a Bentham, não ao utilitarismo.

Uma das últimas armas usadas por Sandel contra o utilitarismo de Bentham consiste em retratar o conto de Ursula K. Le Guin (*The Ones Who Walked Away from Omelas*). Ele descreve uma cidade chamada Omelas – lugar de felicidade e celebração cívica, sem reis ou escravos, sem propaganda ou bolsa de valores, sem bomba atômica. Todavia:

Em um porão sob um dos belos prédios públicos de Omelas, ou talvez na adega de uma das suas espaçosas residências particulares, existe um quarto com uma porta trancada e sem janelas. E nesse quarto há uma criança. A criança é oligofrênica, está mal nutrida e abandonada. Ela passa os dias em extremo sofrimento.

Depois de narrar o cenário acima, Sandel indaga: Vale à pena?

O utilitarismo, em nenhuma de suas versões, nem com Bentham, concordaria teoricamente com o abandono de uma criança oligofrênica no porão de uma casa, sofrendo torturas, como condição para manutenção da felicidade coletiva. Algumas explicações vindas de Posner ajudam a responder Sandel. Posner esclarece que “boa parte da teorização moral moderna tem o objetivo de demonstrar que o utilitarismo é insatisfatório como teoria moral”. Segundo ele:

O principal método de ataque consiste não em pôr em cheque os cursos de ação efetivamente preconizados pelos utilitaristas, mas em provar, mediante argumentos, que o utilitarismo implica outros cursos e ação inaceitáveis que a maioria dos utilitaristas nem sequer cegou a conceber.

¹⁶⁰ SANDEL, Justiça. O que é fazer a coisa certa. Tradução de Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2011, p. 72.

Os exemplos são: tributar as pessoas de tendência ascética em benefício dos hedonistas; permitir o estupro se o prazer que o estuprador sente com o caráter coercivo de o ato superar a dor da vítima; permitir a punição de inocentes e a tortura de suspeitos; subsidiar a procriação humana, aumentando, assim, o *quantum* total de felicidade dos seres humanos; e atribuir aos animais sencientes o mesmo *status* moral dos humanos (o que, por sua vez, talvez exija a promoção da procriação animal em detrimento da humana). Posner esclarece que esse método de refutação “é chamado *reductio ad absurdum* (redução ao absurdo), e é uma forma de argumento lógico”. Segundo ele:

Não é capaz de refutar efetivamente o utilitarismo, pois pode ser que o utilitarista esteja disposto a acatar todos os resultados produzidos pela lógica de sua teoria. Entretanto, se ele não estiver disposto a isso, se rejeitar os cursos de ação que sua teoria logicamente acarreta (e que ele não tinha percebido), é possível que aquela elaboração lógica altere suas crenças morais. A possibilidade mais realista, porém, é a de que ela leve os utilitaristas quer a negar que aqueles cursos de ação hipotéticos realmente maximizem a utilidade, quer a procurar novos fundamentos pragmáticos para os cursos de ação por eles favorecidos¹⁶¹.

Posner faz questão de situar o utilitarismo e suas bases teóricas no contexto da sociedade contemporânea. Ele afirma que ninguém pode crer que “utilitarista é quem acredita que, se a execução de um inocente permite que duas ou mais vidas se salvem, devemos executá-lo”. Ele esclarece que assim que se coloca a questão de saber a quem a sociedade confiaria a responsabilidade de escolher os inocentes a serem executados, “torna-se evidente que a ocasional execução de um inocente em nome do bem maior não aumentaria de fato o total de felicidade”. Posner encerra seu raciocínio destacando que “os direitos e as normas, a limitação da discricionariedade das autoridades são elementos de uma ciência política utilitarista inteligente”¹⁶². Sandel, de fato, se equivoca ao lançar exemplos chocantes ao público explicando o utilitarismo de modo superficial.

A nossa proposta considera um importante rol de direitos fundamentais e o utilitarismo surgiria como critério definidor de respostas judiciais que precisam realizar ponderações. Diante de duas respostas possíveis, ambas com base em direitos fundamentais, o julgador poderia optar por aquela que maximizasse a felicidade coletiva. Teríamos a possibilidade de resgate dos mais importantes ideais utilitaristas como elemento norteador de uma decisão no âmbito da jurisdição constitucional.

¹⁶¹ POSNER, Richard. A problemática da teoria moral e jurídica. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 23.

¹⁶² POSNER, Richard. A problemática da teoria moral e jurídica. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 195.

2.5.6 Amartya Sen

A crítica de Amartya Sen ao utilitarismo é tão repleta de detalhes que teremos de nos dedicar com afinco a trazer todos os pontos tocados por ele. Divergindo dos utilitaristas, o Economista constrói seu pensamento alicerçado na ideia de que o bem-estar não é a coisa mais adequada na qual concentrar a política social, pois o correto seria “medir, comparar e avaliar a justiça”. Deve haver uma distribuição justa e equitativa das capacidades para conseguir funcionamentos valiosos¹⁶³.

Sen lembra história retratada no século VIII a.C sobre a riqueza como instrumento de felicidade. No texto em sânscrito (*Brihadaranyaka Upanishad*), Maitreyee e seu marido, Yajnavalkya, debatem em que medida a riqueza os ajudariam a obter o que eles desejavam. Maitreyee almejava a imortalidade. Ela conseguiria isso com a riqueza? Yajnavalkya responde que não, no que Maitreyee finaliza: “De que me serve isso, se não me torna imortal?”¹⁶⁴. A conversa introduz um aspecto que, segundo Sen, “diz respeito à relação entre rendas e realizações, entre mercadorias e capacidades, entre nossa riqueza econômica e nossa possibilidade de viver do modo como gostaríamos”. Esse “viver como gostaríamos” apresenta a ideia de desejo como equivalente moderno da “felicidade”. As linhas mais atuais dos utilitaristas introduziriam, segundo Sen, a ideia de felicidade como satisfação dos desejos, sejam eles quais forem. Ser feliz é satisfazer um plano de desejos.

A partir do momento em que se trabalha a relação entre riqueza econômica e a possibilidade de viver do modo como gostaríamos, Sen analisa a relação entre riqueza econômica e felicidade. Ele nos fala que uma sociedade injusta nessa perspectiva seria aquela na qual as pessoas são significativamente menos felizes, consideradas conjuntamente, do que precisariam ser. O que é relevante passa a ser “a intensidade do desejo que está sendo realizado, não a intensidade da felicidade que é gerada”¹⁶⁵.

Sen traz a *Parábola de Annapurna*, utilizada para resolver um conflito hipotético à luz das teorias da felicidade disponíveis, especialmente a utilitarista. Annapurna quer que alguém arrume o jardim de sua casa. Três trabalhadores – Dinu, Bishanno e Rogini – desejam fazê-lo. Ela tem de escolher um deles. De qualquer um desses indivíduos “ela

¹⁶³ WHITE, Nicholas. (A brief history of happiness). Breve história da felicidade. Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Edições Loyola. 2009, p. 182.

¹⁶⁴ SEN, Amartya. Desenvolvimento como liberdade. Tradução Laura Teixeira Motta. Revisão técnica Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 27.

¹⁶⁵ SEN, Amartya. Desenvolvimento como liberdade. Tradução Laura Teixeira Motta. Revisão técnica Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 85.

obteria praticamente o mesmo trabalho feito por praticamente o mesmo pagamento, mas, sendo uma pessoa ponderada, ela gostaria de saber para qual dos três seria mais acertado dar o serviço” – esclarece Sen. O cenário é:

- i) Dinu é o mais pobre dos três;
- ii) Bishanno empobreceu há pouco tempo e se encontra psicologicamente mais deprimido. Ele é o mais infeliz dos três e ganharia mais em felicidade do que os outros;
- iii) Rogini está debilitada em razão de uma doença crônica – suportada estoicamente – e poderia usar o dinheiro para livrar-se dessa terrível moléstia. Rogini é a menos pobre e não é a mais infeliz, mesmo assim Annapurna acha que “talvez fosse correto dar o trabalho a Rogini, pois faria a maior diferença para a qualidade de vida e para a liberdade de não estar doente”¹⁶⁶.

Para Amartya Sen há (i) em favor de Dinu: o argumento da renda igualitária focado na ideia de renda e pobreza; (ii) em favor de Bishanno: o argumento utilitarista clássico focado na medida do prazer e da felicidade; (iii) em favor de Rogini: o argumento da qualidade de vida voltada para os tipos de vida que os três podem levar. Todas as três opções contemplariam a felicidade, mas por prismas distintos.

Amartya Sen afirma que o utilitarismo contemporâneo converte o ideal de “prazer, satisfação ou felicidade” em outro, que seria “um desejo ou algum tipo de representação do comportamento de escolha de uma pessoa”. Essa alteração “não elimina, por si mesma, a indiferença às liberdades substantivas, direitos e liberdades formais que caracteriza o utilitarismo em geral”¹⁶⁷. Aqui ele se alinha ao equívoco de Michael Sandel. Sen fala isso sem se recordar que a maior contribuição que Mill trouxe foi exatamente a sua exortação intensa e corajosa de defesa das liberdades individuais.

O alimento do utilitarismo (chamado por Sen de ‘base informacional’) seria “o somatório das utilidades dos estados de coisas”, logo, “a utilidade de uma pessoa é representada por alguma medida de seu prazer ou felicidade”. Essa é mais uma cena da mesma novela, qual seja, a crítica que se faz ao conceito, elaborado por Bentham, das “comparações interpessoais”. Segundo Amartya Sen, uma fragilidade do utilitarismo seria “não conduzir imediatamente a nenhum modo de fazer comparações interpessoais, uma vez que se concentra na escolha de cada indivíduo considerada separadamente”. Dessa forma, seria impossível “o ranking pela soma, o qual requer a comparabilidade

¹⁶⁶ SEN, Amartya. Desenvolvimento como liberdade. Tradução Laura Teixeira Motta. Revisão técnica Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp. 78-79.

¹⁶⁷ SEN, Amartya. Desenvolvimento como liberdade. Tradução Laura Teixeira Motta. Revisão técnica Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp. 81-82.

interpessoal”¹⁶⁸. O Economista prossegue na sua análise dividindo em três componentes os requisitos da avaliação utilitarista:

i) *Consequencialismo*: todas as escolhas devem ser julgadas por suas consequências, rejeitando-se a tendência de algumas teorias normativas a considerar acertados determinados princípios independentemente de seus resultados.

ii) *Welfarismo*: restringe os juízos sobre os estados de coisas às utilidades nos respectivos Estados (sem atentar diretamente para coisas como a fruição ou a violação de direitos ou deveres).

iii) *Ranking pela soma [sum-ranking]*: exige-se que as utilidades de diferentes pessoas sejam simplesmente somadas conjuntamente para se obter seu mérito agregado, sem atentar para a distribuição desse total pelos indivíduos (a soma das utilidades deve ser maximizada sem levar em consideração o grau de desigualdade na distribuição das utilidades)¹⁶⁹.

Para exemplificar o uso do utilitarismo na sua abordagem consequencialista, ele se vale do exemplo do direito de propriedade. Segundo o Economista “alguns os consideraram constitutivos da independência individual e passaram a reivindicar que nenhuma restrição seja imposta à herança e ao uso da propriedade, rejeitando até mesmo a ideia de tributar a propriedade ou a renda” enquanto outros “sentiriam repulsa pela ideia das desigualdades de propriedade – alguns com tanto e outros com tão pouco – e se superam a exigir a abolição da propriedade privada”. Para Sen “a abordagem consequencialista sugere que não devemos ser influenciados apenas por essas características, sendo preciso examinar as consequências de ter ou não direitos de propriedade”. Pela perspectiva consequencialista, a posição central a prevalecer deveria ser aquela segundo a qual a propriedade privada se revelou, em termos de resultados, um propulsor poderoso da expansão econômica e da prosperidade geral. Para Sen, ainda pelo foco dos resultados:

Há muitas evidências que sugerem que o uso irrefreado da propriedade privada – sem restrições e tributos – pode contribuir para a pobreza arraigada e dificultar a existência de sustento social para os que ficam para trás por razões fora de seu controle (incluindo incapacitação, idade, doença e reveses econômicos e sociais). Também pode ser ineficaz para assegurar a preservação ambiental e o desenvolvimento de infraestrutura social¹⁷⁰.

¹⁶⁸ SEN, Amartya. Desenvolvimento como liberdade. Tradução Laura Teixeira Motta. Revisão técnica Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 86.

¹⁶⁹ SEN, Amartya. Desenvolvimento como liberdade. Tradução Laura Teixeira Motta. Revisão técnica Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 85.

¹⁷⁰ SEN, Amartya. Desenvolvimento como liberdade. Tradução Laura Teixeira Motta. Revisão técnica Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 87.

Amartya Sen emprega a visão dos resultados para o direito a propriedade e obtém como resposta visões díspares a respeito do aludido direito. Por essa razão, sugere que “as disposições concernentes à propriedade talvez tenham de ser julgadas, ao menos parcialmente, por suas consequências prováveis”, conclusão que se aproximaria do “espírito utilitarista, embora o utilitarismo pleno viesse a insistir em um modo muito específico de julgar as consequências e sua relevância”. Mesmo sendo possível configurar posições díspares por meio da utilização da perspectiva utilitarista tradicional, Sen não deixa de reconhecer que “o argumento geral para considerar integralmente os resultados no julgamento de políticas e instituições é um requisito importante e plausível que foi muito beneficiado com a defesa da ética utilitarista”.

Apontando limitações na perspectiva utilitarista, Amartya Sen endereça à base informacional da perspectiva a fonte das suas desvantagens. Para ele, o conjunto de fragilidades poderia ser assim apresentado:

1) Indiferença distributiva: desconsideração pela desigualdades na distribuição da felicidade, pois “importa apenas a soma total, independentemente do quanto sua distribuição seja desigual”. Podemos estar interessados na felicidade geral e, contudo, desejar prestar atenção não apenas nas magnitudes ‘agregadas’, mas também nos graus de desigualdade na felicidade.

2) Descaso com os direitos, liberdades e outras considerações desvinculadas da utilidade: falta de relevo às reivindicações de direitos e liberdades (eles são valorizados apenas indiretamente e somente no grau em que influenciam as utilidades). “É sensato levar em consideração a felicidade, mas não necessariamente desejamos escravos felizes ou vassalos delirantes”.

3) Adaptação e condicionamento mental: nem mesmo a visão que a abordagem utilitarista tem do bem-estar individual é muito sólida, pois ele pode facilmente ser influenciado por condicionamento mental e atitudes adaptativas¹⁷¹.

A medida mental do prazer ou do desejo seria maleável demais para constituir-se em um guia confiável para a privação e a desvantagem. O conselho que dá é “favorecer a criação de condições nas quais as pessoas tenham oportunidades reais de julgar o tipo de vida que gostariam de levar”¹⁷². Não há dúvidas de que Sen se afastou da filosofia clássica sobre a felicidade, dirigindo sua doutrina para questões relativa à distribuição de bens e as maneiras de ampliá-la na coletividade. Também se equivoca ao desconsiderar que no constitucionalismo contemporâneo o princípio da dignidade da

¹⁷¹ SEN, Amartya. Desenvolvimento como liberdade. Tradução Laura Teixeira Motta. Revisão técnica Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 89.

¹⁷² SEN, Amartya. Desenvolvimento como liberdade. Tradução Laura Teixeira Motta. Revisão técnica Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 90.

pessoa humana tem sido lembrado frequentemente e, na teoria da felicidade, ele aparece como escudo protetor de eventuais excessos que o utilitarismo poderia cometer contra os direitos fundamentais dos indivíduos isolados.

2.5.7 John Rawls

John Rawls diz haver muitas formas de utilitarismo e reconhece que a evolução da teoria teve continuidade em anos recentes. Seu objetivo é elaborar uma teoria da justiça que represente uma alternativa ao pensamento utilitarista em geral e, portanto, a todas as suas versões. Ele descreve a doutrina clássica estrita do utilitarismo, colhida em Sidgwick, cuja ideia principal é que a sociedade está ordenada de forma correta e, portanto, justa, quando suas principais instituições estão organizadas de modo a alcançar o maior saldo líquido de satisfação, calculado com base na satisfação de todos os indivíduos que a ela pertencem¹⁷³.

Para Rawls, há, de fato, um modo de ver a sociedade que facilita a hipótese de que a concepção mais racional de justiça é a utilitarista. Assim, como o bem-estar de uma pessoa se constrói com um série de satisfações obtidas em momentos diversos no decorrer da vida, da mesma maneira deve-se construir o bem-estar da sociedade com base na satisfação dos sistemas de desejos dos muitos indivíduos que a ela pertencem. Já que o princípio para o indivíduo é elevar ao máximo o próprio bem-estar, o princípio

¹⁷³ RAWLS, John. Uma teoria da justiça. Nova tradução baseada na edição americana revista pelo autor, Jussara Simões. Revisão técnica e da tradução Álvaro de Vida. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 27. Rawls usa a obra de Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7ª Ed. (Londres, 1907), como síntese do desenvolvimento da teoria moral utilitarista. Ele diz que o livro III de seus *Principles of Political Economy* (Londres, 1883) aplica essa doutrina às questões de justiça social e econômica, e é precursor de A.C. Pigou, *The Economics of Welfare* (Londres, Macmillan, 1920). A obra de Sidgwick, *Outlines of the History of Ethics*, 5ª Ed. (Londres, 1902), contém uma breve história da tradição utilitarista. Diz: “Podemos segui-la na suposição, um tão arbitraria, de que ela começa com *An Inquiry Concerning Virtue and Merit* (1711) de Shaftesbury e *An Inquiry Concerning Moral Good and Evil* (1725) de Hutcheson. Ao que tudo indica, Hutcheson foi o primeiro a formular claramente o princípio de utilidade. Diz ele em *Inquiry* seção 3 parágrafo 8 que ‘melhor é o ato que produz a maior felicidade para o maior número de pessoas; e pior é aquele que, de igual maneira, ocasiona infelicidade’”. Também afirma e outros trabalhos importantes do século XVIII são as obras de Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739) e *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), a obra de Adam Smith, *A Theory of the Moral Sentiments* (1759) [trad. Brás Teria dos Sentimentos morais, São Paulo, Martins Fontes, 1999], e a de Benham, *The Principles of Morals and Legislation* (1789). A essas obras, devemos acrescentar os textos de J. S. Mill representados por *Utilitarianism* (1863) e de F. Y. Edgeworth, *Mathematical Psychics* (Londres, 1888). Por fim, Rawls diz que nos últimos anos a discussão do utilitarismo tomou outro rumo ao concentra-se no que podemos chamar de problema da coordenação e das questões correlatas de publicidade. Essa mudança provem dos textos de R. F. Harrod, “Utilitarianism Revised”, *Mind*, vol. 45 (1936); J. D. Mabbott, “Punishment”, *Mind*, vol. 48 (1939); Jonathan Harrison, “Utilitarianism, Universalization, and Our Duty To Be Just”, *Proceedings of the Aristotelian society*, vol. 53 (1952-1953); e J. O. Urmson, “the interpretation of the philosophy of J.S.Mill”, *Philosophical Quarterly*, vol. 3 (1953).].

para a sociedade é promover ao máximo o bem-estar do grupo, realizar no mais alto grau o sistema abrangente de desejos ao qual se chega a partir dos desejos de seus membros. Rawls afirma que, por meio dessas ponderações, chega-se ao princípio da utilidade de maneira natural: a sociedade está bem-ordenada quando suas instituições elevam ao máximo o saldo líquido de satisfações. Ele prossegue afirmando que, se dizemos que o prazer é o único bem, então é provável que se possa reconhecer e classificar os prazeres pelo valor por meio de critérios que não pressupor nenhum modelo do que é justo, ou do que em geral julgaríamos como tal¹⁷⁴.

Rawls afirma que, para a teoria utilitarista da justiça, não importa, exceto indiretamente, o modo de como essa soma de satisfações se distribui entre os indivíduos nem como cada pessoa distribui suas satisfações ao longo do tempo. Não haveria, pelo menos em princípio, porque os ganhos maiores de alguns não pudessem compensar as perdas menores de outros; ou por que a violação da liberdade de poucos não pudesse ser justificada pelo bem maior compartilhado por muitos. Para Rawls, o utilitarismo não leva a sério a distinção entre as pessoas, excluindo o raciocínio que equilibra os ganhos e as perdas de várias pessoas como se fossem uma só. Só que, segundo ele, em uma sociedade justa, as liberdades fundamentais são inquestionáveis e os direitos garantidos pela justiça não estão sujeitos a negociação política nem ao cálculo dos interesses sociais¹⁷⁵. Esse último ponto do raciocínio de Rawls parece não se confirmar na prática. Diariamente os indivíduos abrem mão de parcelas de suas liberdades em favor de bens reputados relevantes, como o interesse coletivo, por exemplo. Quando Rawls afirma que “as liberdades fundamentais são inquestionáveis e os direitos garantidos pela justiça não estão sujeitos a negociação política nem ao cálculo dos interesses sociais”, ele apresenta um viés absoluto dos direitos fundamentais incompatível com a vida coletiva. Não há espaços amplos para direitos fundamentais absolutos, a começar pelo direito à vida, que é alvo de intervenções de toda ordem (Estado de guerra, legítima defesa, fetos anecéfalos, gravidez em caso de estupro...).

Rawls propõe, com sua teoria da justiça, um contraposto ao utilitarismo, mas o que faz, em verdade, é esmiuçar o utilitarismo com ideias já contidas nessa própria teoria. Ele afirma que, no cálculo do maior saldo de satisfação, não importa, exceto

¹⁷⁴ RAWLS, John. Uma teoria da justiça. Nova tradução baseada na edição americana revista pelo autor, Jussara Simões. Revisão técnica e da tradução Álvaro de Vida. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 30.

¹⁷⁵ RAWLS, John. Uma teoria da justiça. Nova tradução baseada na edição americana revista pelo autor, Jussara Simões. Revisão técnica e da tradução Álvaro de Vida. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, pp. 31-34.

indiretamente, quais são os objetos de desejo, já que devemos organizar as instituições de modo a obter a soma mais alta de satisfações, sem questionarmos sua origem nem sua qualidade, mas apenas o modo como realizá-las influiria na totalidade de bem-estar. O bem-estar social dependeria, portanto, direta e exclusivamente, dos níveis de satisfação ou insatisfação dos indivíduos. Logo, Rawls diz que se os seres humanos têm certo prazer em discriminar uns aos outros, na sujeição de outrem a um grau inferior de liberdade como meio de aumentar seu auto-respeito, então a satisfação desses desejos deve ser avaliada segundo sua intensidade, ou qualquer outro parâmetro, juntamente com outros desejos. Se a sociedade decidir negar-lhes a satisfação ou suprimi-los, será porque esses desejos tendem a ser socialmente destrutivos e se pode obter um bem-estar de outras maneiras. Essa é a leitura que Rawls faz. Em seguida, ele afirma que na justiça como equidade, por outro lado, “as pessoas aceitam de antemão um princípio de liberdade igual, e sem conhecer os seus próprios objetivos específicos”. Implicitamente concordam, portanto, “em adaptar suas concepções de seu próprio bem àquilo que os princípios de justiça exigem, ou pelo menos em não reivindicar nada que os transgrida”.

Rawls esclarece que o indivíduo que descobre gostar de ver outros em situações de liberdade menor compreende que não tem direito algum a essa satisfação¹⁷⁶. Mas isso Stuart Mill já dizia. Não há novidades. Mill afirmava que a satisfação decorrente da opressão constitui um prazer sádico que não compõe a teoria utilitarista. Todo o legado deixado por Mill quanto à diferenciação dos prazeres – que tem remissões aristotélicas -, possibilita chegar à mesma conclusão que Rawls chega. É certo que parece presunçoso afirmar isso, mas para indicar esse parte de sua teoria, não precisaríamos de Rawls. Mill já nos fornece elementos teóricos suficientes quando fala dos prazeres nobres e dos prazeres perversos.

Para Rawls, sua justiça como equidade pensa a sociedade bem-ordenada como um sistema de cooperação para vantagens recíprocas regulado por princípios que seriam escolhidos em uma situação inicial equitativa. No utilitarismo, por sua vez, como a administração eficiente dos recursos sociais a fim de elevar ao máximo a satisfação do

¹⁷⁶ RAWLS, John. Uma teoria da justiça. Nova tradução baseada na edição americana revista pelo autor, Jussara Simões. Revisão técnica e da tradução Álvaro de Vida. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 37.

sistema de desejos construído pelo observador imparcial a partir dos inúmeros sistemas de desejos aceitos como dado¹⁷⁷.

Segundo John Rawls, o utilitarismo costuma ser visto como uma teoria geral, aplicando-se da mesma maneira a todas as formas sociais, assim como às ações dos indivíduos. Falando do utilitarismo da regra, afirma que ele reconhece que certas distinções entre os objetos podem levantar problemas particulares:

A distinção entre regra e ato, além de ser muito geral, é uma distinção categorial ou metafísica, e não uma distinção no seio da classe das formas sociais. Ela visa à questão da aplicação do princípio da utilidade por meio das diferenças de categorias; e a maneira como o utilitarismo da regra trata essa questão permanece afastada da perspectiva do contrato¹⁷⁸.

Rawls sabe que a teoria utilitarista “reconhece as particularidades dos diferentes tipos de casos”, mas, para ele, “essas particularidades são tratadas como resultantes de diferentes tipos de efeitos e de relações causais que se devem levar em conta”:

Ela poderá assim admitir que a estrutura básica é um complexo importante de instituições, dadas a natureza profunda e a extensão de seus efeitos sociais e psicológicos. Ela poderia igualmente admitir a utilidade de distinguir essa estrutura das associações particulares no seu interior, assim como no sistema mais vasto do meio internacional.

Ele ressalta que essas distinções podem ser úteis numa aplicação sistemática do princípio da utilidade. Entretanto, em caso algum há mudança do princípio primeiro, muito embora diversos preceitos e normas secundárias, derivados da utilidade, possam ser justificados, dadas as características próprias dos diferentes problemas. A conclusão de Rawls é que, para o utilitarismo, nem o número dos indivíduos em questão, nem as formas institucionais que organizam suas decisões e suas atividades afetam o alcance universal do princípio da utilidade: o número e a estrutura só são pertinentes de forma indireta, “por seu efeito sobre a maneira como a maior soma total de satisfação (calculada por adição por todas as pessoas em questão) é mais seguramente atingida”. Rawls diz que o utilitarismo rejeita a ideia de que princípios primeiros especiais sejam necessários para a estrutura básica¹⁷⁹.

¹⁷⁷ RAWLS, John. Uma teoria da justiça. Nova tradução baseada na edição americana revista pelo autor, Jussara Simões. Revisão técnica e da tradução Álvaro de Vida. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 41.

¹⁷⁸ RAWLS, John. Justiça e democracia. Tradução Irene A. Paternot. São Paulo: Martins fontes, 2000, p. 06.

¹⁷⁹ RAWLS, John. Justiça e democracia. Tradução Irene A. Paternot. São Paulo: Martins fontes, 2000, pp. 07-09.

John Rawls troca o utilitarismo pelo liberalismo, construindo uma doutrina que não tem interesse direto na felicidade ou na satisfação de desejos, alimentando-se da busca por liberdades formais e direitos variados. Martha C. Nussbaum lembra que o trabalho de Rawls é voltado para a construção de um grupo de direitos que se torna objeto de “um consenso sobreposto entre pessoas que têm diferentes visões abrangentes, religiosas e seculares quanto ao significado e propósito da vida humana”. Ela ilustra a possibilidade de concretização desse ideal de Rawls da seguinte forma: “os *amish* acreditam que é errado votar, mas podem alegremente endossar o direito de voto como um direito fundamental de todos os cidadãos em uma sociedade pluralista”. Nussbaum diz ainda que:

Uma pessoa cuja escolha pessoal é viver um estilo de vida extremamente insalubre e nunca ir ao médico pode, feliz, endossar um programa de cuidados decentes de saúde nacional: ninguém está forçando-a a usá-la, e ela percebe que seus concidadãos, a quem ela respeita, não compartilham suas preferências de estilo de vida¹⁸⁰.

John Rawls realiza uma análise sobre os bens primários fornecendo um quadro mais amplo dos recursos de que as pessoas necessitam independentemente de quais sejam seus respectivos objetivos. Para ele, bens primários são meios de uso geral que ajudam as pessoas a promoverem seus próprios fins, como direitos, liberdade e oportunidades, renda e riqueza e as bases sociais do respeito próprio. Os objetivos de cada um correspondem às suas buscas segundo o que entendem ser o bem, variáveis de pessoa para pessoa. Uma ilustração que faz é a seguinte. Se uma pessoa tem uma cesta de bens primários igual à de outra (ou até mesmo maior) e ainda assim acaba sendo menos feliz do que essa outra (por exemplo, porque tem gostos caros), então não necessariamente haveria injustiças no espaço das utilidades. Isso porque, para Rawls, a pessoa tem de assumir as responsabilidades por suas preferências¹⁸¹.

John Rawls defende que, após identificarmos as pessoas mais “mal situadas”, devemos adotar medidas que aumentem a sua condição de bem-estar. O primeiro requisito para isso seria a “prioridade da liberdade formal”. A liberdade formal teria precedência política sobre a promoção de objetivos sociais. Ela assumiria a forma de restrições colaterais, que não podem ser violadas. Por esse raciocínio, os procedimentos

¹⁸⁰ Apud, WHITE, Nicholas. A brief history of happiness. No Brasil, tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Edições Loyola. 2009, p. 105.

¹⁸¹ SEN, Amartya. Desenvolvimento como liberdade. Tradução Laura Teixeira Motta. Revisão técnica Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 102.

responsáveis pela garantia de direitos, aceitos independentemente das consequências, não estão no mesmo plano que as coisas que podemos julgar desejáveis. Os direitos que recebem precedência consistem essencialmente em várias liberdades formais pessoais, como alguns direitos políticos e civis básicos. A precedência desses direitos deve ser total e não podem ser de modo algum comprometidos pela força das necessidades econômicas¹⁸². Rawls defende que a liberdade e a igualdade das pessoas morais devem ter uma forma pública, e o conteúdo dos dois princípios responde a essa expectativa. Isso não se dá no utilitarismo (pelo menos no clássico) que considera como fundamental a capacidade de experimentar prazer e sofrimento ou de fazer que certas experiências institucionais “sejam especialmente exigidas, apesar de certas formas sociais serem evidentemente superiores a outras na medida em que são meios mais eficazes para se atingir uma soma total de satisfação ou de valor mais elevados”¹⁸³.

O raciocínio de Rawls apresentado no parágrafo acima não é, de modo algum, novo. Ele está absolutamente indicado no utilitarismo de Stuart Mill, dependendo, para essa constatação, somente de uma leitura atenta e de mais sistematização. Mill dedicou toda sua obra à exaltar o relevo da liberdade, associando-a, claro, à condição de felicidade, conferindo a ela um *status* de princípio apriorístico sem o qual a felicidade não se realizaria. Quando Rawls aponta a liberdade como princípio primeiro de sua teoria da justiça, ele não afasta seu pensamento do utilitarismo. Pelo contrário. Ele atira sua proposta num rio corrente cujas águas nascem e deságuam nas ideias de Stuart Mill.

2.5.8 Richard Layard

Richard Layard, analisando os pressupostos utilitaristas, ressalta que é mais importante reduzir o sofrimento do que gerar felicidade extrema. Também afirma que “a opressão é uma das maiores fontes de infelicidade. Consequentemente, o princípio da felicidade maior condenaria firmemente a opressão de qualquer grupo ou indivíduo”¹⁸⁴. Vejam que Layard, um estudioso consistente das ideias utilitaristas, realça o compromisso com o indivíduo. Como supor que no cálculo da felicidade entraria uma criança oligofrênica trancada num porão e vítima de torturas? Só Sandel...

¹⁸² SEN, Amartya. Desenvolvimento como liberdade. Tradução Laura Teixeira Motta. Revisão técnica Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 91.

¹⁸³ RAWLS, John. Justiça e democracia. Tradução Irene A. Paternot. São Paulo: Martins fontes, 2000, p. 32.

¹⁸⁴ LAYARD, P. R. G. Felicidade: lições de uma nova ciência. Tradução Maria Clara de Biase W. Fernandes. Rio de Janeiro: Best Seller, 2008, p. 149.

Layard relembra que “Aristóteles acreditava que o objetivo da vida era a eudemonia, ou um tipo de felicidade associada à conduta virtuosa e reflexão filosófica”. Ele recorda que no século XIX houve uma retomada da definição de tipos de felicidade, de prazeres maiores ou menores, patrocinada por John Stuart Mill que acreditava que “a felicidade de experiências diferentes podia variar em quantidade e qualidade”.

Layard se refere ao pensamento de Mill exposto no seu *Utilitarianism* (1861), publicado depois de *On Liberty*. Como vimos, Mill defendia que os utilitaristas sabiam diferenciar prazeres elevados, dos menos nobres. Para Layard, “a intuição de Mill estava certa, mas sua formulação errada”, pois “as pessoas que encontram um sentido em suas vidas são mais felizes do que as que passam de um prazer para outro”.

Nesse ponto, Layard se vale das evidências trazidas pelas pesquisas de Carol Ryff, da *University of Wisconsin*, que “compilou avaliações refinadas de coisas como objetivo de vida, autonomia, relacionamentos positivos, crescimento pessoal e auto-aceitação e as usou para criar um índice de bem-estar psicológico”. O estudo mostra que “numa amostra de adultos americanos esse índice está altamente correlacionado com o padrão das avaliações auto-relatadas de felicidade e satisfação com a vida”.

Dáí Layard acreditar que “Mill estava certo em sua intuição sobre as verdadeiras fontes da felicidade duradoura, mas errado em argumentar que alguns tipos de felicidade são intrinsecamente melhores do que outros”. Para ele, “fazer isso é essencialmente paternalista”, pois seria “óbvio que alguns prazeres, como os fornecidos pela cocaína, não podem em sua natureza ser duradouros; trabalham contra a felicidade da pessoa a longo prazo”. Do mesmo modo que “alguns prazeres doentios, como os dos sádicos, devem ser evitados porque diminuem a felicidade das pessoas”¹⁸⁵.

Pela perspectiva coletiva, fica muito fácil visualizar o raciocínio de Stuart Mill e perceber que Layard não está tão distante dele quanto anuncia. Mill entende que há prazeres nobres que devem ser estimulados por fazerem bem à coletividade, e prazeres perversos, que apesar de trazerem satisfação a quem os têm, prejudica a coletividade e, no longo prazo, aos próprios indivíduos dedicados a gozarem desse tipo de felicidade.

¹⁸⁵ LAYARD, P. R. G. *Felicidade: lições de uma nova ciência*. Tradução Maria Clara de Biase W. Fernandes. Rio de Janeiro: Best Seller, 2008, p. 39.

Para Richard Layard, o princípio da felicidade maior é “fundamentalmente igualitário (a felicidade de todos deve ter o mesmo valor) e “fundamentalmente humano” (o que importa é o que as pessoa sentem¹⁸⁶.

2.6 A Importância das ideias

Mesmo com todas as críticas feitas à teoria de Jeremy Bentham, é inegável a força de suas ideias e a influência que sua proposta teórica continua a gerar. Não sem razão, dificilmente se encontra um livro sobre filosofia política sem que Bentham apareça como alvo principal a ser destrinchado. Não se pode desconsiderar os méritos dele ao sistematizar uma teoria da felicidade, propiciando a construção de um estudo empírico crescente não só da ação humana vista individualmente, mas da ação coletiva.

Richard Posner, um crítico de Bentham, reconhece suas inúmeras contribuições, como luta pela liberdade religiosa, pelo divórcio, por um sistema penal humanizado, pela reforma processual e pela extinção de restrições desnecessárias à liberdade econômica. Há ainda suas contribuições à teoria da utilidade, à teoria da prova e à análise econômica do direito e de outras atividades não mercadológicas.

Ronald Dworkin recorda que há, na obra de Jeremy Bentham, uma parte conceitual e uma parte normativa: “A parte conceitual, o positivismo jurídico, foi aperfeiçoado por filósofos e jurista como John Austin e H. L. Hart. A parte normativa, o utilitarismo, foi aprimorado pela Análise Econômica do direito, tendo como maior expositor na atualidade o juiz norte-americano Richard Posner” – registra Dworkin.

Richard Layard é outro estudioso da doutrina de Bentham. Para ele, “uma sociedade feliz tem de ser construída sobre duas bases: (i) o maior nível de solidariedade; e (ii) os princípios morais mais sólidos de imparcialidade. “Não há nada de errado com a ideia de que as pessoas querem ser felizes e de que a vida é, de muitos modos, uma busca pelas atividades que dão mais prazer” – diz. Para ele, “em um mundo devidamente educado, essas atividades incluem a busca da felicidade alheia”. Layard tem tentado fazer ressurgir ideias utilitaristas, bem como tem se esforçado para promover uma releitura de Jeremy Bentham. Segundo ele, o princípio benthamista envolve dois pontos distintos: um sobre justiça (todos são iguais) e outro sobre

¹⁸⁶ LAYARD, P. R. G. Felicidade: lições de uma nova ciência. Tradução Maria Clara de Biase W. Fernandes. Rio de Janeiro: Best Seller, 2008, p. 148.

felicidade (é o bem supremo). Ele afirma que “a ideia de Bentham estava certa e deveríamos adotá-la sem medo e aplicá-la à nossa vida”¹⁸⁷.

Mesmo os críticos mais fervorosos de certos aspectos do utilitarismo, como Amartya Sen, reconhecem os méritos do movimento: “vale levar em consideração os resultados das disposições sociais ao julgá-las bem como se atentar para o bem-estar das pessoas envolvidas ao julgar as disposições sociais e seus resultados” - registra. Nesse ponto, afirma que “o interesse no bem-estar das pessoas tem atrativos óbvios, mesmo se discordando do modo de julgá-lo por uma medida mental centrada na utilidade”¹⁸⁸.

Emmanuelle Jouannet diz que Bentham luta contra os interesses pessoais e somente a satisfação de desejos egoístas. Para ela, Bentham queria “construir um sistema de direito visando a justiça assim como a maximização do bem estar coletivo”. Desde Adam Smith, “o utilitarismo anglo-saxão vai se apaixonar pelo o que chamamos hoje de justiça social”¹⁸⁹.

Encontramos, mesmo entre os maiores parceiros de Bentham, resistências às suas propostas. A mais consistente veio de John Stuart Mill, talvez o primeiro grande estudioso das suas ideias que o criticou com propriedade. Falaremos sobre ele.

¹⁸⁷ LAYARD, P. R. G. Felicidade: lições de uma nova ciência. Tradução Maria Clara de Biase W. Fernandes. Rio de Janeiro: Best Seller, 2008, p. 138.

¹⁸⁸ SEN, Amartya. Desenvolvimento como liberdade. Tradução Laura Teixeira Motta. Revisão técnica Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 87.

¹⁸⁹ JOUANNET, Emmanuelle. Le droit international libéral-providence: Une histoire du droit international, Bruylant, 2011, (Collection de droit international, n°69). O trecho transcrito consta no capítulo V, intitulado “La finalité providentialiste du droit des gens moderne: Bonheur des peuples et perfectionnement des États”.

3. O UTILITARISMO REVISITADO: JOHN STUART MILL

3.1 A Personalidade: Genialidade e Dificuldades Práticas

O escocês James Mill, pai de John Stuart Mill (1773-1836), foi um “afilhado” de Jeremy Bentham, tendo vivido com sua família no chalé do jardim da sua casa, em *Queen’s Square*, Londres. Ele era psicólogo, economista e historiador. James Mill criou em sua mente um protótipo do filho ideal, que seria muito culto, realmente um prodígio.

Aos quatro anos de idade, Stuart lia textos gregos. Aos oito, livros em latim. Aos onze, escreveu uma história das leis romanas. Quando adolescente, tinha todo o conhecimento sobre filosofia. Mill leu Aristóteles, reputando suas ideias “as melhores observações dos antigos sobre a natureza humana e sobre a vida”. O seu pai o obrigava a resumir o assunto em quadros sinóticos. Mill também leu, aos treze anos, os Poemas de Campbell, que lhes deram sensações que ele nunca havia experimentado antes. Enquanto Bentham achava que a poesia subvertia a linguagem, Stuart Mill se deliciava com os poemas de Shakespeare. Mill estudou Platão e os seus famosos *Diálogos*, especialmente Górgias, Protágoras e *A República*. Para ele, o método socrático é insuperável “para corrigir os erros que decorrem de uma mente abandonada a si mesma”, fazendo com que o homem raciocine de maneira exata. A educação severa à qual foi submetido trouxe-lhe algumas aberrações comportamentais. Ele levou muito mais tempo do que as demais crianças para aprender a se vestir e a fazer um nó. Somente aos 16 anos de idade conseguiu pronunciar a letra ‘r’. Era inábil quanto a tarefas manuais e questões práticas¹⁹⁰.

3.2 A Depressão

A sua genialidade – testada arduamente pelo pai – teve um revés quando Stuart Mill alcançou vinte anos de idade, no outono de 1826. O jovem tombou diante de uma intensa depressão que lhe maltratou por dois anos. Ele enfrentou acessos de desespero, colapsos nervosos, esgotamento físico e se mostrava inquieto e indiferente. Nesse período, ele se questionou se, caso tivesse os objetivos de vida alcançados, com todos os sonhos de desenvolvimento realizados, ele, então, teria “motivo para uma grande

¹⁹⁰ MILL, John Stuart. *Autobiography*, 1873, p. 51.

felicidade”. Entendeu que não e deixou registrado um fragmento da sua dor: “Meu coração afundou em mim: os fundamentos sobre os quais tinha erguido a minha vida caíram todos por terra”. Mill avança na sua auto-avaliação afirmando: “Toda a minha felicidade estivera vinculada à busca contínua desse fim. Esse fim tinha cessado de me seduzir; como poderia voltar a existir qualquer interesse pelos meios de atingí-lo? Parecia que eu não tinha mais nada pelo que viver”¹⁹¹. Ele prossegue narrando o drama pelo qual passou:

Eu havia me acostumado a me congratular pelas certeza da vida feliz que eu levava, colocando a minha felicidade em algo durável e distante, em que sempre pode haver alguma medida de progresso, embora este nunca possa ser inteiramente esgotado em realizações cabais.

Na sequência, arremata:

esse esquema funcionou muito bem durante vários anos, ao longo dos quais as melhorias gerais que se desenrolavam no mundo e a idéia de mim mesmo como alguém envolvido com outros no emprego de promovê-las pareciam suficientes para preencher uma existência interessante e animada.

A melancolia tomou Mill. Ele dizia: “Uma noite de sono, soberano remédio para os pequenos desgostos da vida, não produziu efeito nesse caso”. Quanto à distância afetiva existente entre ele e seu pai, admitiu que “se amasse alguém o suficiente para chegar a confidenciar-lhe suas aflições, talvez não haveria chegado à situação em que estava”. Mill relatou como se sentia fazendo uma comparação a um barco sem vela:

Estava, pois, - como eu dizia a mim mesmo - encalhado no começo de minha viagem: equipado com um bom barco e um bom leme, mas sem vela, sem um verdadeiro desejo de alcançar os fins para os quais eu havia sido cuidadosamente preparado para alcançar. Não me comprazia nem na virtude, nem no bem geral, nem tampouco em nenhuma outra coisa [...]¹⁹².

O cientista social retratou o seu despertar: “Mas chegou um momento em que despertei disso, como se de um sonho”. O levante de Mill contra sua doença veio por meio de uma espécie de auto-retrato. Ele lia *Memórias de Marmotel* quando se comoveu profundamente com a passagem que relatava a morte do pai de um jovem. Esse jovem,

¹⁹¹ MILL, John Stuart. *Autobiography*, 1873, p. 81.

¹⁹² MILL, John Stuart. *Autobiography*, 1873, p. 128.

então, passaria a constituir tudo para a família. Ao ler e pensar a respeito dessa passagem, Mill desabou em lágrimas. Daí em diante o seu fardo se tornou mais leve¹⁹³.

Ao se recuperar, Mill acreditou que a depressão decorria da severa criação que lhe foi imposta pelo pai. Ele passou a questionar as bases filosóficas da teoria de Bentham. Concluiu que há formas maiores e menores de felicidade, caso contrário “teríamos de acreditar que um tolo satisfeito estava em melhor situação do que um Sócrates insatisfeito”. Mill também afirmou que “pode ser melhor ser um John Knox do que um Alcibíades, mas é melhor ser um Péricles do que qualquer dos dois; e se houvesse um Péricles, nos dias de hoje, nada de bom que tenha pertencido a John Knox lhe faltaria”¹⁹⁴. John Stuart Mill faleceu em 1873¹⁹⁵.

3.3 A Releitura da Teoria de Jeremy Bentham

John Stuart Mill, referindo-se ao utilitarismo, diz que “esta teoria se tornou, agora, a base da minha filosofia de vida”. Ele prossegue com uma análise acerca do princípio da utilidade de Bentham, afirmando que ele se “encaixava exatamente no lugar, como a pedra angular capaz de unir os componentes soltos e fragmentados dos meus conhecimentos e crenças”. Isso porque, o princípio benthamista

introduzia unidade na minha concepção de coisas. Agora eu tinha opiniões: um credo, uma doutrina, uma filosofia; em um dos melhores sentidos do termo, uma

¹⁹³ MILL, John Stuart. *Autobiography*, 1873, p. 129.

¹⁹⁴ MILL, John Stuart. *Sobre a Liberdade*. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 115.

¹⁹⁵ Importante o papel que a esposa de Stuart Mill, Harriet Taylor (1807-1858), teve em sua vida pessoal e profissional. Em 1826, Harriet era casada com John Taylor e tinha dois filhos. Nasceu entre ela e Mill uma amizade íntima a partir de 1830, gerando escândalo na sociedade. Vinte anos depois, Harriet ficou viúva. Em seguida, se casou com Stuart Mill e, juntos, passaram a ter uma excelente produção filosófica. Eis a dedicatória de Mill a Harriet na obra “A sujeição das mulheres”. Dedico este livro à bem-amada e dolorosa memória daquela que foi a inspiradora, e em parte a autora, de tudo o que há de melhor nos meus escritos – a amiga e esposa cujo elevado sentido de verdade e rectidão foi o meu mais forte incentivo, e cuja aprovação foi a minha principal recompensa. Como tudo o que tenho escrito desde há muitos anos, este livro pertence tanto a mim como a ela. Mas a obra, tal como está, teve, num grau muito insuficiente, a vantagem inestimável da sua revisão, tendo sido algumas das porções mais importantes reservadas para um mais cuidadoso reexame, agora destinadas a nunca receber. Fosse eu capaz de explicar ao mundo metade dos grandiosos pensamentos e nobres sentimentos que jazem no seu sepulcro, e seria o veículo para o mundo de um maior benefício do que provavelmente alguma vez resultará de qualquer coisa que eu possa escrever sem o estímulo e a ajuda da sua quase inigualada sabedoria. Harriet se notabilizou por um intenso ativismo quanto ao direito das mulheres e foi sua parceira na tarefa de revisar a doutrina de Bentham. Mill reconhece que os elementos éticos de sua filosofia foram o resultado das discussões que mantinha com a esposa sobre a natureza da igualdade, da liberdade e do individualismo. COHEN, Martin. *Casos filosóficos*. Tradução de Francisco Innocêncio. Ilustrações de Raúl Gonzáles. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012, p. 387.

religião; inculcá-lo e difundí-lo poderia muito bem se tornar o principal objetivo expresso de uma vida¹⁹⁶.

Na verdade, essa menção feita por Mill à doutrina de Bentham é voltada para suas impressões iniciais, antes de tombar diante da depressão. Ele retrata de que forma enxergava as ideias benthamistas, deixando claro que a influência que elas tiveram sobre ele assumiam um viés messiânico.

Stuart Mill começou a apontar divergências ainda sutis quanto ao pensamento benthamista: “nunca, na verdade, abandonei a convicção de que a felicidade é o teste de todas as regras de conduta e a finalidade da vida. Mas, agora, acho que essa finalidade só poderia ser alcançada se não fosse transformada num objetivo direto”. Em suas novas reflexões, afirma:

são felizes (penso eu) somente aqueles que dedicam suas ideias a algo diverso de sua felicidade pessoal: a felicidade dos outros, o progresso da humanidade, até mesmo alguma forma de arte ou empreendimento, com que a pessoa se envolve não como meio para algum outro fim, mas como um objetivo ideal em si mesmo¹⁹⁷.

Mill registrou, em várias oportunidades, que a humanidade, desde sempre, se dedicou a estudar e tentar compreender o que torna as pessoas felizes. Segundo ele:

Desde a aurora da filosofia, a questão referente ao *summum bonum* ou, o que é a mesma coisa, referente à fundação da moralidade foi considerada o principal problema no pensamento especulativo, ocupou os intelectos mais dotados e os dividiu em seitas e escolas. (...) E, após mais de dois mil anos, as mesmas discussões continuam..., e nem os pensadores nem a humanidade em geral parecem mais perto de ser unânimes quanto ao tema do que quando o jovem Sócrates ouviu o velho Protágoras¹⁹⁸.

Muitas premissas filosóficas de Stuart Mill podem ser encontradas na monumental obra de Aristóteles. Mill chega a falar num “sensato utilitarismo de Aristóteles”¹⁹⁹. Mais adiante mostraremos sintonias entre os dois.

Stuart Mill, contrapondo aberta e frontalmente Bentham, disse que nem dores nem prazeres são homogêneos, pois existem diferenças em espécie “que se mostram evidentes para qualquer juiz competente”. O que Mill faz é testar a consistência das “comparações interpessoais de utilidade (prazer)” de Bentham. Caso se reconheça que

¹⁹⁶ MILL, John Stuart. Autobiography, 1873, p. 75.

¹⁹⁷ MILL, John Stuart. Autobiography, 1873, p. 83.

¹⁹⁸ MILL, John Stuart. Utilitarianism, cap. 1.

¹⁹⁹ MILL, John Stuart. Sobre a Liberdade. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 62.

há diferenças qualitativas entre prazeres superiores e inferiores, como seria possível decidir entre eles? Stuart Mill, suprindo uma lacuna que entende haver na teoria de Bentham, aponta, como resposta à indagação acima, a escolha de um juiz competente que tenha experimentado as duas alternativas (prazeres superiores e prazeres inferiores)²⁰⁰.

O ensaio de Mill intitulado *Bentham* foi publicado na *London Westminster Review*, em 1838. Ele escreveu o seguinte:

embora após as devidas explicações concordemos inteiramente com Bentham em seu princípio, não concordamos com ele quando diz que todo modo correto de pensar sobre os detalhes da moral depende de suas asserções expressas.

Para Mill, “a utilidade ou a felicidade são complexas demais e fins excessivamente indefinidos para serem buscados, exceto por intermédio de vários objetivos secundários”²⁰¹. A releitura da doutrina de Bentham é evidente.

Podemos comparar Stuart Mill a Immanuel Kant. Enquanto este entende o princípio da (intencionalidade) ética como aquele em que a ação moral pressupõe a auto-realização do indivíduo agente como ser racional, Mill entende o princípio da (responsabilidade) ética condicionando o vínculo da ação moral do indivíduo à utilidade social dessa mesma ação. Kant condiciona a moral à liberdade, vinculando a moralidade à racionalidade, restrita ao ser humano. Mill introduz uma ética utilitarista que difere os diversos tipos de prazer, a fim de evitar o mal-entendido de que a ação moral seja idêntica à concretização de qualquer forma de prazer, inclusive aquelas que também são possíveis para os animais²⁰².

Falamos que Mill dirige sua obra na direção aristotélica, em alguns pontos. Podemos ilustrar. Ele enxergava os prazeres assim como Aristóteles, sendo a própria atividade ou as experiências decorrentes da atividade. Num dado momento de sua vida, aponta quais seriam os principais prazeres: “música, virtude e a saúde”²⁰³.

²⁰⁰ MILL, John Stuart. *Utilitarianism*, p. 84.

²⁰¹ *London and Westminster Review*, Aug. 1838, revised in 1859 in *Dissertations and Discussion*, vol. 1., p. 85.

²⁰² *Filósofos do século XIX. Uma introdução*. Tradução Dankwart Bernsmüller. Editora Unisinos. Coleção História da Filosofia 7., São Leopoldo 2006, p. 211.

²⁰³ MILL, John Stuart. *Autobiography*, 1873, p. 85.

3.4 Os Direitos Fundamentais

A dinâmica humanista que Stuart Mill conferiu ao utilitarismo não foi o único aperfeiçoamento operado por ele. Para ele, mesmo se a intensidade e a duração dos prazeres altruístas e perversos fossem iguais, os primeiros diferiram dos segundos na qualidade e, portanto, também no valor. É singela a distinção, mas poderosa, pois guia o utilitarismo para outro rumo, possibilitando que se torne um movimento atual. Para Mill, seria absurdo “que enquanto, ao estimar todas as outras coisas, a qualidade seja considerada, assim como a quantidade, deva-se supor que a estimativa dos prazeres depende da quantidade apenas”. É que ele tinha seus receios para com o hedonismo. Basta lembrar da sua clássica colocação: “É melhor ser um humano insatisfeito do que um porco satisfeito; é melhor ser Sócrates insatisfeito do que um tolo satisfeito. E, se o tolo ou o porco tiverem uma opinião diferente, é porque eles só conhecem o próprio lado da questão”²⁰⁴.

Mill promove um resgate ao ideal aristotélico de felicidade ligada ao caráter ético da ação ou do prazer dela gerado, resgate este necessário ao utilitarismo e que não foi inserido explicitamente por Bentham, certamente pelo fato de ele não considerar em suas teorias os ensinamentos de estudiosos clássicos, como o próprio Aristóteles. Essa perspicácia de Mill abriu espaço para que esse importante movimento filosófico, político e jurídico – o utilitarismo - entrasse no centro das mais recentes discussões constitucionais, mostrando, com isso, o seu vigor intelectual. A partir do momento que o utilitarismo se aproxima da ética, ele abre espaço para dialogar com a teoria dos direitos constitucionais fundamentais, cuja base de sustentação vem, quase totalmente, de premissas éticas universais.

Para Mill, a liberdade “não significava apenas o direito à liberdade de obrigações (políticas), mas representava antes uma condição indispensável à auto-realização individual e, por consequência, da felicidade humana”²⁰⁵. Ele refuta a ideia de que o povo não tem qualquer necessidade de limitar o seu poder sobre si mesmo, pois, para ele, “poderia aparecer evidente quando o governo popular era uma coisa sobre a qual apenas se sonhava, ou que se via que tinha existido num período remoto”. Ele afirma que esse raciocínio também não foi abalado por “aberrações temporárias” como as a

²⁰⁴ MILL, John Stuart. Utilitarianism, cap. 2.

²⁰⁵ Filósofos do século XIX. Uma introdução. Tradução Dankwart Bernsmüller. Editora Unisinos. Coleção História da Filosofia 7., São Leopoldo 2006, p. 202.

Revolução Francesa, tendo, as piores, sido obras de uns quantos usurpadores – “aberrações que, em todo o caso, não estiveram associadas ao funcionamento permanente de instituições populares, mas sim a uma insurreição súbita e convulsiva contra o despotismo monárquico e aristocrático”²⁰⁶.

Stuart Mill afirma que “ser restringido em coisas que não afetam o bem dos outros, simplesmente porque essas coisas são desagradáveis, nada desenvolve de valioso, exceto uma força de caráter que se possa desenvolver através da resistência ao constrangimento”. Para Mill, tudo o que esmague a individualidade é despotismo. Há, todavia, algumas exceções. Quando pessoas, pela embriaguez, fazem mal aos outros, embebedar-se é um crime contra os outros. Também se, por ociosidade ou por qualquer outra causa evitável, uma pessoa não cumpre os seus deveres legais para com outros, “como por exemplo o dever de sustentar os seus filhos, não é qualquer tirania forçá-lo a cumprir essa obrigação – através de trabalho compulsivo, se não estiverem disponíveis quaisquer outros meios”²⁰⁷.

Mill foi um corajoso defensor dos direitos das mulheres. Ele apontava graves malefícios impostos a elas, tais como: (i) perda da mais estimulante e exaltante forma de prazer pessoal; (ii) cansaço, desilusão e profunda insatisfação com a vida. Mill afirma que os receios dos homens quanto às mulheres apenas os levam a pôr piores males no lugar daqueles por que futilmente se preocupam. Além disso, todo o constrangimento à liberdade de ação que não vise unicamente responsabilizá-lo de qualquer prejuízo dela decorrente, deixa a nossa espécie incalculavelmente empobrecida em tudo o que representa o valor da vida para um indivíduo. Ele lamenta o fato de a história demonstrar que o respeito pela vida, pelos bens e por toda a felicidade terrena de uma qualquer categoria de pessoas era diretamente proporcional ao poder que elas tinham²⁰⁸.

A igualdade de Mill é exposta quando ele afirma que estar-se-ia entrando numa era em que a justiça seria de novo a virtude primordial, alicerçada, como antes, numa associação igualitária, “mas também empática, entre os indivíduos, que já não terá por raiz o instituto de auto-proteção entre iguais, mas uma simpatia cultivada entre eles – e que não excluirá ninguém, sendo, em idêntica medida, extensiva a todos”²⁰⁹.

Ele enxerga outras fontes de felicidade, além do sentimento de dignidade pessoal que a livre direção e disposição das faculdades próprias de cada um. Também vê como

²⁰⁶ MILL, John Stuart. Sobre a Liberdade. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 31.

²⁰⁷ MILL, John Stuart. Sobre a Liberdade. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 165.

²⁰⁸ MILL, John. A sujeição das mulheres. Coimbra: 2006, Almedina, pp. 44-45

²⁰⁹ MILL, John. A sujeição das mulheres. Coimbra: 2006, Almedina, p. 115.

infelicidade ver-se restringido no seu exercício. Ele afirma que “não existe nada, a seguir à doença, à indignação e à culpa, que seja tão fatal para um apazível desfrutar da vida como a privação de um objeto digno onde aplicar as faculdades ativas”.²¹⁰

Essa é mais uma ponte de aproximação entre o utilitarismo e o constitucionalismo contemporâneo. A partir do momento em que se afirma que sem a liberdade não é possível construir qualquer teoria da felicidade que seja, Stuart Mill assume que seu utilitarismo não caminha pela ideia de que os fins justificam os meios. Pelo contrário. Ele estabelece um conteúdo apriorístico do utilitarismo, qual seja, o respeito às liberdades. Se aliarmos esse pressuposto à diferenciação quanto às qualidades dos prazeres, a proposta teórica de Mill assume grande sistematicidade afastando a felicidade de qualquer vazio conceitual. Além disso, há também o papel que a igualdade exerce para os projetos individuais de felicidade e isto foi enfatizado por Mill. Por mais que tenhamos dificuldade em conceituá-la, podemos iniciar esse desafio atribuindo-lhes características e valores intrínsecos, como a liberdade e igualdade.

3.5 A Qualidade dos Prazeres

Talvez a maior colaboração de Stuart Mill tenha sido a construção conceitual dos chamados prazeres perversos. Pensando a teoria da felicidade como política pública, esse conceito é importante, uma vez que impede possíveis decisões de serem tomadas considerando uma suposta felicidade por parte de grupos, mas consistente na mera emanção de prazeres perversos que em nada enriquecem a ideia de felicidade coletiva.

Mill destaca que os homens têm um grande prazer em subordinarem mulheres, porque isso os ajuda a se sentirem superiores. O mesmo com a alegria por ter um servo dócil. Contudo, ao aferir os ganhos para a sociedade que a igualdade sexual traria, sequer considera – e nem o poderia – a dor que certamente será causada aos homens por esta revogação de privilégios. Tal prazer não serviria ao bem-estar social.

Nesse sentido, o Prêmio Nobel, John Harsanyi, exclui, do campo da formulação de políticas de bem-estar, aquelas voltadas para os “prazeres sádicos ou mal-intencionados”. Harsanyi afirma que os “prazeres ruins serão aqueles que insistem em subordinar os outros ou que, de outras maneiras, não respeitam a dignidade humana e a

²¹⁰ MILL, John. A sujeição das mulheres. Coimbra: 2006, Almedina, p. 220.

igualdade”²¹¹. O que o Prêmio Nobel introduz é uma espécie de escudo contra possíveis excessos dos cálculos utilitários e esse escudo estaria no respeito à dignidade humana e à igualdade. Logo, o desenvolvimento do utilitarismo dependeria do seu compromisso com as bases dos direitos fundamentais, compromisso esse celebrado com a humanização dessa doutrina operada por Stuart Mill. Ainda assim temos estudiosos que desconsideram essa importante diferenciação feita pelos utilitaristas. Eles elaboram situações que chegam a ser caricatas. Alan Donagan é um desses:

(...) pode ser que, ao assassinar, fria e sorratamente, seu agourento, velho e infeliz avô, um indivíduo gerasse mais benefícios e menos prejuízos do que se não o fizesse: libertaria o parente de sua miserável existência, daria aos filhos dele a alegria da herança, libertando-os do sofrimento causado por sua maldade; e ainda poderia gozar antecipadamente a recompensa prometida àqueles que praticam o bem no anonimato²¹².

Michael Sandel recorda que “quando os romanos atiravam cristãos aos leões no Coliseu, ele proporcionava prazeres perversos, em vez de prazeres nobres”²¹³.

É recorrente a diferenciação dos tipos de felicidades, desejos, ou preferências, em boas ou ruins, nobres ou sádicas, simples ou refinadas. Essa divisão dos tipos de prazeres, desejos ou preferências é mais um alvo das críticas de Richard Posner, que a chama de “velha tática utilitarista de dividir as preferências entre ‘superiores’ e ‘inferiores’ segundo critérios inevitavelmente variáveis e subjetivos, o que não leva a lugar algum”²¹⁴. Nada obstante tenhamos registrado a crítica de Posner, temos essa interessante classificação operada pelo utilitarismo como uma porta de entrada aos direitos fundamentais, evitando descuidos com a proteção das minorias quando a felicidade das maiorias for a meta. Qualquer tipo de satisfação que decorrer da opressão a grupos minoritários ou mesmo da supressão de direitos, deve ser evitada.

Explodir o *World Trade Center* pode trazer prazer aos terroristas? Sim. Mas isso não significa que a satisfação de prazeres perversos amplie a sensação de felicidade geral da população, seja a norte-americana, seja a dos países dos terroristas envolvidos. O gozo de um prazer sádico, no longo prazo, empurra a sociedade para um caminho ruim, tornando pior sua existência. Basta pensar na insegurança. Ademais, do ponto de

²¹¹ Harsanyi, 1982, p. 96.

²¹² DONAGAN, Alan. Is There a Credible form of Utilitarianism? Em *Contemporary Utilitarianism* 187, 188 (Michael D. Bayles [org], 1968), p. 69.

²¹³ SANDEL, Justiça. O que é fazer a coisa certa. Tradução de Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2011, p. 66.

²¹⁴ POSNER, Richard. A economia da justiça. Tradução Evandro Ferreira e Silva; revisão da tradução Aníbal Mari. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 64.

vista aristotélico, não há qualquer virtude em explodir um prédio no qual centenas de pessoas estavam. Portanto, ao associarmos o exercício da jurisdição constitucional – protetora dos direitos fundamentais -, à teoria da felicidade, podemos afastar, de imediato, a satisfação de prazeres perversos como elemento constitutivo da felicidade coletiva. Esse pressuposto confere coerência ao argumento de que a felicidade coletiva pode ser um fator alvo da consideração do intérprete da Constituição, no momento em que ele se dispõe a resolver um caso concreto.

Se pesquisarmos com mais dedicação referências filosóficas acerca do que foi exposto por Stuart Mill quanto às qualidades dos prazeres, encontraremos raciocínios semelhantes. Madame du Châtelet afirmava que “é preciso ter paixões para ser feliz”, contudo, alertava para o fato de que “existem algumas às quais é preciso proibir a entrada em nossa alma”. Um dos exemplos é a ambição²¹⁵.

Michael Sandel trabalha com casos fictícios e aplica o utilitarismo mostrando como ele pode ser inadequado. Num dos casos, imagina um terrorista que sabe onde está uma bomba prestes a explodir e matar milhares de inocentes. Os benefícios de torturar o terrorista para descobrir onde a bomba estaria e desativá-la seriam divididos com toda a sociedade e a única pessoa a sair perdendo seria o terrorista torturado. Para Sandel “nos termos do utilitarismo, é moralmente justificável infligir dor intensa a uma pessoa se isso evitar morte e sofrimento em grande escala”²¹⁶. Sandel faz uma análise apressada. Mesmo Aristóteles alertava para esse tipo de raciocínio, que cria um ambiente de envolvimento capaz de concordar com ideias. O Estagirita, desenvolvendo argumentos utilitaristas, apresentava as falhas desse tipo de raciocínio empregado por Sandel da seguinte forma: “Toda a carga de uma embarcação é lançada ao mar durante tempestade para salvar os homens a bordo. Neste caso, o ato de se desfazer da carga é involuntário em si, mas voluntário de um certo resultado – salvar a tripulação”. Para Aristóteles, “não é nada fácil estabelecer regras para decidir qual dessas alternativas seria a melhor, porque os casos particulares diferem amplamente entre si”²¹⁷. É o que ocorre com os exemplos de Sandel. Casos particulares diferem muito entre si e, além disso, se revestem de situações improváveis sob múltiplos aspectos.

²¹⁵ DU CHÂTELET, Gabrielle Emilie Tonnerrier de Breteuil, Marquêsa. Discurso sobre a felicidade. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 20.

²¹⁶ SANDEL, Justiça. O que é fazer a coisa certa. Tradução de Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2011, p. 52.

²¹⁷ Ética a Nicômano III 1, 110^a, 35-110b 5, p. 50.

O que Stuart Mill traz é a porta de entrada para a conciliação do utilitarismo com a moderna doutrina dos direitos fundamentais. O que ele afirmou foi que a felicidade masculina em oprimir as mulheres negando-lhes direitos, macula o princípio da igualdade e, por tal razão, eles devem ser impedidos de tal prática. Não poderíamos pensar num projeto coletivo voltado para o bem-estar se um grupo se sente feliz ferindo acordos básicos como o respeito à igualdade.

O arremate de Mill contra a proposta de Bentham é dado com a seguinte declaração: “Ele não consegue, legitimamente, ser forçado a fazer ou revelar algo porque será melhor para ele, porque o tornará mais feliz, porque na opinião dos outros seria sensato ou até mesmo correto agir assim”. Mill afirma que o “benefício mais direto de todos os que estavam associados com a liberação das mulheres seria o ganho indizível, na liberdade privada, da metade liberada da espécie”. Para ele, “aquele que aprecia corretamente o valor da independência pessoal como ingrediente da felicidade, deve considerar o valor que ele mesmo atribui a ela como um ingrediente da sua felicidade pessoal”²¹⁸.

Stuart Mill foi brilhante em suas considerações filosóficas acerca da felicidade e da sociedade. Seus ensinamentos, além de atuais, propiciam um reencontro entre a escola utilitarista e o constitucionalismo contemporâneo, fazendo com que tenhamos um instrumental rico e envolvente para trabalharmos.

²¹⁸ MILL, John Stuart. Coimbra: Almedina, 2006, p. 91.

4. A FELICIDADE TESTADA: AS PESQUISAS

4.1 O Batismo: Richard Easterlin

Esse capítulo será conduzido pelo marco da pesquisadora Carol Graham, para quem “inúmeros estudos, demonstrando que os níveis de felicidade podem mudar significativamente devido a vários fatores, sugerem que a investigação pode reunir informação relevante sobre o bem-estar humano para ajudar os juristas”²¹⁹.

Se perguntarmos quantos trabalhos acadêmicos de economistas, há três décadas, utilizaram a palavra felicidade, a resposta será direta: nenhum. Graham fala que, em 2007, o número de textos com a palavra felicidade no título nos jornais de economia, ultrapassava a espantosa marca de 1000²²⁰.

A Pesquisadora lembra que Richard Easterlin foi o primeiro economista moderno a, em 1970, rever o conceito de felicidade. Ele explorou a relação entre os níveis médios de felicidade e os rendimentos *per capita* de um país em várias décadas. Sua conclusão aponta um paradoxo: os níveis médios de felicidade não acompanharam o crescimento material do país em termos de riqueza – e de saúde – ao longo do tempo. Carol Graham interpreta o Paradoxo como sendo a prova de que as pessoas “entraram na corrida do hedonismo: as aspirações aumentam a par do rendimento e, satisfeitas as necessidades básicas, o que mais interessa para o bem-estar são os níveis relativos de rendimento e não os níveis absolutos”²²¹.

Graham nos lembra também da importante teoria do ponto fixo, veiculada por psicólogos, segundo a qual “cada pessoa tem um nível de felicidade a que retorna sempre, ao longo do tempo, mesmo após grandes eventos, como ganhar na loteria ou um divórcio”. Apesar dessa constatação, isso não quer dizer que durante o período no qual as pessoas estiveram infelizes elas não tenham sofrido bastante, o suficiente para que a dor seja objeto da atenção da jurisdição constitucional ou dos formuladores das políticas públicas. Durante esse período, os prejuízos podem ser imensos, razão pela qual o ordenamento jurídico poderia atuar para minimizar essa cruel sensação.

²¹⁹ GRAHAM, Carol. O que nos faz feliz por esse mundo fora. Tradução Michelle Hapetian e revisão de Alice Soares. Alfragide: Texto Editores, 2011, pp. 37-38.

²²⁰ GRAHAM, Carol. O que nos faz feliz por esse mundo fora. Tradução Michelle Hapetian e revisão de Alice Soares. Alfragide: Texto Editores, 2011, p. 22.

²²¹ GRAHAM, Carol. O que nos faz feliz por esse mundo fora. Tradução Michelle Hapetian e revisão de Alice Soares. Alfragide: Texto Editores, 2011, p. 48.

4.2 Os Números no Ocidente

Os reflexos da teoria da felicidade nas políticas pública é algo incontroverso. Carol Graham menciona estudos sobre a tributação mostrando que o aumento dos impostos sobre comidas hiper-calóricas aumenta a felicidade dos obesos, pois lhes dá a sensação de ajuda externa às pretensões de ter uma vida mais saudável. O mesmo acontece com os fumantes²²².

Vimos que o economista Richard Esterlin, desde 1970, mostra que o fato de as nações ficarem mais ricas, não torna seus cidadãos igualmente mais felizes. Estudos têm provado que para a maioria dos ocidentais a vida não melhorou desde 1950. Outra evidência é testada examinando-se a mesma pessoa ao longo da sua vida. Comprova-se que ela não se tornou mais feliz, mesmo tendo se tornado mais rica. A Bélgica tem experimentado índices decrescentes de felicidade. Na Europa Continental, há uma ligeira tendência ascendente na felicidade, especialmente na Itália, havendo uma queda acentuada na Bélgica²²³. A seguir, temos uma pesquisa que compara o nível médio de satisfação com o poder de compra correspondente a cada país (100 = Estados Unidos). Trata-se de uma pesquisa internacional envolvendo dezenas de milhares de adultos.

PAÍS	SATISFAÇÃO COM A VIDA	PODER DE COMPRA
Bulgária	5,03	22
Rússia	5,37	27
Bielo-Rússia	5,52	30
Letônia	5,70	20
Romênia	5,88	12
Estônia	6,00	27
Lituânia	6,01	16
Hungria	6,03	25
Turquia	6,41	22
Japão	6,53	87
Nigéria	6,59	6

²²² GRAHAM, Carol. O que nos faz feliz por esse mundo fora. Tradução Michelle Hapetian e revisão de Alice Soares. Alfragide: Texto Editores, 2011, p. 260.

²²³ LAYARD, P. R. G. Felicidade: lições de uma nova ciência. Tradução Maria Clara de Biase W. Fernandes. Rio de Janeiro: Best Seller, 2008, p. 48.

Coréia do Sul	6,69	39
Índia	6,70	5
Portugal	7,07	44
Espanha	7,15	57
Alemanha	7,22	89
Argentina	7,25	25
República Popular da China	7,29	9
Itália	7,30	77
Brasil	7,38	23
Chile	7,55	35
Noruega	7,68	78
Finlândia	7,68	69
Estados Unidos	7,73	100
Holanda	7,77	76
Irlanda	7,88	52
Canadá	7,89	85
Dinamarca	8,16	81
Suíça	8,36	96

O *PhD* em psicologia, Martin Seligman, estabeleceu uma equação para a felicidade: $H = S + C + V$ em que *H* (*happiness*) é o seu nível constante de felicidade, *S* (*set range*) são seus limites estabelecidos, *C* (*circumstances*) são as circunstâncias da vida e *V* (*voluntary*) representa os fatores que obedecem ao seu controle voluntário. Segundo Seligman, analisando a pesquisa acima, o poder geral de compra do país e a satisfação média com a vida guardam correlação. Contudo, assim que o PIB atinge e excede 8 mil dólares por pessoa, a correlação desaparece e o aumento da riqueza não indica maior satisfação com a vida. Para ele “os suíços ricos são mais felizes que os búlgaros pobres, mas a riqueza tem pouca importância quando se trata de um cidadão da Irlanda, Itália, Noruega ou dos Estados Unidos”. Brasil, China continental e Argentina

encontra-se muito mais satisfação na vida do que seria de supor com base em sua riqueza. Para Seligman:

Os valores culturais de Brasil e Argentina e os valores políticos da China podem servir de apoio à emoção positiva, e a difícil emergência do comunismo (acompanhada de mudanças sociais e da deteriorização da saúde) provavelmente reduz a felicidade no Leste Europeu²²⁴.

O argumento do Psicólogo dirige aos nossos valores culturais as razões do elevado índice de felicidade. Além disso, veremos os fatores relativos à adaptação e, principalmente, o fato de a felicidade aumentar bastante quando se sai da pobreza ou se ascende a novos *status* sociais, fenômeno experimentado recentemente por milhões de brasileiros, como mostra a pesquisa do IPEA sobre a qual teceremos considerações.

Na filosofia, Schopenhauer afirmou que a “alegria e a melancolia humanas não são determinadas pelas circunstâncias externas, pela riqueza ou posição social, já que pelo menos encontramos rostos felizes igualmente entre os pobres e entre os ricos”²²⁵. Esse raciocínio serve de lastro teórico ao que se viu em nações como China, Índia e Nigéria. Para Seligman, “o alto nível de satisfação das nações mais pobres – China, Índia e Nigéria, – nos diz que o dinheiro não necessariamente compra a felicidade”, máxima que ganha reforço quando se vê na pesquisa que o aumento do poder de compra nos países ricos, como Estados Unidos, França e Japão, além do dobro, nos últimos cinquenta anos não foi suficiente para aumentar a satisfação com a vida²²⁶. Aristóteles dizia que, “quanto à vida [caracterizada] pela acumulação de dinheiro, trata-se de um tipo forçado de vida e fica claro que a riqueza não é o bem objeto de nossa busca, porque só é um bem na medida em que é útil”²²⁷.

De posse de dados que demonstram uma estagnação - ou mesmo diminuição - do nível de felicidade de nações ricas e desenvolvidas, abre-se espaço para mais uma

²²⁴ SELIGMAN, Martin E. P. Felicidade autêntica: usando a nova psicologia positiva para a realização permanente. Tradução Neuza Capelo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009, p. 91.

²²⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. A arte de ser feliz: exposta em 50 máximas. Organização e ensaio de Franco Volpi. Tradução de Marion Fleischer, Eduardo Bandão, Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Breves Encontros, p. 32.

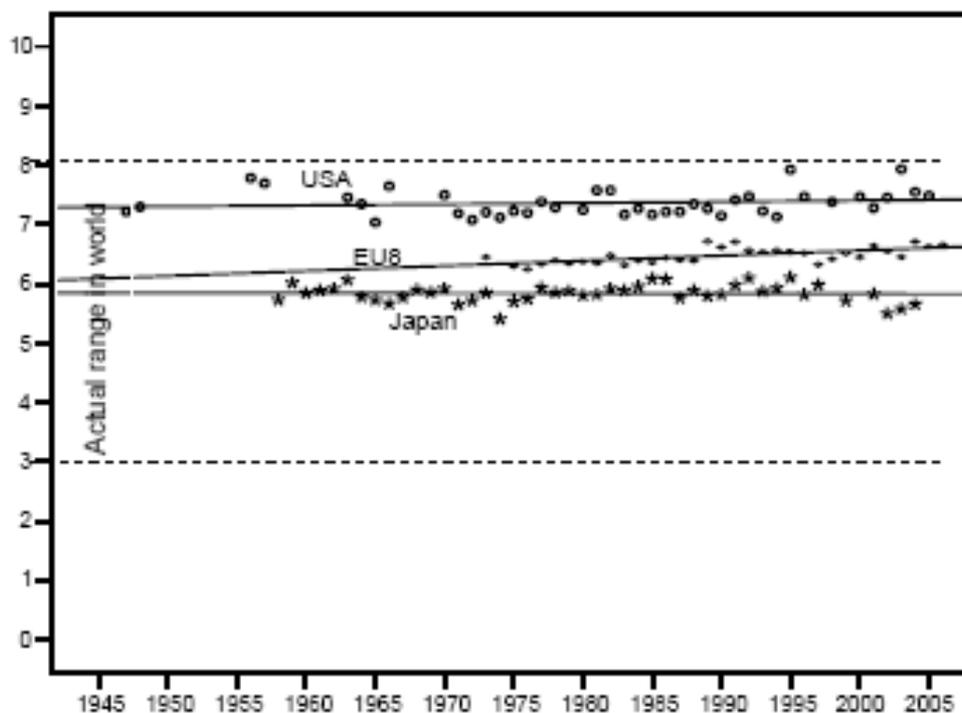
²²⁶ SELIGMAN, Martin E. P. Felicidade autêntica: usando a nova psicologia positiva para a realização permanente. Tradução Neuza Capelo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009, pp. 90-91.

²²⁷ ARISTÓTELES (384-322 a.C). Ética a Nicômano. Traduções, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru: Edipro, 2009, p. 43.

contribuição filosófica de Arthur Schopenhauer, para quem “a riqueza assemelha-se à água do mar; quanto mais dela se bebe, mais sede se tem”²²⁸.

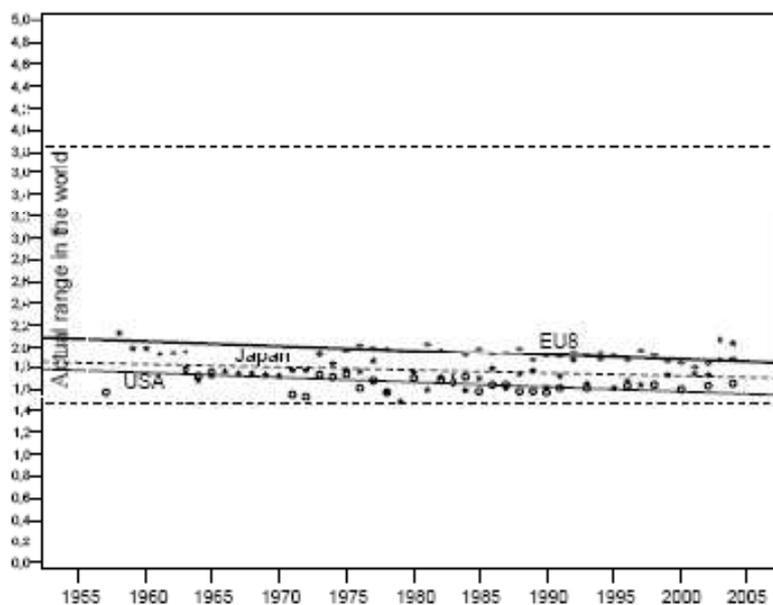
4.3 Medidas da Felicidade Interna Bruta

O sociólogo holandês, Ruut Veenhoven, nos traz um gráfico sobre a média de felicidade em oito países europeus, nos Estados Unidos e no Japão, demonstrando que, mesmo com a evolução de renda obtida em todas as nações pesquisadas, os índices de felicidade continuam os mesmos ou levemente mais baixos:



Outro gráfico mostra a dispersão dos índices de satisfação de vida na União Européia:

²²⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. A arte de ser feliz: exposta em 50 máximas. Organização e ensaio de Franco Volpi. Tradução de Marion Fleischer, Eduardo Bandão, Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Breves Encontros, p. 27.



Para Veenhoven, elementos colhidos em suas pesquisas sugerem que há boas razões para crer que uma justiça social irá melhorar o nível de felicidade de uma nação. Essa expectativa é corroborada por meio de correlações com o Estado de Direito, respeito pelos direitos civis e ausência de corrupção²²⁹. A partir do momento em que o Sociólogo afirma que o Estado de Direito e o respeito pelos direitos civis são elementos decisivos na maximização da felicidade das sociedades, estabelece-se uma conexão direta entre a felicidade e o constitucionalismo. O estabelecimento dos Estados, fiados no respeito ao que se convencionou chamar de direitos fundamentais, corresponde a um decisivo fator de impacto na felicidade das sociedades contempladas pelo projeto de vida coletiva. Se nos convenceremos da força que as Cortes Constitucionais exercem na concretização dessa aspiração, então não seria exagero concluir que elas, da mesma forma, são decisivas para as sensações de bem-estar dos povos.

São ricos os dados trazidos na apresentação *Medidas da Felicidade Interna Bruta*, feita pelo Sociólogo, na OCDE, em abril de 2007, em Roma, na conferência “Mensurabilidade e Relevância Política da Felicidade”. Partindo da premissa de que a felicidade seria o gozo da vida como um todo, ela pode ser medida utilizando perguntas diretas a serem aplicadas em pesquisas feitas em larga escala com a população em geral. As respostas das pessoas pesquisadas geram quatro medidas de felicidade das nações: 1) A felicidade média, 2) Anos de vida feliz, 3) A desigualdade da Felicidade e 4) A

²²⁹ Apresentação feita na OCDE na conferência medidas e relevância política da felicidade, 02-03 de abril de 2007, intitulada Medidas da Felicidade Nacional Bruta, de autoria do sociólogo holandês Ruut Veenhoven, da Erasmus University Rotterdam. Disponível em: www.oecd.org/site/worldforum06/38704149.pdf.

desigualdade ajustada da Felicidade. Após realizar várias comparações entre os números apresentados por pesquisas que levam essas quatro medidas em consideração, Ruut Veenhoven conclui que a felicidade é um objetivo político realista e que “a felicidade de um grande número de pessoas é aparentemente possível na sociedade moderna, assim como o aumento do nível de felicidade existente”²³⁰. O que ele faz, com sua conclusão, é abrir uma ampla avenida para que os países pensem mais a respeito da felicidade dos seus cidadãos. A maioria dos ganhos em felicidade vem de políticas que se concentram em liberdade e justiça. Inegável, portanto, o relevo das constituições, uma vez que são responsáveis por garantir, por meio da jurisdição constitucional, as liberdades lançadas e mesmo o ideal de justiça decorrente do ordenamento jurídico vigente.

Crescimento econômico não acrescenta muito para a felicidade em nações ricas, assim como a redução de diferenças de renda ou uma maior segurança social. Isso não quer dizer que a felicidade seja indiferente a condições básicas de sobrevivência. Linda Keller adverte que “enquanto parecer impossível fixar uma definição precisa de felicidade, é razoável concluir que essa busca exige certamente condições econômicas básicas”²³¹. A sabedoria de Aristóteles dizia que sem o mínimo necessário à existência não é possível sequer viver, e muito menos viver bem.

Veenhoven incorpora o ideal utilitarista esboçado por Bentham ao afirmar que “a felicidade é uma preocupação crescente na agenda política e isso requer medidas adotadas pelas nações na criação de uma grande felicidade para um grande número de pessoas”. Isso seria feito “da mesma forma que se elabora medidas de sucesso na criação de riqueza, como o PIB”. O que o Sociólogo demonstra é o real interesse das mais variadas esferas da ciência no estudo consistente acerca da felicidade dos povos, provando que não estamos transitando em balões de ensaio, ou seja, que podemos construir uma teoria da felicidade aliada ao constitucionalismo contemporâneo.

²³⁰ Apresentação feita na OCDE na conferência medidas e relevância política da felicidade, 02-03 de abril de 2007, intitulada Medidas da Felicidade Nacional Bruta, de autoria do sociólogo holandês Ruut Veenhoven, da Erasmus University Rotterdam. Disponível em: www.oecd.org/site/worldforum06/38704149.pdf.

²³¹ Linda M Keller, 'The American Rejection of Economic Rights as Human Rights & the Declaration of Independence: Does the Pursuit of Happiness Require Basic Economic Rights?' (2003) 19 N.Y.L. Sch. J. Hum. Rts. 557, p. 613.

4.4 O Comunicado IPEA nº 158/2012: O Brasil e a Felicidade

Quando as pessoas se tornam mais ricas em comparação com outras pessoas, tornam-se mais felizes. Mas quando sociedades inteiras se tornam mais ricas, não se tornam mais felizes. Essa é a conclusão que nos traz Richard Layard, ao analisar pesquisas a respeito. Tendo os países industriais do Ocidente como foco, comprova-se que os mais ricos não são mais felizes do que os mais pobres e que nos países com mais de 20 mil dólares *per capita* a renda adicional não está associada à felicidade extra. Por sua vez, quanto a países como a Índia, o México, as Filipinas, o Brasil e a Coreia do Sul, colhe-se evidências de que “sua felicidade média aumentou” motivado pelo fato de que “a renda extra é realmente valiosa quando tira as pessoas da pura pobreza física”, comprovando-se uma das crenças dos economistas do século XIX: “a felicidade extra proporcionada pela renda extra é maior quando você é pobre e diminui constantemente à medida que você se torna mais rico”²³².

Derek Bok afirma que o crescimento econômico aumenta o bem-estar substancialmente apenas em países relativamente pobres, onde a maioria das pessoas tinham muito pouco para atender às suas necessidades básicas²³³. A conclusão é: o efeito da renda na felicidade é maior nos países mais pobres, onde as pessoas estão mais perto da linha da pobreza. O pobre sente-se mais feliz com sua majoração de renda – ainda que singela –, do que o rico.

Nesse trabalho só nos valem de uma pesquisa genuinamente brasileira e há razões para isso. Estamos nos referindo à análise do Ipea divulgada em dezembro de 2012 por meio do “Comunicado do Ipea - 2012 - Dezembro - nº 158”, intitulado *2012: Desenvolvimento Inclusivo Sustentável*²³⁴.

O primeiro motivo foi a confiabilidade do Instituto. Em seguida, a atualidade do estudo. Outra razão foi a equivalência na utilização das expressões felicidade e bem-estar, assim como defendemos haver no constitucionalismo brasileiro e na Constituição Federal de 1988, que trouxe um subsistema constitucional da felicidade baseado na

²³² LAYARD, P. R. G. Felicidade: lições de uma nova ciência. Tradução Maria Clara de Biase W. Fernandes. Rio de Janeiro: Best Seller, 2008, p. 51.

²³³ BOK, Derek. The politics of happiness: what government can learn from the new research on well-being. Princeton: Princeton University Press, 2010, p. 13.

²³⁴ O Ipea aplicou em outubro perguntas padronizadas de questionários internacionais em 3.800 domicílios e confirmou o alto grau de felicidade prevacente no país. Em uma escala de 0 a 10, os brasileiros dão, em média, nota 7,1 para suas vidas. Esse nível colocaria o país em 16º lugar entre 147 países pesquisados no Gallup World Poll, que apontava uma felicidade média de 6,8 no Brasil em 2010.

proteção do bem-estar em vários campos da vida coletiva. Por fim, a bibliografia utilizada no trabalho. Além de se valerem dos ensinamentos de Carol Graham, cujas contribuições para essa tese de doutoramento são inestimáveis, também há fartas referências teóricas da melhor qualidade, a exemplo de Richard Easterlin, Bruno Frey, A. Stutzer, Diener Kahneman, Richard Layard, Joseph Stiglitz e Amartya Sen. A bibliografia guarda toda sintonia com esse trabalho²³⁵.

Segundo o Ipea, a pergunta feita aos entrevistados foi quanto ao nível de bem-estar. O Comunicado esclarece:

a principal ideia é que o conceito de felicidade subjetiva nos possibilitaria captar diretamente o bem-estar humano, em vez de mensurar renda ou outras coisas que não são exatamente o que as pessoas querem ao fim e ao cabo, mas que são, ao contrário, os meios através dos quais se pode conseguir – ou não – usufruir da felicidade.

O Comunicado mostra que a nota média de felicidade brasileira hoje é 7,1, o que nos colocaria em 16º lugar entre 147 países segundo dados do *Gallup World Poll* de 2011, demonstrando avanço frente o 22º lugar entre 132 países em 2006. Em 2010, a felicidade média dos brasileiros era de 6,8. Quanto ao impacto da renda na felicidade, a nota média de satisfação com a vida de quem recebe mais de 10 salários mínimos é 8,4, contra 6,5 de quem vive apenas com o mínimo e 3,7 dos sem renda. A região mais feliz do país é o Nordeste, com média de 7,38. Se fosse um país, estaria em 9º lugar no ranking global, entre a Finlândia e a Bélgica. As médias das demais regiões são 7,37 no Centro-Oeste, 7,2 no Sul, 7,13 no Norte e 6,68 no Sudeste.

Analisando os dados do *Gallup World Poll* de 2006, quanto ao impacto da renda ao nível mundial sobre a satisfação com a vida, mostra que “Togo ocupa a lanterninha com 3,2 numa escala de 0 a 10 e a Dinamarca, o ápice com 8,02”. O Comunicado Ipea esclarece que “o Brasil está numa posição mais para a nação europeia do que para a africana, atingindo naquele ano 6,64, acima da norma internacional de felicidade dado o seu PIB per capita”. Quando se compara pessoas com os mesmos atributos de sexo,

²³⁵ EASTERLIN, Richard A. "Does economic growth improve the human lot? some empirical evidence". University of Pennsylvania, 1974. FREY, B. S.; STUTZER, A. "The economics of happiness". Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002. GRAHAM, Carol. *The Pursuit of Happiness: an Economy of Well-Being*. Brookings Institution Press, 2011. KAHNEMAN, D., DIENER, E.; SCHWARZ, N. (Eds.) "Well-being: the foundations of hedonic psychology". New York, Russell Sage Foundation, 1999. KAHNEMAN, D., KRUEGER, A. B. "Developments in the measurement of subjective well-being". *Journal of Economic Perspective* 20(1) Winter, 2006. LAYARD, R. *Happiness: lessons from a new science*, Nueva York, Penguin Press. 2005. STIGLITZ, J.; SEN, A e FITOUSI, Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress, 2009. September, 2009.

idade, estado civil, escolaridade e renda familiar, a felicidade cresce com a renda. Para o Ipea, “a renda familiar é um determinante da felicidade brasileira”²³⁶.

As pesquisas sobre a felicidade no nordeste mostra uma evolução boa e importante, mas ela não pode ser superestimada e parece que há, sim, um exagero de aspirações na análise do IPEA.

É evidente a ampliação do poder aquisitivo das pessoas da região nordeste, mas esse conjunto de bens materiais não é suficiente para manter ascendente o nível de felicidade. O ser humano se adapta e as pretensões se ampliam. O equívoco da análise é remeter ao poder aquisitivo as únicas razões da felicidade e, conseqüentemente, as razões pelas quais se deve buscar a felicidade. Mesmo preenchidas materialmente as pessoas necessitam, para alcançarem seu pleno desenvolvimento, de outros elementos constitutivos da vida como nos disse Stuart Mill ao falar sobre a liberdade. Outro elemento é a democracia. Viver coletivamente num ambiente no qual se sabe que a sua opinião é considerada e vale tanto quanto a opinião de qualquer semelhante é outro fato que incrementa a felicidade.

Assim, parece superficial a constatação que o incremento no poder aquisitivo dos nordestinos ampliou a sensação de felicidade das pessoas dessa região do Brasil e que, assim, tudo vai bem. Essa ampliação das condições econômicas deve vir aliada à maior participação nas decisões públicas e maior liberdade, além do combate a inúmeras outras anomalias sociais. Caso não, estamos vendo um mero balão de ensaio. Podemos ilustrar com o que ocorreu com o mundo depois da Segunda Guerra.

Richard Layard nos diz que apesar de desde a Segunda Guerra Mundial a maior renda nacional ter propiciado certo aumento na felicidade, essa felicidade extra foi anulada pelo maior sofrimento causado por relacionamentos sociais menos harmoniosos. As “tendências à depressão, ao alcoolismo e ao crime são indicações de que a infelicidade aumentou rapidamente no período pós-guerra” - afirma. Mesmo com os investimentos para a reconstrução dos países derrotados, tivemos depressão,

²³⁶ Comunicado do Ipea - 2012 - Dezembro - nº 158. “2012: Desenvolvimento Inclusivo Sustentável”. Os Comunicados do Ipea têm por objetivo antecipar estudos e pesquisas mais amplas conduzidas pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, com uma comunicação sintética e objetiva e sem a pretensão de encerrar o debate sobre os temas que aborda, mas motivá-lo. Em geral, são sucedidos por notas técnicas, textos para discussão, livros e demais publicações. Os Comunicados são elaborados pela assessoria técnica da Presidência do Instituto e por técnicos de planejamento e pesquisa de todas as diretorias do Ipea. Desde 2007, mais de cem técnicos participaram da produção e divulgação de tais documentos, sob os mais variados temas. A partir do número 40, eles deixam de ser Comunicados da Presidência e passam a se chamar Comunicados do Ipea. A nova denominação sintetiza todo o processo produtivo desses estudos e sua institucionalização em todas as diretorias e áreas técnicas do Ipea.

alcoolismo e crime. Os países reconstruídos não podiam opinar nas decisões a serem tomadas quanto aos seus próprios destinos. Eles estavam sendo beneficiados, mas não eram ouvidos. Richard Layard dá outro exemplo. Ele lembra que os escravos americanos queriam sua liberdade não porque lhes daria rendas mais altas, mas devido à humilhação de serem escravizados²³⁷. As escolhas dos seres humanos são a nossa melhor informação acerca do que torna as pessoas felizes. Como ninguém jamais escolhe voluntariamente a escravidão, devemos concluir que os escravos nunca são felizes. O princípio da utilidade de Bentham quer dizer que “os interesses dos muito impotentes devem ter precedência sobre os interesses dos poucos poderosos”. Também que “se um determinado benefício não puder ser provido a todos, então ele deve ser provido a tantas pessoas quantas seja possível”²³⁸.

Nem mesmo pelo prisma exclusivamente econômico os resultados do IPEA acerca da felicidade do nordeste brasileiro deve se manter. É que, apesar de a aquisição de bens ampliar a sensação de bem-estar, mais adiante a sociedade irá querer mais, como a elevação do próprio *status*. Rafael DiTella e Robert MacCulloch mostram que a sensação de bem-estar gerada com um aumento salarial dura 1 ano, enquanto que a gerada pela elevação de *status* permanece por 5 anos²³⁹.

Portanto, para que passemos a falar de crescimento e estabilização da felicidade na região nordeste do Brasil, o Governo deve se esforçar para, além da ampliação dos intitamentos econômicos das pessoas, também incrementar o poder de decisão, ampliar o gozo das liberdades, reduza as desigualdades e assegure que a rede de segurança social funcionará plenamente. Atendidas essas condições, todos os caracteres da teoria da felicidade estariam contemplados.

4.5 O Risco das Comparações

Comparações com referenciais distantes da nossa realidade tendem a nos trazer infelicidade. Esse é mais um resultado obtido após a realização de pesquisas por amostragem que demonstram a atualidade de um raciocínio filosófico. Sêneca já dizia:

²³⁷ LAYARD, P. R. G. Felicidade: lições de uma nova ciência. Tradução Maria Clara de Biase W. Fernandes. Rio de Janeiro: Best Seller, 2008. p. 53.

²³⁸ Apud MULGAN, Tim. Utilitarismo. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 19.

²³⁹ GRAHAM, Carol. O que nos faz feliz por esse mundo fora. Tradução Michelle Hapetian e revisão de Alice Soares. Alfragide: Texto Editores, 2011.

“nunca serás feliz enquanto te atormentares porque outro é mais feliz”²⁴⁰. Uma interessante pesquisa foi realizada em Harvard. Os elementos são os seguintes:

Suponha que lhe pedissem para escolher viver em dois mundos imaginários, onde os preços fossem os mesmos: No primeiro mundo você ganha 50 mil dólares por ano, enquanto as outras pessoas ganham 25 mil (em média); No segundo você ganha 100 mil dólares por ano, enquanto as outras pessoas ganham 250 mil (em média). Qual você escolheria?²⁴¹.

A maioria dos estudantes de Harvard respondeu: *o primeiro tipo de mundo*.

Há muitos casos em que as pessoas melhoraram objetivamente de vida, mas se sentiram subjetivamente piores. Vale citar o exemplo da Alemanha Oriental. Lá, o padrão de vida das pessoas empregadas subiu após 1990, mas o nível de felicidade caiu, pois com a reunificação da Alemanha os habitantes da Alemanha Oriental começaram a se comparar com os da Alemanha Ocidental, em vez de com os outros países do antigo bloco soviético²⁴². Interessante lembrar, nesse aspecto, das lições filosóficas de Madame du Châtelet, para quem “uma das coisas que mais contribuem para a felicidade é contentar-se com sua situação, e preocupar-se mais com torná-la feliz do que com mudá-la”. Quanto ao grande segredo da felicidade, ela diz: “moderar os desejos e amar as coisas que se possui”²⁴³.

Nos Estados Unidos, a felicidade das mulheres diminuiu em relação à dos homens. Para Layard “talvez agora elas se comparem mais diretamente com os homens do que antes e por isso se concentrem mais nas diferenças ainda existentes”. Outro importante estudo sugere que “se as outras pessoas ganham 1% a mais que você, sua felicidade diminui um terço, tanto quanto aumentaria se você ganhasse 1% a mais”. Se a renda de todos aumentasse igualmente, sua felicidade aumentaria, mas apenas dois terços do que aumentaria se apenas sua renda crescesse²⁴⁴.

Esse acirramento competitivo está muito ligado à renda – mormente com a consolidação do capitalismo -, e não se verifica em outros valores como, por exemplo, o lazer. Pesquisadores de Harvard apresentaram aos estudantes dois mundos alternativos:

²⁴⁰ Sêneca, De ira, iii, 30, 3.

²⁴¹ LAYARD, P. R. G. Felicidade: lições de uma nova ciência. Tradução Maria Clara de Biase W. Fernandes. Rio de Janeiro: Best Seller, 2008, p. 59.

²⁴² LAYARD, P. R. G. Felicidade: lições de uma nova ciência. Tradução Maria Clara de Biase W. Fernandes. Rio de Janeiro: Best Seller, 2008, p. 63.

²⁴³ DU CHÂTELET, Gabrielle Emilie Tonnerrier de Breteuil, Marquêsa. Discurso sobre a felicidade. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 2002, pp. 7 e 24.

²⁴⁴ LAYARD, P. R. G. Felicidade: lições de uma nova ciência. Tradução Maria Clara de Biase W. Fernandes. Rio de Janeiro: Best Seller, 2008, p. 65.

- i) Você tem duas semanas de férias e os outros têm uma semana;
- ii) Você tem quatro semanas de férias e os outros têm oito semanas.

Apenas 20% escolheram o primeiro mundo mostrando que “a maioria das pessoas não tem sentimentos de rivalidade em relação ao lazer”²⁴⁵.

O que se prova nesse ponto é que as comparações, tão estimuladas em ambientes competitivos, podem trazer uma sensação de frustração e impossibilitar o pleno desenvolvimento da felicidade. A partir do momento em que escolhemos grandes referenciais a serem perseguidos, passamos a correr o risco de frustração profunda quando não alcançamos esse objetivo. Por outro lado, mesmo que alcancemos, rapidamente iremos nos adaptar e, então, buscar um outro elemento como meta. Aqui surge, claro, a dúvida sobre se isso, apesar de angustiante, não trazia desenvolvimento ao homem e, também, a própria sociedade.

²⁴⁵ LAYARD, P. R. G. Felicidade: lições de uma nova ciência. Tradução Maria Clara de Biase W. Fernandes. Rio de Janeiro: Best Seller, 2008. p. 66.

5. A DETURPAÇÃO DA TEORIA DA FELICIDADE NO REINO DO BUTÃO

5.1 O Discurso Corrompido

A ideia de um direito à felicidade ou de uma teoria da felicidade não pode abrir portas para exageros, muito menos para demagogias ou manipulações. É importante que saibamos situar bem a questão da felicidade como objetivo do constitucionalismo, sob pena de desvirtuarmos essa doutrina e criarmos um discurso legitimador perigoso. Não podemos dirigir os estudos sobre a teoria da felicidade de modo a enfraquecer suas premissas em razão da utilização incriteriosa de seus ensinamentos. John Rawls já refletia a respeito do assunto. Ele traz um histórico das interferências injustificadas de nações sobre países mais frágeis:

(...) dadas as deficiências de regimes atuais alegadamente constitucionais e democráticos, não é surpresa que intervenham muitas vezes em países mais fracos, inclusive os que exibem alguns aspectos de democracia, ou mesmo que travem guerras por razões expansionistas. Quanto a primeira situação, os Estados Unidos derrubara as democracias de Allende, no Chile, Arbenz, na Guatemala, Mossadegh, no Irã e, alguns acrescentariam os sandinistas, na Nicarágua. Quaisquer que sejam os méritos desses regimes operações ocultas foram levadas a cabo por um governo movido por interesses monopolistas e oligárquicos, sem o conhecimento nem a crítica do público. Esse subterfúgio tornou-se mais fácil pelo recurso conveniente à segurança nacional no contexto da rivalidade entre as superpotências, que permitia às tais pequenas democracias, por mais implausível que fosse, serem apresentadas como um perigo.²⁴⁶

Como se vê, a doutrina constitucional pode ser desviada de suas finalidades. Isso não deve ocorrer com a teoria da felicidade.

A doutrina libertária tem questionado a capacidade do governo de promover o bem-estar, mas não o faz alegando que a felicidade é um objetivo inadequado para os líderes políticos perseguirem. O que os libertários defendem é que a esfera privada é o caminho mais seguro para atingir esse objetivo. Os adeptos dessa corrente querem “afastar a possibilidade de fomentarmos um *Nanny State*, uma concepção de Estado que se esforce tanto para proteger os cidadãos das intempéries naturais da vida, que eles destruam sua auto-confiança e não consigam crescer fortes e independentes”²⁴⁷.

²⁴⁶ RAWLS, John. O direito dos povos. Tradução de Luís Carlos Borges; revisão técnica Sérgio Sérulo da Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. 66-69.

²⁴⁷ BOK, Derek. The politics of happiness: what government can learn from the new research on well-being. Princeton: Princeton University Press, 2010, p. 47.

A virtude está no meio. Não acreditamos que o Estado deve montar pautas de felicidade e impô-las aos cidadãos. Contudo, reconhecemos que as identificações das insatisfações coletivas, no que diz respeito ao bem-estar, podem servir de norte à formulação de políticas públicas e de elemento informacional aos julgadores no âmbito da jurisdição constitucional. Não enxergamos totalitarismos aí. É importante que saibamos que o Governo pode, sim, contribuir com a felicidade coletiva. Todavia, devemos reconhecer em quais termos deve fazê-lo. Para isso, vamos conhecer alguns episódios ocorridos no Reino do Butão, como ilustração da deturpação da felicidade.

5.2 O Reino do Butão e a Felicidade

O Reino do Butão fica na Ásia, na Cordilheira do Himalaia. Ao norte, está a China. Ao sul, a Índia. Sua capital é Thimpu, a 3.150 metros de altitude. Lá existe uma única estrada, estreita e sinuosa, que corta o país. Há muitos pontos turísticos, como *Dochu La*, um lugar para orações, que reúne 108 pequenos templos. A cada momento se está diante de conjuntos de *stupas*, lugares sagrados, no qual se reverencia Buda e se faz pedidos. Esses pedidos são feitos da seguinte maneira: os butaneses penduram nas árvores pequenas bandeiras com versos sagrados. Quando o vento sopra, a paz, a compaixão e a sabedoria se espalham por toda a região.

No início de sua história, o país budista era governado por um *Lama*, o chefe da religião. No início do século 20, religião e governo foram separados. Butão passou a ser um reino. O primeiro rei e os sucessores mantiveram o país dentro de um isolamento absoluto. Há cerca de 60 anos ele começou a ter contato com o mundo.

Em 1974, Sigme Singye Wangchuck, com 18 anos, assumiu o trono. Ele não queria repetir os erros de outros países, como a falta de harmonia familiar, o excesso de consumo e a falta de cuidado com a natureza. Em discurso, profetizou: “A Felicidade Interna Bruta é muito mais importante do que o Produto Interno Bruto”. Hoje, Wangchuck não é mais o rei, tendo passado a coroa a seu filho primogênito em 2005, de pouco mais de 30 anos.

O país completou uma transição bem sucedida de uma monarquia absoluta hereditária para uma monarquia constitucional, com um parlamento bicameral eleito em 2008, marcando o passo final na transição para uma democracia parlamentar. Em 2008, ganhou também a sua Constituição. Hoje, tem população de aproximadamente 700.000

habitantes. O rei, Jigme Khesar Namgyel Wangchuck, é o chefe de Estado, e o poder executivo é exercido pelo gabinete, liderado pelo primeiro-ministro, Jigme Thinley.

A Suprema Corte é o mais alto tribunal de justiça e foi instalada dia 21 de fevereiro de 2010. Tem competência recursal, consultiva e extra-territorial. Quando um caso, não coberto ou parcialmente abrangido por qualquer legislação em vigor, for submetido a julgamento, ela terá competência originária sobre ele. Sua competência extra-territorial deve ser exercida à luz dos princípios de Direito Internacional. É composta pelo *Chief Justice* e por quatro juízes associados. O mandato do *Chief Justice* é de cinco anos ou até atingir a idade de sessenta e cinco anos, o que ocorrer primeiro. Ele é nomeado entre os *Drangpons* da Suprema Corte ou entre juristas eminentes pelo *Druk Gyalpo*, em consulta com a Comissão Nacional de Justiça. Os juízes associados trabalham por dez anos ou até atingir a idade de 65 anos, o que ocorrer primeiro.

A Constituição do Butão tratou abertamente da felicidade. O preâmbulo firma o compromisso de “fortalecer a soberania do Butão, para assegurar as bênçãos da liberdade, para assegurar a justiça e a tranquilidade e para reforçar a unidade, felicidade e bem estar das pessoas por todo o tempo”. Segundo o art. 9º, 2, como princípios da política estatal, o Estado deve se esforçar para promover as condições que possibilitem alcançar a “Felicidade Nacional Bruta (*Gross National Happiness*)”. O artigo 20, voltado ao Poder Executivo, afirma que o Governo deve proteger e fortalecer a soberania do Reino, proporcionar boa governança, e garantir a paz, segurança, o bem-estar e a felicidade das pessoas. O último trecho do Hino Nacional do Butão, registra: “Que o sol de paz e felicidade brilhem sobre todas as pessoas”.

5.3 Resultados Alvissareiros

O Reino do Butão estabeleceu quatro pilares da Felicidade Nacional Bruta, que seriam: (i) boa-governança e democratização; (ii) desenvolvimento sócio-econômico estável e equitativo; (iii) proteção ambiental; (iv) preservação da cultura. Além de estabelecer esses princípios gerais, o governo produziu 72 indicadores para medir o progresso do país considerando a felicidade. O governo central se organizou visando garantir que todas as políticas públicas fossem pensadas e executadas visando tais indicadores. Muito progresso já ocorreu.

Após a adoção do critério da felicidade, o Reino do Butão passou a ter uma renda *per capita* bruta substancialmente superior à da Índia. A expectativa média de

vida subiu de 43 anos, em 1982, para 66 anos, hoje. A mortalidade infantil caiu de 163 mortes por 100 mil nascimentos para 40. Novas escolas e clínicas surgiram em todo o país. Os índices de alfabetização aumentaram de 10%, em 1982, para 66% atualmente. Segundo recente pesquisa do Banco Mundial, a qualidade da governança ainda não se aproxima dos padrões ocidentais, mas tem melhorado constantemente e agora ocupa posição bem acima que a Índia e a China, e muito acima do Nepal²⁴⁸.

Apesar desse progresso, muitas críticas têm sido feitas por estudiosos que entendem que esse avanço se deu graças ao desrespeito a direitos fundamentais. Vamos, no tópico seguinte, tratar dessas críticas. O nosso marco teórico será Fernand de Varennes, da Universidade de Hong Kong, que se dedicou a estudar o Reino do Butão e suas violações aos direitos fundamentais usando, para isso, do discurso da felicidade. Mais à frente trabalharemos o relatório da ONU, de 2010, sobre o país.

5.4 As Críticas

Fernand de Varennes tem visão crítica sobre a Constituição do Reino do Butão. Para ele, trata-se de “um documento profundamente perturbador”, uma “lamentável aberração constitucional”. Isso porque exclui “vasto segmento da população do Butão da possibilidade de desfrutar do mais básico dos direitos humanos, numa tentativa de assegurar o domínio de determinados grupos étnicos - e a exclusão de outros baseados unicamente em sua etnia”²⁴⁹.

Para o Professor, a Constituição não reconhece a diversidade do país, pretendendo garantir o seu “imperativo cultural” e monolíngüe, sua visão mono-religiosa aplicada contra a vontade das minorias e em violação a direitos fundamentais.

O art. 6º reconhece dois tipos de cidadãos: o natural e o por naturalização. A menos que uma pessoa seja capaz de mostrar que ambos os pais têm cidadania butanesa - e isso poderia afetar muitos nepaleses étnicos - eles não são considerados cidadãos naturais do país. Quase todos “os refugiados nepaleses fora do Butão (apenas 239 foram

²⁴⁸ BOK, Derek. The politics of happiness: what government can learn from the new research on well-being. Princeton: Princeton University Press, 2010, p. 3.

²⁴⁹ VARENNES, Fernando. Constitutionalising discrimination in Bhutan: The emasculation of human rights in the Land of the Dragon. *Asia-Pacific Journal on Human Rights and the Law* 2: 47-76, 2008. Printed in the Netherlands.

considerados cidadãos) precisam ser naturalizados”²⁵⁰. As exigências para a concessão da cidadania chega a ser exótica: (i) capacidade de falar e escrever *Dzongkha*; (ii) ter um bom conhecimento da cultura, costumes, tradições e história do Butão; (iii) nenhum registro de ter falado ou agido contra o *Tsawa-Sum* (conceito que abrange o Rei, o país e as pessoas do Butão). Até a legislação infraconstitucional navega no oceano do atraso. A Lei do Casamento, de 1980 (alterada em 1996), dispõe que:

Indivíduos casados com um não-butanês não poderia obter certas promoções no serviço público, não poderia trabalhar no departamento de defesa ou do Ministério dos Negócios Estrangeiros, não tinham direito a uma gama de serviços, tais como ‘distribuição de terra’, ‘empréstimos de dinheiro’, ‘sementes para cultivo’, ‘tratamento no estrangeiro’, etc.

As escolas do Butão ensinam a língua inglesa e a *Dzongkha*. Nenhuma instituição oferece o nepalês. Isso impacta as crianças componentes das minorias nepaleses, impedidas de manterem sua cultura, sua religião ou falar em sua própria língua. Crianças geradas deste casamento misto não conquistaram automaticamente o direito à cidadania e não vão automaticamente às escolas. A decisão atingia a minoria de língua nepalesa. Para Fernand de Varennes, essa limitação de direitos provoca riscos imensos de miséria permanente para uma minoria, decorrente da negação do direito à terra para os não-cidadãos, essencialmente os adeptos da língua Nepali, os hindus, os refugiados ou aqueles que não conseguem provar que são cidadãos “de sangue puro”²⁵¹.

Discorrendo acerca das chances da teoria da felicidade ser maltratada pelo uso paternalista por parte do governo, Derek Bok chama a atenção para o risco de “impor regras quanto à felicidade por decreto”. Para ele, em uma democracia, os líderes políticos são representantes dos cidadãos, eleitos para promover o bem-estar do povo, não para impor sua própria concepção de uma vida exemplar²⁵². Seria claramente inadequado forçar os cidadãos a mudar seu comportamento obrigando-os a participar de uma igreja ou de um serviço comunitário com base em uma pesquisa que mostrasse que essas atividades tendem a ser acompanhada por um maior bem-estar.

²⁵⁰ VARENNES, Fernando. Constitutionalising discrimination in Bhutan: The emasculation of human rights in the Land of the Dragon. *Asia-Pacific Journal on Human Rights and the Law* 2: 47-76, 2008. Printed in the Netherlands.

²⁵¹ VARENNES, Fernando. Constitutionalising discrimination in Bhutan: The emasculation of human rights in the Land of the Dragon. *Asia-Pacific Journal on Human Rights and the Law* 2: 47-76, 2008. Printed in the Netherlands.

²⁵² BOK, Derek. *The politics of happiness: what government can learn from the new research on well-being*. Princeton: Princeton University Press, 2010, p. 46.

No Reino do Butão, após terem notícia de prisões arbitrárias na região sul, seguidas de tortura e estupro, moradores começaram a fugir, temendo se tornarem vítimas de tais violações. A partir de meados de 1992, medidas administrativas começaram a ser tomadas no sentido de forçar essas pessoas a deixarem o país, inclusive por meio das assinaturas da chamada “forma de migração voluntária”, seguidas de ameaças de multas ou prisão. Também houve quem deixasse o Butão pelo fato de em suas comunidades aldeãs terem sofrido punições coletivas pelas autoridades locais, após um assassinato ou roubo em da localidade, atribuídos aos “anti-nacionais”²⁵³. Fernando afirma que, se por um lado o Butão é apresentado como inovador, com o seu desenvolvimento sendo guiado pela filosofia da Felicidade Nacional Bruta, que enfatiza um equilíbrio entre bem-estar material, espiritual, emocional e cultural de um indivíduo e a sociedade, “isto foi anulado por políticas governamentais, legislação e a própria Constituição, que negam qualquer consideração às necessidades de quem não é tradicionalmente budista, a maioria étnica butanesa”²⁵⁴.

5.5 O Autoritarismo da Felicidade

No Reino do Butão, discussões sobre as minorias constituem um tabu. O *Human Rights Report*, da Organização das Nações Unidas (ONU), de 2010, é ilustrativo.

Segundo a Constituição, com a finalidade de concretizar um dos pilares da felicidade fixada pelo governo, a cultura do país deve ser preservada a qualquer custo. Nessa linha, uma lei determina que os cidadãos obedeçam ao código de vestimenta nacional e, ao entrarem em prédios públicos, durante o dia, usem as roupas expostas no Código. Também há restrições à liberdade acadêmica ou a eventos culturais. A legislação proíbe que pessoas não-butanesas casadas com butaneses promovam qualquer religião diferente do budismo. Uma lei aprovada em 1992 proíbe a crítica ao rei e ao sistema político. O relacionamento entre pessoas do mesmo sexo é crime. O Governo restringiu a posse de meios de comunicação e de licenciamento de jornalistas. Ele monitora a internet e bloqueia o que considera pornográfico. Há cerca de 30.000 usuários da Internet (0,4% da população) durante o ano²⁵⁵.

²⁵³ Amnesty International, Bhutan: Forcible E-ile. Al Index - ASA 14/04/94, August 1994.

²⁵⁴ VARENNES, Fernando. Constitutionalising discrimination in Bhutan: The emasculation of human rights in the Land of the Dragon. *Asia-Pacific Journal on Human Rights and the Law* 2: 47-76, 2008. Printed in the Netherlands.

²⁵⁵ Amnesty International, Bhutan: Forcible E-ile. Al Index - ASA 14/04/94, August 1994.

Todavia, a chegada da internet tem ameaçado a postura ortodoxa de preservação da cultura nacional. Jovens tem saído do campo em direção ao divertimento da cidade, contribuindo para a elevação do índice de desemprego na capital, aumentando a quantidade de roubos e tornando crescente o problema do uso de drogas²⁵⁶.

Há, no Butão, o periódico mensal *Reporter Butão*, dedicado aos nepaleses refugiados. Shanti Ram Acharya, jornalista do periódico, foi condenado a sete anos e meio de prisão, em janeiro de 2009. Ele havia sido preso por supostas atividades subversivas (fotografar um posto do exército)²⁵⁷.

Em Nepali, área no sul do país que abriga nepaleses, escolas locais foram abandonadas pelo governo no início de 1990. As poucas crianças que ainda freqüentavam as escolas públicas foram obrigadas a aprender na língua imposta pelo governo, praticar a religião oficial, e seguir as suas tradições.

Apesar de a Constituição prever o direito de se reunir pacificamente, todos os manifestantes devem primeiro obter a aprovação do governo antes de encenar manifestações públicas.

Havendo previsão de liberdade de associação, só serão admitidos como partidos políticos, aqueles grupos “não prejudiciais à paz e à unidade do país”. O *Organizados pela Vida do Nepal*, voltado para os refugiados, teve suas atividades reputadas ilegais, terroristas, e antinacionais.

O Governo fez um censo em 1985 que resultou na cassação da cidadania de muitos nepaleses. Todos os que comprovassem a posse de terras a partir de 1958 receberiam a cidadania. O censo foi repetido em 1988-89 nos distritos do sul, e aqueles que perderam a cidadania em 1985, foram novamente entrevistados. O governo, então, rotulou como imigrantes ilegais aqueles que não poderiam cumprir os novos requisitos de cidadania, que eram mais rigorosos. A partir de 1990, o governo expulsou um grande número de nepaleses, que passaram a residir em campos de refugiados no Nepal.

Cerca de 89.000 pessoas que falam nepalês estão como refugiados butaneses no Nepal, sem qualquer cidadania. Um programa de reassentamento de grande escala foi iniciado em 2007. Em setembro de 2009, mais de 78 mil refugiados manifestaram interesse em reassentamento, e mais de 20 mil haviam deixado os campos no Nepal para

²⁵⁶ BOK, Derek. The politics of happiness: what government can learn from the new research on well-being. Princeton: Princeton University Press, 2010, p. 3.

²⁵⁷ Em: <http://www.bhutannewsservice.com/tag/shanti-ram-acharya/feed/> . Acesso mar/2013.

países outros. Em 2005, o Censo Nacional excluiu 13% da população de língua nepalesa do direito de votar. Eles foram considerados “não-nacionais”²⁵⁸.

A felicidade da população do Butão tem sido assegurada pelo Governo debaixo de pau. Não parece ser esse o caminho que almejamos, principalmente pelo fato de a nossa teoria da felicidade estar absolutamente atrelada ao constitucionalismo contemporâneo, aos direitos fundamentais e ao exercício da jurisdição constitucional. Temáticas como liberdade, igualdade e segurança não podem estar afastadas de qualquer noção de felicidade que se venha a esboçar.

5.6 Calibrando o Paternalismo

Esse capítulo trata da possibilidade de o direito à felicidade descambar para ações autoritárias por qualquer dos braços do Estado. Trabalhamos o caso do Reino do Butão. De todo modo, o que estamos a chamar a atenção é para os efeitos colaterais que a deturpação do discurso da felicidade pode gerar. Não se defendeu, contudo, a sua impossibilidade. Como vimos, até mesmo o discurso constitucional passa por esses dilemas e necessita de exposição para a crítica pública.

Frederico II da Prússia, um déspota esclarecido, em 1781 disse que buscava “a forma de governo mais propícia a produzir e a tornar efetiva a felicidade dos homens, das sociedades, das nações”. Emmanuelle Jouannet, referindo-se a ele, afirma que “todos esses soberanos falam de felicidade, de educação e de bem-estar de seus povos para melhor estabelecer seu poder e seu autoritarismo em detrimento das liberdades individuais”. Ela lembra de Jacques Donzelot, para quem a polícia do século XIX na França era “uma ciência da felicidade à serviço do poder nacional”. Jouannet encerra lembrando que “as relações que vinculam essa finalidade centrada sobre a felicidade do povo com uma técnica de governo que está longe de ser liberal”²⁵⁹. A deturpação do discurso da felicidade encontra antecedentes remotos, como se vê.

Ainda sobre Frederico II da Prússia, o monarca implementou o paternalismo estatal da teoria de Christian Wolff, fundado no princípio eudemonístico de “tudo para o povo, nada, porém, pelo povo”. Frederico se confessava o primeiro servidor de seu

²⁵⁸ Amnesty International, Bhutan: Forcible E-ile. Al Index - ASA 14/04/94, August 1994.

²⁵⁹ JOUANNET, Emmanuelle. *Le droit international libéral-providence: Une histoire du droit international*, Bruylant, 2011, (Collection de droit international, n°69). O trecho transcrito consta no capítulo V, intitulado “La finalité providentialiste du droit des gens moderne: Bonheur des peuples et perfectionnement des États”.

Estado, “um Estado burocrático e paternalista, cujo fim era promover a felicidade dos súditos”, nas exatas linhas do que anunciado por D Pedro no Brasil pré-independência. Paulo Bonavides chama a atenção para o “Estado policial de Wolf e a formulação individualista do absolutismo”, afirmando que Wolf, atendendo aos impulsos da época, criou a teoria do Estado promotor da felicidade e do bem-estar social. Tal teoria foi usada “pela filosofia do absolutismo iluminista que, valendo-se da *salus publica* como pretexto para reforço dos laços de autoridade e consolidação do poder, colocou o Estado acima do direito”. Bonavides afirma também que o Estado de Wolff, se arvora no “direito de compreender melhor que o indivíduo mesmo o que se há de se entender por bem individual, e assume assim posição nitidamente protecionista de tutela aos direitos e interesses individuais”. Residiria na felicidade (*felicitas*), que se compõe de três dados fundamentais, o fim desse Estado policial: suficiência de vida, tranqüilidade e segurança. Bonavides adverte que “desde que se alcance esse alvo, a favor da pessoa humana, desce a liberdade a plano secundário. Pouco importa o seu sacrifício”²⁶⁰.

Fica claro que os fatos vividos no Reino do Butão, de desrespeito a direitos fundamentais utilizando como justificativa discursiva a felicidade, já ocorreram em outras nações, noutros tempos, razão pela qual devemos continuar persistentes na discussão sobre o uso adequado do direito à felicidade.

A filosofia de Immanuel Kant no século XIX alertava que a felicidade deveria permanecer como questão individual, sob pena de transformar o Estado em um Estado despótico e tirânico, que imporia seus próprios critérios e condições de felicidade e de bem moral. Discordamos de Kant, mas seus ensinamentos podem servir bem a reflexões sobre os episódios descritos nesse capítulo acerca do Reino do Butão.

Emmanuelle Jouannet afirma que, para os liberais do século XIX, o fim do direito “só pode ser a paz perpétua, ou seja, o fim do estado de guerra, a instauração de um direito cosmopolita, e não o propósito de um bem comum a ser imposto a todos internamente ou internacionalmente”. Ela recorda que as primeiras formas de paternalismo estatal, por mais esclarecidas que fossem, são, “para os liberais do final do século XVIII, apenas as manifestações de um despotismo ainda mais perigoso porque frequentemente mascarado por uma falsa benevolência”. Todavia, “os debates

²⁶⁰ BONAVIDES, Paulo. Teoria do Estado. São Paulo: Malheiros, 2008, pp.133-134.

crystalizam-se sobre a dualidade felicidade/liberdade. A maioria, no entanto, mantém a ideia de felicidade, de bem-estar ou de utilidade como finalidade do político”²⁶¹.

O utilitarismo, que aponta a necessidade de ampliação da felicidade do maior número de pessoas, é normalmente acusado de paternalismo. Posner afirma que “atinge-se o máximo de felicidade, ou utilidade, quando as pessoas (ou criaturas) são capazes de satisfazer suas preferências, quaisquer que sejam estas, na máxima medida possível”. Para ele, “essa fórmula não exclui a possibilidade de A conhecer as verdadeiras preferências de B melhor que o próprio B, isto é, a possibilidade do paternalismo”²⁶².

É fácil supor que a adoção da teoria da felicidade só poderia ocorrer se entendêssemos que os órgãos judiciais, principalmente as supremas cortes ou as cortes constitucionais, teriam condições de definir o que propiciaria mais felicidade para a sociedade. Isso soaria paternalista, porque estaríamos afirmando que um terceiro seria capaz de definir o que faria uma pessoa mais ou menos feliz, não a própria pessoa. Nessa linha, Eric Hobsbaw explica que “uma ideologia que reduzia tudo, exceto o cálculo racional do ‘interesse público’, à ‘insensatez com pernas de pau’ (para usarmos a expressão de Bentham) entrava em conflito com alguns poderosos institutos do comportamento da classe média empenhada em melhorar”. Ele mostra o já conhecido risco de soluções paternalistas no emprego das ideias de felicidade, uma vez que “o próprio interesse racional poderia justificar uma interferência consideravelmente maior na liberdade natural do indivíduo para fazer aquilo que ele desejasse e para guardar o que ganhasse”. Hobsbaw diz que uma doutrina que eliminava a moralidade “através de sua redução ao cálculo racional, bem poderia enfraquecer o sentido da disposição eterna das coisas entre os pobres ignorantes sobre quem a estabilidade social se assentava”. Apesar de fazer esse alerta quanto ao utilitarismo e as propostas iniciais de Jeremy Bentham, Hobsbaw afirma que o utilitarismo “nunca monopolizou a ideologia da classe média liberal” e diz também que ele “não era forte o suficiente nem para inspirar uma revolução nem para evitá-la”²⁶³.

²⁶¹ JOUANNET, Emmanuelle. *Le droit international libéral-providence: Une histoire du droit international*, Bruylant, 2011, (Collection de droit international, n°69). O trecho transcrito consta no capítulo V, intitulado “La finalité providentialiste du droit des gens moderne: Bonheur des peuples et perfectionnement des États”.

²⁶² POSNER, Richard. *A economia da justiça*. Tradução Evandro Ferreira e Silva; revisão da tradução Aníbal Mari. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 63.

²⁶³ HOBSBAWN, Eric J. Tradução de Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. *A era das revoluções, 1789-1848*. São Paulo: Paz e Terra, p. 373.

Não há dúvidas que o excesso cometido pelo Reino do Butão, e todos os desvirtuamentos praticados pelos governos na utilização do discurso da felicidade como pano de fundo para medidas autoritárias e desrespeitosas dos direitos humanos, consiste na inobservância das exatas ideias de Stuart Mill. Segundo o princípio do dano, de Mill, “o único fim para o qual as pessoas têm justificação, individual ou coletivamente, para interferir na liberdade de ação de outro, é a autoproteção”, cuja função é “prevenir dano a outros”. Mill afirma que “uma pessoa não pode corretamente ser forçada a fazer ou a deixar de fazer algo porque será melhor para ela que o faça, porque a faça feliz, ou porque, na opinião de outros, fazê-lo seria sensato, ou até correto”. Para ele, “a única parte da conduta de qualquer pessoa pela qual ela responde perante a sociedade, é a que diz respeito aos outros. Na parte da sua conduta que apenas diz respeito a si, a sua independência é, por direito, absoluta”. Ao final, afirma que “as pessoas têm mais a ganhar em deixar que cada um viva como lhe parece bem a si, do que forçando cada um a viver como parece bem aos outros”²⁶⁴.

De todo modo, por vivermos sob o manto do Estado, de alguma forma ele parecerá na discussão acerca da felicidade, principalmente quando ela representar o *telos* de alguma política pública. Para Derek Bok, tentar afastar o governo da construção de uma teoria da felicidade enquanto bandeira das políticas públicas “é um argumento respeitável, mas é uma discussão sobre a melhor forma de alcançar o bem-estar, e não sobre se o bem-estar em si é um objetivo apropriado para o governo”. Para ele, o governo pode adotar medidas, a fim de incentivar as pessoas a fazer escolhas que tendem a aumentar o seu bem-estar, como o faz por imposição de impostos sobre cigarros e bebidas alcoólicas ou pela criação de incentivos fiscais para contribuir com atividades culturais. Ele pode educar por meio de um esforço para persuadir o público a fazer escolhas melhores, “como o faz, patrocinando aconselhamento pré-marital ou anúncios para deixar de fumar”²⁶⁵.

A perspectiva de Bok abre espaço para os ensinamentos trazidos com o artigo de André Lara Rezende, intitulado “Bem-estar e húbri”. De acordo com o Economista, “é possível reduzir o índice de desconforto da vida vivida, aumentar o bem-estar vivenciado, com medidas que reduzam os fatores que provocam estresse e tensão no dia a dia”. Para isso, “transporte, saúde e mais tempo disponível para o convívio afetivo são

²⁶⁴ MILL, John Stuart. Sobre a Liberdade. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 44.

²⁶⁵ BOK, Derek. The politics of happiness: what government can learn from the new research on well-being. Princeton: Princeton University Press, 2010, p. 47.

os elementos críticos” – afirma²⁶⁶. Rezende chama a atenção para o fato de que, quanto ao bem-estar percebido, ao grau de satisfação com a vida, há muito menos espaço para a atuação das políticas públicas”. Segundo ele, “quando se trata de influenciar fatores emocionais subjetivos, como o grau de ambição e os objetivos pessoais, a ingerência do Estado corre o risco de se tornar manipuladora e de atropelar as liberdades individuais”. Os exemplos de políticas de bem-estar que avançam sobre as liberdades individuais, de acordo com André, são: a proibição às drogas e ao fumo, a obrigatoriedade do uso do cinto de segurança nos automóveis e do capacete nas motocicletas”.

Nada obstante o Economista tenha mostrado que políticas públicas focadas no bem-estar coletivo podem ser invasivas, ele desenvolve seu raciocínio afirmando que “infelizmente, a constatação de que não somos sempre racionais nas escolhas, como pressupõe a teoria econômica, reduz a base de sustentação conceitual para a não interferência do poder público nas decisões individuais”. Sua sugestão é “contextualizar adequadamente as opções, sem restringir as escolhas individuais, como sugerem Cass Sunstein e Richard Thaler em *“Nudge: O Empurrão para a Escolha Certa”*”²⁶⁷.

Consultando a obra indicada, encontramos considerações a respeito do que os autores chamam de “paternalismo libertário”. Segundo eles, “quando usamos o termo libertário para modificar a palavra paternalismo, queremos dizer simplesmente algo que preserve a liberdade. E, quando falamos de preservação da liberdade, estamos falando sério”. Os paternalistas libertários querem que “as pessoas possam facilmente seguir seus caminhos; não querem sobrecarregar aqueles que desejam exercer sua liberdade”. Os autores explicam que “uma política é paternalista quando tenta influenciar as escolhas feitas por uma pessoa de modo a melhorar sua vida, segundo o seu próprio julgamento”. Segundo a proposta do paternalismo libertário, “utilizando algumas descobertas comprovadas das ciências sociais, mostramos que, em muitos casos, os indivíduos fazem escolhas bastante ruins – escolhas que eles não teriam feito se tivessem prestado toda a atenção e se tivessem informações completas, capacidades cognitivas ilimitadas e autocontrole pleno”. Seria “um tipo de paternalismo relativamente branco e não-intrusivo porque as escolhas não são bloqueadas, obstruídas ou significativamente sobrecarregadas”²⁶⁸.

²⁶⁶ RESENDE, André Lara. Os limites do possível: a economia da conjuntura. São Paulo: Portfólio-Penguin, 2013.

²⁶⁷ Valor Econômico. Sexta-feira e fim de semana, 23, 24 e 25 de março de 2012.

²⁶⁸ THALER, Richard. SUNSTEIN, Cass. Nudge: O empurrão para a escolha certa: Aprimore suas decisões sobre saúde, riqueza e felicidade. Tradução Marcello Lino. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009, p. 6.

O que se percebe é a intenção de limitar o poder do Estado quanto a possíveis interferências sobre os projetos racionais das pessoas de execução de um plano de satisfação de preferências ou desejos legítimos.

Retomando o raciocínio de Bok, “há argumentos fortes para fazer da felicidade um ponto focal para a política do governo”. Segundo pesquisas de opinião, a felicidade geralmente está no topo das metas que as pessoas esperam alcançar. Também mostram que o caminho para alcançar a felicidade duradoura inclui “atos de engajamento cívico, de bondade, e outros comportamentos muito mais benéficos para a sociedade do que uma busca interminável de prazeres monetários e atividades triviais”²⁶⁹.

Diante de tudo isso, seria possível a elaboração de políticas públicas cujos resultados devessem atender a concretização da felicidade geral? Para a filósofa norte-americana, Martha C. Nussbaum, a política pública deve contemplar compromissos inseridos em sua própria natureza, tais como o combate aos riscos, a dor e as dificuldades. Também compromissos obrigatórios de luta por justiça social para alcançar uma vida boa para qualquer ser humano. Ela aponta um grupo central de direitos fundamentais sem os quais a sociedade não teria qualquer garantia para reivindicar o acesso a uma justiça básica. Esse ponto parece indicar uma aproximação com as ideias de John Rawls. Martha destaca que suas propostas dão espaço para que os cidadãos optem por delas gozarem ou não. Segundo a Filósofa:

Uma pessoa que tem o direito de voto (e realmente pode sair e votar, sem impedimentos nem discriminações sutis) pode sempre optar por não votar; uma pessoa que tem acesso a cuidados de saúde adequados pode sempre escolher um estilo de vida pouco saudável. Uma pessoa que tem a liberdade de religião pode decidir não ter nada a ver com religião²⁷⁰.

O que fica é o registro do quanto o uso paternalista e abusivo da teoria da felicidade pelos governos pode desvirtuar todas as premissas sobre as quais se assenta essa teoria. Como falamos no início, mesmo o discurso constitucional tem sido utilizado indevidamente para invadir nações estrangeiras e justificar atos equivalentes ao terrorismo. Isso demonstra o quanto estamos à mercê dos homens que se valem das

²⁶⁹ BOK, Derek. *The politics of happiness: what government can learn from the new research on well-being*. Princeton: Princeton University Press, 2010, p. 45.

²⁷⁰ NUSSBAUM, Martha C. Who Is the Happy Warrior? *Philosophy Poses Questions to Psychology*. The Journal of Legal Studies, Vol. 37, No. S2, Legal Implications of the New Research on Happiness. A Conference Sponsored by the John M. Olin Program in Law and Economics at the University of Chicago Law School (June 2008), pp. S81-S113. The University of Chicago Press. Em: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/587438>. Aces 11/01/2011.

mais importantes doutrinas para arquitetarem a construção de ações que atendam a seus próprios interesses. A experiência quanto aos direitos humanos no Reino do Butão demonstra que a teoria da felicidade, se mal utilizada, também pode acarretar a erosão de direitos. Nada obstante o país tenha conseguido inúmeros avanços nos indicadores sociais e econômicos importantes, isso se deu ao arrepio de direitos básicos, como o respeito pelas minorias. Desse jeito, não há que se falar em felicidade, pois, na linha do que vimos em Stuart Mill, ela está absolutamente viciada pela opressão que impôs às pessoas e pela restrição à liberdade.

6. A DECLARAÇÃO DE INDEPENDÊNCIA DOS ESTADOS UNIDOS E A FELICIDADE

6.1 O Ambiente

David Armitage, referindo-se à Declaração de Independência dos Estados Unidos da América, afirma, com absoluta razão, que “nenhum documento isolado acha-se tão associado àquilo que significa ser um americano”. Quanto aos “direitos à vida, à liberdade e à busca da felicidade”, constantes da Declaração, ele diz que “poucas palavras podem resumir a crença americana de forma tão sucinta”²⁷¹.

Os Estados Unidos, envolvidos com as ideias do Iluminismo no século XVIII, se viram diante do desafio de deixar claro à Grã-Bretanha que estavam construindo um novo mundo sobre bases que assegurassem dignidade às pessoas e o direito à busca da felicidade. Na época da Revolução, desejava-se uma organização política da felicidade na qual cada um teria o mesmo direito de ser feliz, pensando e expressando-se livremente. Fica fácil associar tal aspiração aos ideais de Stuart Mill, que defendeu a liberdade como caminho para a felicidade.

Thomas Jefferson aparece como personagem central na introdução do direito à busca da felicidade na Declaração de Independência dos Estados Unidos, fornecendo material investigativo cujos debates ultrapassam dois séculos. Qual o sentido da expressão empregada por Jefferson? Qual sua intenção? Qual a sua inspiração? Como o direito à busca da felicidade vem sendo compreendido no contexto dos direitos fundamentais protegidos pela jurisdição constitucional? São muitas as indagações. Não sem razão, Richard Layard diz que “esse nobre ideal impulsionou grande parte do progresso social ocorrido nos últimos duzentos anos, mas nunca foi fácil de aplicar, porque se sabia muito pouco sobre a natureza e as causas da felicidade”²⁷².

Esse capítulo se propõe a conhecer as razões que levaram Thomas Jefferson a inserir a expressão “busca da felicidade” como um direito inalienável na Declaração de Independência. Em seguida, investigar suas raízes inspiradoras. Ao final, compreender a influência que a expressão trouxe a outros documentos espalhados pelo mundo.

²⁷¹ ARMITAGE, David. Declaração de Independência: uma história global. Tradução Angela Pessoa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 16.

²⁷² LAYARD, P. R. G. Felicidade: lições de uma nova ciência. Tradução Maria Clara de Biase W. Fernandes. Rio de Janeiro: Best Seller, 2008, p. 19.

6.2 A Personalidade de Thomas Jefferson

É importante conhecermos um pouco da personalidade de Jefferson²⁷³. Sabe-se que apreciava vinhos. Sua última correspondência, em 24 de junho de 1826, “foi para um negociante em Baltimore, tratando de um carregamento de vinho francês que acabara de chegar de Marselha, cujas tarifas alfandegárias precisavam ser pagas”. Jefferson, no leito de morte estava preocupado com o estoque de sua adega²⁷⁴.

Ele nasceu episcopal, mas se afastou das convicções teológicas da Igreja, passando a demonstrar simpatia com o unitarismo. Sem compor oficialmente tal grupo, estava alinhado com vários de seus preceitos, entre os quais a negação da Trindade, a negação da divindade de Cristo, e a análise cética dos milagres e demais ingredientes sobrenaturais daquele credo. O unitarista Joseph Priestley – peça-chave do Iluminismo inglês e amigo de Jefferson -, chegou a dizer que, para Jefferson, ou a religião seria algo racional ou não serviria para nada. Ainda assim, Jefferson confidenciou que “as doutrinas de Jesus são simples e se destinam, todas elas, à felicidade do homem”²⁷⁵.

Sua admiração por Cristo não o impediu de “pecar”. Ele teve vários filhos com sua escrava, Sally Hemings, mas jamais os reconheceu. A paternidade só foi comprovada em 1998 por exames de genética nos descendentes da Sally, até hoje atacados pela família de Jefferson. Sabe-se que o ex presidente dos Estados Unidos – foi o terceiro Presidente - era dono de escravos. Tinha mais de 150 e atuava no tráfico negreiro²⁷⁶.

Jefferson morava em Paris durante a Revolução Francesa. Atraído por ela, acreditou que o terror e as execuções na guilhotina eram aceitáveis em nome do avanço

²⁷³ Thomas Jefferson nasceu na Virgínia em 13 de abril de 1743, numa família de posses. Estudou na faculdade William and Mary, em Williamsburg. Envolveu-se na política da Virgínia, esteve presente no segundo Congresso Continental, em 1776, e elaborou a Declaração da Independência dos Estados Unidos. Foi diplomata na França (1784-1789) e, em seguida, secretário de Estado dos Estados Unidos até 1794. Era vice-presidente de John Adams em 1796 e, em seguida, presidente, de 1801 a 1809. Fundou a Universidade de Virgínia e projetou sua casa em Monticello. No seu epitáfio, escrito por ele, consta: “Aqui jaz Thomas Jefferson, autor da Declaração de Independência dos Estados Unidos e do estatuto de Virgínia para a liberdade religiosa e pai da Universidade de Virgínia”. Faleceu em 4 de julho de 1826. Cambridge Editorial Partnership. Líderes e discursos que revolucionaram o mundo. Tradução de Mayara Fortin e Renato D’Almeida. São Paulo: Universo dos Livros, 2012, p. 43.

²⁷⁴ J. Jefferson Looney, “Thomas Jefferson’s Last Letter”, *Virginia Magazine of History and Biography*, 112 (2004), pp. 178-84. Sobre o interesse de Jefferson em Vinhos, James M. Gabler, *Passions: The wines and Travels of Thomas Jefferson* (Baltimore, 1995).

²⁷⁵ Jefferson para Benjamim Waterhouse, 26 de junho de 1822, em *Basic writings*, p. 774.

²⁷⁶ Wilbur Samuel Howell, *The Declaration of Independence and Eighteenth-Century Logic*, *William and Mary Quarterly*, 3ª ser., 18 (1961), pp. 463-84.

das novas ideias políticas. Para ele, a árvore da liberdade “precisa ser irrigada de tempo e tempo pelo sangue de patriotas e tiranos. É a sua forma natural de crescer”²⁷⁷.

6.3 A Liderança de Thomas Jefferson

A razão de Thomas Jefferson ter redigido o texto da Declaração é conhecida: ele tinha uma “canetada magistral”. Em 31 de outubro de 1819, escrevendo para William Short, se auto-intitulou um epicurista e, em seguida, afirmou: “Considero as genuínas (não as supostas) doutrinas de Epicuro, como dotadas de tudo o que há de racional na filosofia moral que Grécia e Roma nos legaram”²⁷⁸.

A filosofia antipolítica de Epicuro é, em si, uma expressão política, pois ela requer um governo que possa tolerá-la. Era esse o tipo de governo que Jefferson sustentava. Ele também se guiava pelo pensamento aristotélico segundo o qual “uma boa vida é aquela vivida em governança pública e uma vida normal é aquela dedicada a promover o bem comum”²⁷⁹. Para Jefferson, o exercício do governo seria um dever que ele não poderia recusar, nada obstante a sua felicidade residisse em “Monticello, a propriedade de campo do homem civilizado”. Thomas Jefferson, citando Sêneca, afirmou que “a felicidade repousa numa base da virtude”.

Profundamente marcada por um princípio de raiz no direito natural, Jefferson usou “busca da felicidade” ao invés de “propriedade”, no texto da Declaração de Independência. Achava que na Declaração só deveria constar direitos naturais e o direito à propriedade não seria um deles. Ele morreu em 4 de julho de 1826.

6.4 A Felicidade Norte-Americana no Século XVIII

Os Estados Unidos que antecederiam à Declaração de Independência viam a felicidade como “uma frivolidade alimentada pela natureza, por passatempos e pelo estudo. Era a aposentadoria e, ocupada como quase sempre era, o propósito de tudo era o prazer virtuoso”. Nessa perspectiva, buscar a felicidade constituía uma “fantasia utópica de independência, até de solidão, disponível especialmente para os ricos, mas como havia tantas terras no Novo Mundo ainda tinha um sabor republicano”. Ao tempo,

²⁷⁷ Paul Johnson, *A History of the American People*. New York, 1997, HarperCollins Publishers, p. 144.

²⁷⁸ *Basic writings*, p. 764.

²⁷⁹ Howard Mumford Jones, *The pursuit of happiness*. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1953, 12-14.

a felicidade privada era muito mais almejada do que a encontrada na esfera pública. Em 1764, Benjamin Franklin se correspondeu com um amigo lançando indagações que deixam claro a aceção quanto à felicidade naquele período, nos Estados Unidos. Ele pergunta:

Quanto você pretende viver? - quer dizer, aproveitar a vida. Quando se retirará em sua vila, dar-se-á repouso, deleite em ver as operações da natureza na criação dos vegetais, ajudá-la em seu trabalho, convidar seus engenhosos amigos para seu convívio, fazê-los felizes com sua conversa e desfrutar deles?²⁸⁰.

Interessante conhecer a descrição feita por Franklin da vida que levou quando morava na França. Ele cita Epicuro e a felicidade:

Em um povoado a pouco menos de um quilômetro de Paris, ele caminhava no jardim e jantava fora seis noites por semana (aos domingos ficava em casa e recebia visitantes americanos), ou então brincava com seu neto, Ben. O vovô Ben se orgulhava dessa tranquilidade, desse estilo de vida, como se ele fosse Epicuro ou Petrarca, indicando uma calma produtiva como o segredo para uma vida feliz.

Em 1797, quem escreve é George Washington, deixando claro a noção de felicidade que habitava a mente dos grandes líderes norte-americanos no período que circundou a elaboração e aprovação da Declaração de Independência. Ele diz:

Estou, mais uma vez, sentado sob minha própria vinha e figueira, e espero passar os dias que me restam, que seguindo o curso natural das coisas, não devem ser muitos (encontrando-me com 66 anos), em calmo retiro, fazendo que as aspirações políticas dêem lugar aos prazeres mais racionais de cultivar a terra²⁸¹.

Um ano antes, em 17 de setembro de 1796, George Washington fazia o seu discurso de despedida da presidência dos Estados Unidos. Um dos trechos dizia: “Alguns sentimentos que são resultados de muita reflexão, de não inconsiderável observação, são para mim de suma importância para a permanência de vossa felicidade como pessoas”. Em seguida ele indagou: “Será possível que a Providência não tenha vinculado a felicidade permanente de uma nação com suas virtudes?”²⁸²

Na mesma linha, Jefferson escreveu o seguinte a um amigo em 1810:

²⁸⁰ Franklin para o dr. Forthergill, 1764, in *The writings of Benjamin Franklin*, ed. Albert H. Smyth (Nova York: Macmillan, 1905-1907), 4:221.

²⁸¹ *Writings of George Washington*, ed. John C. Fitzpatrick (Washington, DC: GPO, Bicentennial Editions, 1931), 35, 432.

²⁸² Cambridge Editorial Partnership. *Líderes e discursos que revolucionaram o mundo*. Tradução de Mayara Fortin e Renato D’Almeida. São Paulo: Universo dos Livros, 2012, pp. 37-38.

Retirei-me em Monticello, onde, no seio da minha família e cercado por meus livros, desfruto do descanso que sempre me foi distante. Minhas manhãs são dedicadas à correspondência. Do desjejum até o jantar, fico em minhas oficinas, em meu jardim, ou andando a cavalo por minhas terras; do jantar até o anoitecer, dedico-me ao lado social e me distraio com amigos e vizinhos; e do momento em que acendo as velas até a hora de dormir, eu leio. Minha saúde está perfeita; minha energia, consideravelmente renovada pela atividade do caminho que escolhi; talvez ela seja tão boa quanto a de todos que estejam chegando aos 67 anos de idade. Converso sobre arados e rastelos, sobre semear e colher com meus vizinhos, e sobre política também, se eles desejarem, com tão pouca reserva quanto a de outro cidadão qualquer, e sinto, afinal, a benção de ser livre para dizer e fazer o que quero, sem ter responsabilidades maiores que qualquer outro mortal. Uma parte de minha ocupação, e de maneira alguma menos prazerosa, é a de dirigir estudos de jovens quando solicitados. Eles se encontram na aldeia vizinha e fazem uso de minha biblioteca e de meus aconselhamentos, e fazem parte de minha sociedade. Ao dirigir o rumo de sua leitura, tendo antes a sua atenção fixada no objetivo maior de toda ciência, a liberdade e a felicidade do homem²⁸³.

A felicidade de então consistia no repouso tranqüilo decorrente da vida boa, cercada das coisas às quais o homem atribui valor. Em seu discurso de posse como presidente dos Estados Unidos, em 4 de março de 1801, Thomas Jefferson falou de felicidade várias vezes. Na primeira oportunidade, disse:

quando contemplo esses objetos transcendentais e vejo a honra, a felicidade e a esperança deste nosso amado país comprometido com essa questão e os auspícios desta época, fico acanhado ao contemplar e modesto perante a magnitude do empreendimento²⁸⁴.

Em seguida, o então Presidente afirma:

Reconhecendo e adorando uma Providência dominante, que, por todas as dádivas, prova que se deleita na felicidade do homem aqui e em sua maior felicidade posteriormente – com todas essas bênçãos, o que mais é necessário para fazer-nos um povo feliz e próspero? Ainda outra coisa, concidadãos: um governo sábio e frugal, que deverá impedir os homens de se atacarem mutuamente, deverá deixá-los livres para regular suas próprias buscas de trabalho e desenvolvimento e não deverá tirar da boca do trabalhador o pão por ele ganhado. Essa é a soma de um bom governo, o necessário para fechar o círculo de nossa felicidade²⁸⁵.

Ao final, Thomas Jefferson agradece o voto popular e assume o compromisso de servir como “instrumento para a felicidade e a liberdade de todos”.

²⁸³ Pauline Maier, *American Scripture: making the Declaration of Independence* (Nova York: Vintage, 1997), p. 134.

²⁸⁴ Cambridge Editorial Partnership. *Líderes e discursos que revolucionaram o mundo*. Tradução de Mayara Fortin e Renato D’Almeida. São Paulo: Universo dos Livros, 2012, p. 45.

²⁸⁵ Cambridge Editorial Partnership. *Líderes e discursos que revolucionaram o mundo*. Tradução de Mayara Fortin e Renato D’Almeida. São Paulo: Universo dos Livros, 2012, p. 47.

Tocqueville afirma ser “uma coisa estranha ver com que espécie de ardor febril os americanos perseguem o bem-estar e como se mostram atormentados sem cessar por um vago medo de não ter escolhido o caminho mais curto que pode levar a ele”. O modo de buscar a felicidade, pelos norte-americanos, é descrita da seguinte forma por Tocqueville:

Nos Estados Unidos, um homem constrói com cuidado uma morada para a velhice e vende-a enquanto assentam a cumeeira; planta um pomar e arrenda-o quando ia provar seus frutos; arroteia um campo e deixa a outra a tarefa de colher as safras. Abraça uma profissão e a abandona. Fixa-se num lugar de onde parte pouco depois, para levar alhures seus desejos cambiantes. Se seus assuntos privados lhe dão algum momento livre, logo mergulha no turbilhão da política. E quando, ao fim de um ano repleto de trabalho, ainda lhes restam alguns instantes de lazer, passeia aqui e ali nos vastos limites dos Estados Unidos sua curiosidade inquieta. Fará também cem léguas em alguns dias para melhor se distrair de sua felicidade. A morte por fim sobrevém e o detém antes que ele tenha cansado dessa busca inútil de uma felicidade completa que sempre lhe foge. De início você fica pasmo contemplando essa agitação singular que fazem tantos homens parecerem felizes no seio mesmo de sua abundância. Mas esse espetáculo é tão velho quanto o mundo; o que é novo é ver todo um povo representá-lo²⁸⁶.

6.5 A Influência de George Mason

Enquanto Thomas Jefferson se debruçava sobre a redação da Declaração de Independência, a Convenção Constitucional do Estado da Virgínia adotava, em 12 de junho de 1776, a Declaração dos Direitos da Virgínia, de George Mason, seu amigo. A expressão “busca da felicidade”, da Declaração de Independência dos Estados Unidos, não é de autoria de Jefferson. Sua origem vem de Mason, um fervoroso seguidor desse ideal, que se recusava a sair da sua propriedade de campo. Ele pretendia que a expressão constasse da Constituição Federal dos Estados Unidos, mas isso jamais aconteceu.

A Declaração de Direitos de Virgínia trouxe a perseguição à felicidade como um direito devidamente protegido. Na seção 1, registrou “perseguir e obter felicidade”:

Que todos os homens são por natureza igualmente livres e independentes e têm certos direitos inerentes, dos quais, quando entram em um estado da sociedade, eles não podem, por qualquer acordo privar ou despojar sua posteridade, ou seja, o gozo de vida e à liberdade, com os meios de adquirir e possuir propriedade e perseguir e obter felicidade e segurança²⁸⁷.

²⁸⁶ TOCQUEVILLE, Alexis. A democracia na América: sentimentos e opiniões de uma profusão de sentimentos e opiniões que o estado social democrático fez nascer ente os americanos. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 165-166.

²⁸⁷ Mason citado em Jones, Pursuit of happiness, p. 12. Sobre o conhecimento de Jefferson a respeito do texto de Mason sobre a Declaração dos Direitos da Virgínia e sua relação com a Declaração de Independência, veja Pauline Maier, American Scripture: making the Declaration of Independence (Nova York: Vintage, 1997), pp. 125-134.

Além de promover uma aliança entre o direito natural de perseguir e obter a felicidade e a segurança, a vida e a liberdade, ele o fez quanto à propriedade.

Anteriormente, em seu *Direitos das Colônias Britânicas* (1764), James Otis já afirmava que o propósito de um governo é “assegurar segurança, o gozo tranquilo e feliz da vida, da liberdade e da propriedade”.

Segundo resoluções de 14 de outubro de 1774, os colonos tinham “direito à liberdade de vida e propriedade”. Dois meses depois, o Comitê de Correspondência, em Boston, consignou: “Temos direito à liberdade de vida e os meios de substância”.

Quanto à Declaração de Direitos da Virgínia, o projeto inicial do texto, de autoria de Mason, continha quatorze artigos. Dois artigos foram inseridos posteriormente. Desde o rascunho já se falava da felicidade e esse comando não sofreu nenhuma emenda, tendo se mantido do início ao final das negociações políticas que culminaram com a aprovação da Declaração. Enquanto Mason usava a expressão “procurar obter a felicidade”, Jefferson ficou com “direito à busca da felicidade”.

É importante que tenhamos contato com a realidade política que permeava a América no período antecedente à aprovação da Declaração. A Virgínia, o ente mais poderoso da Confederação, assumia um papel de liderança no processo de resistência contra a Inglaterra que culminou com a própria Revolução. A Declaração de Direitos da Virgínia ampliou a visão dos direitos dos cidadãos, tendo sido imitada por outras colônias, se tornando a base do Projeto de Lei Federal dos Direitos e, ao final, introduzida na Declaração de Independência.

Para Garry Wills, a utilização, por Jefferson, do direito à busca da felicidade correlacionando-o com a vida e a liberdade não corresponde a uma ação vaga, idealista ou mal pensada. Tem-se “uma ação consistente, como todo o resto que ele escreveu em a Declaração de Independência e fora dela”²⁸⁸.

O ideal do direito à busca da felicidade começou a surgir em conexão com o princípio do governo, dentro de uma perspectiva do direito natural. Essa expressão retrata a visão de Jefferson acerca da função do Estado na vida das pessoas, pois rejeita a ideia de que os direitos civis teriam índole meramente negativa, ou seja, conferidos aos cidadãos para que não sofram usurpações por parte do Estado ou de outros cidadãos.

²⁸⁸ WILLS, Garry. *Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence* (Garden City: Doubleday, 1978).

Quando Jefferson insere o direito à busca da felicidade na Declaração de Independência, ele deixa gravada sua visão segundo a qual o aparelho do Estado deve se empenhar em auxiliar os cidadãos na tarefa de obtenção de seus desejos. Isso abre porta para o que atualmente se denomina de ‘mínimo existencial’, pois conduz ao entendimento de que muitos serão impedidos de alcançar o máximo de felicidade, mas os menos afortunados podem obter mais do que o mínimo.

6.6 A Inspiração de John Locke

Os estudiosos do legado de Thomas Jefferson acreditam que a expressão “busca da felicidade” teria origem em antigas correspondências mantidas com John Locke. Também teria raiz na lei natural da Inglaterra, no século XVIII, inserida na temática de Locke ao tratar sobre o princípio da felicidade.

Entre os grandes pensadores, John Locke foi o que mais influenciou os pais fundadores da Constituição Americana, incluindo Jefferson e Mason. Locke também se valia da palavra busca (*pursuit*). Jefferson afirma:

Sem pretender originalidade de princípios ou sentimentos, e sem tampouco copiar algum outro texto já escrito, a Declaração buscou expressar as ideias americanas, oferecendo à sua publicação o tom e o espírito adequados às necessidades daqueles tempos.

Toda a sua autoridade está, portanto, “na harmonização dos sentimentos de então, tais como se manifestassem em conversas, cartas, ensaios impressos e nos livros essenciais sobre direito público, como os de Aristóteles, Cícero, Locke, Sidney etc”²⁸⁹.

Na obra *Segundo Tratado sobre o Governo*, Locke se vale da expressão: “vida, liberdade e propriedade”, e de “vidas, liberdades e fortunas”. Não há menções à busca da felicidade, que vem aparecer no *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Para Locke, a liberdade consistia em estar livre do risco da violação dos direitos naturais. A felicidade corresponderia a um judicioso equilíbrio do prazer.

²⁸⁹ Thomas Jefferson para Henry Lee, 8 de maio de 1825, em Philip S. Foner (org.), *The basic writings of Thomas Jefferson* (Nova York: Halcyon House, 1950), p. 802.

6.7 A Declaração de Independência

A Declaração de Independência reafirmava que o povo está em seu direito de fundar um novo governo, organizando o poder da forma que mais lhe pareça provável, de assegurar sua segurança e felicidade. O Congresso, todavia, protestou contra o terceiro uso da palavra por Jefferson, excluindo “o caminho para a felicidade e a glória está aberto a nós também”, das últimas linhas²⁹⁰.

Para Jefferson, o objetivo da Declaração não foi encontrar novos princípios, ou novos argumentos, até então nunca pensados. Também não foi apenas dizer coisas boas que nunca tivessem sido ditas antes. Mas apresentar o bom senso do assunto, “justificando a nossa postura independente tal como nos sentíamos forçados a adotar”.

A história norte-americana registra que a propriedade inicialmente estava intrinsecamente ligada à escravidão, razão pela qual, Jefferson, preferindo romper com essa situação, usou “busca da felicidade”, valendo-se do direito natural discutido na Inglaterra do século XVIII. Ele queria assegurá-la a todos e, assim, introduziu postulado universal de envergadura semelhante à “liberdade, igualdade e fraternidade” dos franceses. O que se pretendia alcançar era um padrão mínimo de liberdade a todos, onde quer que estivessem. Jefferson rompeu com a doutrina dos direitos de propriedade e forneceu ao mundo uma visão universal.

Pressões internacionais urgentes forçaram a publicar uma declaração no início do verão de 1776. A Declaração foi impressa pela primeira vez em 05 de julho de 1776, como um panfleto de uma única folha para distribuição e exposição²⁹¹. Segundo David Armitage, no Congresso, 55 representantes – “nove dos quais nascidos na Inglaterra ou na Irlanda, e mais de uma dezena deles educada fora das colônias (na Inglaterra, na Escócia e na França)”, assinaram o exemplar original da Declaração. Eles utilizaram

²⁹⁰ Jan Lewis, ‘Happiness’, em Jack P. Green e J. R. Pole (orgs), *The Blackwell Encyclopedia of the American Revolution* (Cambridge, Inglaterra: Blackwell, 1994), p. 641. Sobre a discussão da felicidade nos Estados Unidos, veja também Ursula M. Von Eckardt, *The pursuit of happiness in the democratic creed: an analysis of Political Ethics* (Nova York: Frederick Praeger, 1959).

²⁹¹ O impressor dessa versão da Declaração era um irlandês nativo, John Dunlap, de 29 anos, que havia imigrado para a Filadélfia a partir de Tyrone, no condado de Strabane, em 1757 (nota 21 – Dunlap, John (1747 – 1812), em John A. Garraty e Mark C. Carnes, Eds, ger., *American National Biography*, 24 vols. (Nova York, 1999), VII, pp. 87-9.). Ele imprimiu a maior parte das cópias em papel holandês, transportado pela Inglaterra – a origem de grande parte do papel das colônias desse período. A prensa tipográfica e os tipos que empregou provavelmente também haviam sido importados da Grã-Bretanha. Nota 22 – Frederick R. Goff, *The John Dunlap Broadside: The First Printing of The Declaration of Independence* (Washington, 1976), pp. 9-10 (observe-se que doze das dezessete cópias examinadas foram impressas em papel holandês), pp. 11 e 14; John Bidwell, ‘Printers’ Supplies and Capitalization’, em Hugh Amory e David D. Hall, Eds., *A History of the Book in America, I: The Colonial Book in the Atlantic World* (Cambridge, 2000) pp. 168-71, p. 16

“um tinteiro forjado por outro irlandês, Philip Syng Jr., feito de prata, extraída no México e no Peru”²⁹². Ele destaca que aos direitos à vida, à liberdade e à busca da felicidade, “achavam-se estritamente subordinados às reivindicações concernentes aos direitos dos Estados, e assim foram entendidas por seus contemporâneos quando estes se debruçaram sobre as declarações de direitos individuais”²⁹³.

Por fim, a crítica que Amitage traz é a seguinte: “violações de direitos básicos como vida, liberdade e busca da felicidade poderiam justificar a independência somente se fossem apresentadas como equivalentes a ‘uma longa série de abusos e usurpações’”. Só caso se verificasse essa situação “um povo estaria justificado ao buscar ‘estabelecer novos guardiões para sua segurança futura’”²⁹⁴.

Fica claro que a elaboração da expressão busca da felicidade na Declaração de Independência não foi algo acidental. Todos aqueles que, de alguma forma, tiveram influência na construção do termo, tinham um forte lastro filosófico, jurídico e político, de modo que não se pode acreditar que estamos tratando de algo lançado no vazio.

6.8 As Críticas de Jeremy Bentham

Jeremy Bentham, em 1789, atacou a Declaração de Direito da Virgínia, a Declaração de Massachussets e a Declaração de Independência, afirmando não poder “deixar de lamentar que uma causa tão racional repousasse sobre razões tão mais apropriadas a gerar objeções do que a removê-las?”. A Declaração da Virgínia foi considerada por ele “uma mescla de confusão e absurdo, na qual a coisa a ser provada é, desde o princípio, tida como fato consumado”²⁹⁵.

Para Bentham, “direitos defensáveis podiam derivar apenas de atos positivos de legisladores identificáveis”. Essa frase mostra o quão positivista ele era. Por esse raciocínio, “se o Congresso Continental fosse reconhecido como órgão executivo legítimo, então sua Declaração poderia ser reinterpretada como um ato positivo no âmbito do direito internacional”. Mas isso só ocorreria “se a própria Declaração fosse

²⁹² ARMITAGE, David. Declaração de Independência: uma história global. Tradução Angela Pessoa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 16-17.

²⁹³ ARMITAGE, David. Declaração de Independência: uma história global. Tradução Angela Pessoa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 20-21.

²⁹⁴ ARMITAGE, David. Declaração de Independência: uma história global. Tradução Angela Pessoa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 29.

²⁹⁵ Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1780/89), Ed. J. H. Burns e H. L. A. Hart, Intro, F. Rose (Oxford, 1996), p. 311; *The works of Jeremy Bentham*, ed. John Bowring, 11 vols. (Edimburgo, 1838-1843), x, p. 63).

reconhecida como ao ato positivo que outorgara o caráter internacional e soberano ao Congresso”. Logo, a indagação era: “Como a independência poderia ser declarada, a não ser por um órgão já independente no sentido entendido pela lei das nações?”²⁹⁶.

Bentham prossegue com suas críticas. Para ele, os direitos à vida, à liberdade e à busca da felicidade, “caso signifiquem alguma coisa, devem referir-se ao direito de gozar a vida, gozar a liberdade e de aspirar à felicidade”. Em seguida, diz: “eles não percebem, ou não parecem perceber, que nada que possa ser chamada de governo foi, nem nunca poderia ser, em qualquer instância, exercido à custa de um ou outro desses direitos”. Bentham entendia que “em todos os casos em que se exerça um governo, um ou outro desses direitos, supostamente inalienáveis, é na verdade, alienado”²⁹⁷.

Para ele, se o direito de aspirar à felicidade era inalienável, como é que tantos outros de seus concidadãos, “pela mesma injustiça e violência, tornaram-se miseráveis, tendo sua fortuna arruinada, sendo banidos e afastados de familiares e amigos?”. Bentham perguntava: “acreditariam eles que são dotados de alguma santidade excepcional, algum privilégio especial, mediante os quais tais coisas lhes são permitidas, mas não são permitidas ao restante do mundo?”. O seu último questionamento era o seguinte:

Entre os atos de coerção – atos por meio dos quais a vida e a liberdade são extintas e a busca da felicidade é reprimida -, são ilegítimos apenas aqueles sobre os quais sua delinqüência se fez recair, e os quais são exercidos por governos regulares, há muito estabelecidos e adaptados?²⁹⁸

Segundo Richard Posner, Bentham não apreendeu nem a lição positivista da “Revolução Americana – as possibilidades de institucionalização de um equilíbrio pluralista de poderes – nem a lição negativa da Revolução Francesa – os perigos do jacobinismo”²⁹⁹. Percebe-se que o pai do utilitarismo realmente não estava de acordo com a Declaração de Independência dos Estados Unidos. Todavia, também fica claro

²⁹⁶ ARMITAGE, David. Declaração de Independência: uma história global. Tradução Angela Pessoa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 71.

²⁹⁷ Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1780/89), Ed. J. H. Burns e H. L. A. Hart, Intro, F. Rose (Oxford, 1996), p. 311; *The works of Jeremy Bentham*, ed. John Bowring, 11 vols. (Edimburgo, 1838-1843), x, p. 63), p. 145.

²⁹⁸ Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1780/89), Ed. J. H. Burns e H. L. A. Hart, Intro, F. Rose (Oxford, 1996), p. 311; *The works of Jeremy Bentham*, ed. John Bowring, 11 vols. (Edimburgo, 1838-1843), x, p. 63), p. 146.

²⁹⁹ POSNER, Richard. *A problemática da teoria moral e jurídica*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 57.

que a maioria das suas críticas foi derrubada pela história. Bentham, nesse ponto, se enganou completamente e suas críticas se perderam no tempo.

6.9 Os Federalistas

No intervalo entre a Declaração de Independência e a divulgação da Constituição dos Estados Unidos, muito se debateu acerca do modelo ideal de pacto celebrado entre as colônias, se o ideal seria uma confederação (como era) ou a adoção e uma federação. Essa discussão foi imortalizada pelos artigos de O Federalista, cujos argumentos lançados ao público muitas vezes diziam respeito à felicidade.

Em o Federalista nº 1, de Alexander Hamilton, ao introduzir os dilemas decorrentes da necessidade de escolha entre uma federação ou uma confederação, o autor afirma que o assunto dispensava comentários quanto à própria importância, “incluindo em suas conseqüências nada menos do que o bem-estar das partes que a compõem³⁰⁰. Depois de, no mesmo texto, frisar se tratar se um assunto “de extrema importância para vosso bem-estar”, Hamilton, fazendo alusão à necessidade de adoção, por parte da futura federação, de uma Constituição, registra ser este “o caminho mais seguro para vossa liberdade, dignidade e felicidade”³⁰¹.

O Federalista nº 5, de John Jay, recorda a rainha Ana, em sua mensagem de 1º de julho de 1706, ao Parlamento escocês, quando fez observações a respeito da importância da União constituída pela Inglaterra e pela Escócia. Ele transcreveu o seguinte trecho da fala da Rainha:

Recomendamos com a maior veemência que tenhais ponderação e unanimidade nesta grande e pesada tarefa, que a união chegue a uma acertada conclusão, por ser o único meio eficaz de assegurar nossa felicidade, e que decepcione os desígnios de nossos e vossos inimigos, que certamente, nesta oportunidade, empenham o máximo de seus esforços no sentido de impedir ou retardar esta união³⁰².

James Madison, em o Federalista nº 10, afirmou que a “questão resultante é se repúblicas pequenas são mais propícias do que as grandes à eleição de adequados

³⁰⁰ HAMILTON, Alexander. O federalista. Alexander Hamilton; John Jay; James Madison, traduzido por Ricardo Rodrigues Gama. Campinas: Russell Editores, 2005, p. 33.

³⁰¹ HAMILTON, Alexander. O federalista. Alexander Hamilton; John Jay; James Madison, traduzido por Ricardo Rodrigues Gama. Campinas: Russell Editores, 2005, p. 35.

³⁰² HAMILTON, Alexander. O federalista. Alexander Hamilton; John Jay; James Madison, traduzido por Ricardo Rodrigues Gama. Campinas: Russell Editores, 2005, p. 49.

guardiães do bem-estar público”³⁰³. Em o Federalista nº 14, tratou da questão da felicidade da seguinte forma:

Fechai os ouvidos às vozes falsas que vos dizem que os habitantes da América, unidos como estão por tanto laços de afeto, não podem mais viver juntos como membros da mesma família, não são mais capazes de continuar como guardiães de sua mútua felicidade e deixarão de ser os concidadãos de um grande, respeitável e florescente império³⁰⁴.

Madson continuou suas advertências. Ele disse: “a tentativa mais imprudente é a de subdividirmo-nos, sob o pretexto de preservar nossas liberdades e promover nosso bem-estar”. Em seguida: “A este denodado espírito a posteridade ficará em débito pela posse, e o mundo pelos exemplos, de números das inovações apresentadas no cenário americano em favor dos direitos privados e da felicidade do homem”.

O bem-estar é destacado por Alexander Hamilton em o Federalista nº 15, quando afirma: “procurei, meus caros concidadãos, apresentar-vos, sob uma luz clara e convincente, a importância da União para a vossa segurança política e bem-estar”. Registra ainda haver “forças para destruir o engodo fatal que durante tanto tempo nos desviou dos cainhos da prosperidade e do bem-estar”. Para encerrar, consigna:

Esta simples proposição nos ensinará o quanto é frágil a esperança de e as pessoas investidas da autoridade de administrar os assuntos de determinados membros de uma confederação constantemente estarão prontas, com perfeito bom humor e desapaixonado respeito pelo bem-estar público, a executar as resoluções ou decretos da autoridade superior³⁰⁵.

Em o Federalista nº 34, Hamilton fala que permanecer na situação que estavam equivaleria a “retirar os recursos da comunidade das mãos do que deles necessitam para atender o bem-estar público e entregá-los a outras que talvez não tenham oportunidade ou destino para seu emprego”³⁰⁶.

James Madison lembra, em o Federalista nº 41, que a Constituição proposta trazia o poder “de criar e arrecadar impostos, taxas, deveres e tributos, a fim de pagar as dívidas e prover a defesa comum e o bem-estar geral dos Estados Unidos”,

³⁰³ HAMILTON, Alexander. O federalista. Alexander Hamilton; John Jay; James Madison, traduzido por Ricardo Rodrigues Gama. Campinas: Russell Editores, 2005, p. 81.

³⁰⁴ HAMILTON, Alexander. O federalista. Alexander Hamilton; John Jay; James Madison, traduzido por Ricardo Rodrigues Gama. Campinas: Russell Editores, 2005, p. 104.

³⁰⁵ HAMILTON, Alexander. O federalista. Alexander Hamilton; John Jay; James Madison, traduzido por Ricardo Rodrigues Gama. Campinas: Russell Editores, 2005, p. 112.

³⁰⁶ HAMILTON, Alexander. O federalista. Alexander Hamilton; John Jay; James Madison, traduzido por Ricardo Rodrigues Gama. Campinas: Russell Editores, 2005, p. 215.

correspondendo a uma ilimitada concessão para o exercício de qualquer poder que seja alegado como necessário para a defesa comum ou para o bem-estar geral³⁰⁷.

O Federalista nº 57 diz que “o objetivo de qualquer constituição política é – ou deve ser – antes de tudo escolher como dirigentes as pessoas mais capacitadas para discernir e mais eficientes para assegurar o bem-estar da sociedade”³⁰⁸.

Já o Federalista nº 63, fala que contra a força dos representantes direto do povo, nada se poderá manter, nem mesmo a autoridade constitucional do Senado, mas tal demonstração de esclarecida conduta política e dedicação ao bem-estar limitada àquele ramo do legislativo as afeições e o apoio de todo o conjunto do próprio povo³⁰⁹.

Percebe-se, portanto, que o célebre debate entre os federalistas também teve como pano de fundo as concepções de felicidade existentes à época, mostrando a natural e constante associação entre felicidade e constitucionalismo.

6.10 Bill of Rights

Quando James Madison propôs um conjunto de emendas na forma de uma Declaração de Direitos, a serem anexadas à Constituição dos Estados Unidos, ele associou felicidade com vida, liberdade, propriedade e segurança:

O governo é instituído e deve ser exercido em benefício do povo, e consiste no gozo da vida e da liberdade, com o direito de adquirir e usar a propriedade e de, em geral, possuir e obter felicidade e segurança³¹⁰.

Contudo, a Constituição dos Estados Unidos ficou com “propriedade” ao lado da vida e liberdade. A propriedade no século XVIII era um valor associado com a busca da felicidade, ocupando seu lugar ao lado da vida, liberdade e segurança, como direitos básicos merecedores de proteção do governo.

O *Bill of Rights*, marchou para novos ideais não contemplados até então, daí a busca da felicidade ter ficado de fora. Todas as referências à felicidade foram retiradas dos debates finais sobre a Declaração de Direitos da Constituição.

³⁰⁷ HAMILTON, Alexander. O federalista. Alexander Hamilton; John Jay; James Madison, traduzido por Ricardo Rodrigues Gama. Campinas: Russell Editores, 2005, p. 263.

³⁰⁸ HAMILTON, Alexander. O federalista. Alexander Hamilton; John Jay; James Madison, traduzido por Ricardo Rodrigues Gama. Campinas: Russell Editores, 2005, p. 353.

³⁰⁹ HAMILTON, Alexander. O federalista. Alexander Hamilton; John Jay; James Madison, traduzido por Ricardo Rodrigues Gama. Campinas: Russell Editores, 2005, p. 393.

³¹⁰ Madson citado em Maier, p. 21.

6.11 As Constituições Estaduais

Apesar de não haver qualquer menção à felicidade na Constituição norte-americana, os estados-membros passaram a introduzir, em suas constituições, direitos à vida, liberdade e a busca da felicidade. Quase dois terços dos estados norte-americanos (33) têm o direito à busca da felicidade inserido em suas constituições³¹¹. A Constituição de Nova York (1777) cita a Declaração de Independência em seu preâmbulo. Já a de Ohio, logo no seu artigo 1º, diz:

Todos os homens são, por natureza, livres e independentes, e têm certos direitos inalienáveis, entre os quais os de desfrutar e defender a vida e a liberdade, adquirir, possuir, e proteger a propriedade, e buscar obter felicidade e segurança.

Percebe-se a influência que a Declaração de Independência teve sobre todas as constituições estaduais espalhadas pelos entes federados nos Estados Unidos.

6.12 O Legado

Thomas Jefferson deixou um grande legado. Em 1857, Abraham Lincoln disse: “A afirmação de que ‘todos os homens são criados iguais’ não foi de nenhuma utilidade no sentido de levar a cabo nossa separação da Grã-Bretanha; e foi plantada na Declaração não para isso, mas para uso futuro”³¹². Para Lincoln, Jefferson merecia todas as honras, pois mesmo sob pressão concreta de uma luta pela independência nacional por um único povo, “teve a calma, a visão e a capacidade de introduzir, em um documento meramente revolucionário, uma verdade abstrata, aplicável a todos os homens e a todas as épocas”³¹³.

³¹¹ Formulações similares vinculando felicidade, vida, liberdade e propriedade sobreviveram nos textos de numerosas constituições estadunidenses, inclusive da Virgínia (1776), Pensilvânia (1776), Vermont (1777), Massachussets (1780) e New Hampshire (1784). As constituições da Geórgia (1777), Carolina do Norte (1776), Nova Jersey (1776) e Nova York (1777) evocam a felicidade sem qualquer referência à propriedade (18). ARMITAGE, David. Declaração de Independência: uma história global. Tradução Angela Pessoa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 331-332. The Federal and State Constitutions, Colonial Charters and Others Prganic Law of the States, Territories, and Colonies Now or Heretofore Forming the United States of America, Ed. Francis Newton Thorpe, 7 vols. (Washington, 1909), III, p. 1686 (Maryland); v, p. 2789 (Carolina do Norte); v, p. 3081 (Pensilvânia); II, p. 778 (Geórgia); vi, 3248 (Carolina do Sul); v, pp. 2625-8 (Nova York); iii, p. 1889 (Massachussets); vii, p. 3813 (Virgínia); Maier, American Scripture, pp. 165-7.).

³¹² Abraham Lincoln, Speech at Springfield, Illinois (26 de junho de 1857), em The Collected Works of Abraham Lincoln, Ed. Roy P. Basler, 9 vols (New Brunswick, NJ, 1953-1955), II, p. 406. p. 27.

³¹³ Nota 84, Abraham Lincoln, Speech at Springfield, Illinois (26 de junho de 1857), Lincoln a Henry L. Pierce e outros, 6 de abril de 1859, em The Collected Works of Abraham Lincoln, Ed. Roy P. Basler, 9

A impressão que a Declaração de Independência causou a John Adams também foi a melhor possível. Para ele, tratava-se de “ato memorável, por meio do qual [os Estados Unidos] assumiram posição igual entre as nações”³¹⁴.

Em 1787, um crítico da realeza francesa, o abade Genty, registrou: “A independência dos anglo-americanos é o acontecimento mais propício a acelerar a revolução que deve trazer felicidade à terra”. Para ele, “é no seio dessa república nascente que se acham os verdadeiros tesouros que enriquecerão o mundo”³¹⁵.

Na sua última década de vida, Jefferson viu crescer o interesse das pessoas pela Declaração, que passou a ser vista com um exemplo da “boa escrita americana”. Em 4 de julho o país pára para homenagear sua Independência³¹⁶. A Declaração deixou de ser um símbolo e começou a inspirar o mundo, que passou a tê-la como referência quando da elaboração de declarações de independências de outros Estados.

A Declaração de Independência do povo haitiano, de 1º de janeiro de 1804, diz:

(...)

Nativos do Haiti, meu feliz destino me reserva ser um dia a sentinela que deve defender o ídolo ao qual agora fazemos sacrifícios. Envelheci lutando por vocês, por vezes praticamente só; e se tenho sido feliz o bastante para lhes restituir o dever sagrado que me foi confiado, recordem-se que cabe a vocês, no presente, protegê-lo. Ao lutar por sua liberdade, trabalhei por minha própria felicidade: antes que seja consolidada por leis que assegurem as liberdades individuais, seus chefes, que aqui reuni, e eu mesmo devemos-lhes esta última prova de nossa lealdade. (...)

Generais e outros chefes, unam-se a mim pela felicidade de nosso país: é chegado o dia – o dia que perpetuará eternamente nossa glória e independência.

(...)

Se alguma vez se recusarem ou receberem com queixas as leis que o anjo protetor que guarda seus destinos me irá ditar para sua felicidade, vocês merecerão o destino de um povo ingrato³¹⁷.

Por sua vez, a Declaração Venezuelana de Independência, de 5 de julho de 1811: traz os seguintes trechos exortando a felicidade:

(...)

Sempre surdos aos gritos de nossa justiça, os governos da Espanha empenharam-se em desacreditar em nossos reforços, declarando-nos criminosos e selando com a

vols. (New Brunswick, 1953-1955), II, p. 407; III, p. 376; Merrill D. Peterson, ‘This Grand Pertinacity: Abraham Lincoln and the Declaration of Independence (Fort Wayne, 1991); Garry Wills, Lincoln at Gettysburg: The Words That Remade America (Nova York, 1992), pp. 99-132. pp. 84-85.

³¹⁴ Apud, ARMITAGE, David. Declaração de Independência: uma história global. Tradução Angela Pessoa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 59.

³¹⁵ Apud, ARMITAGE, David. Declaração de Independência: uma história global. Tradução Angela Pessoa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.19.

³¹⁶ Pauline Maier, American Scripture: Making The Declaration of Independence (Nova York, 1997), pp. 154-208.

³¹⁷ ARMITAGE, David. Declaração de Independência: uma história global. Tradução Angela Pessoa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 162-163.

infâmia e recompensando com o cadafalso e o confisco todas as tentativas que, em diferentes períodos, alguns americanos fizeram pela felicidade de seu país, como aquela que ultimamente nos ditou a nossa própria segurança, para não nos vermos envolvidos na desordem que pressentíamos e sermos conduzidos à horrorosa sorte que vamos já afastar de nós para sempre.

Mas nós, que nos regozijamos por alicerçar nosso proceder em princípios melhores, e que não desejamos estabelecer nossa felicidade sobre a desgraça de nossos semelhantes, consideramos e declaramos nossos amigos, companheiros em nosso destino e partícipes de nossa felicidade, aqueles que, unidos a nós por laços de sangue, língua e religião, sofreram os mesmos males na ordem anterior, desde que reconheçam nossa independência absoluta, deles e de qualquer outros controle estrangeiro, ajudem-nos a sustentá-la com sua vida, sua fortuna e seus juízos, declarando-nos e reconhecendo-nos (assim a todas as demais nações) como inimigos da guerra, e amigos, irmãos e compatriotas da paz.

(...)

Também estamos cientes de que, uma vez podendo superá-los, a vergonhosa submissão a eles seria mais ignominiosa para nós e mais funesta para nossa posteridade do que nossa longa e dolorosa servidão, e que é nosso indispensável dever favorecer nossa preservação, segurança e felicidade, alternado essencialmente todas as formas de nossa constituição anterior³¹⁸.

Há também a Declaração Unânime de Independência elaborada pelos Delegados do Povo do Texas , em 2 de março de 1836, que fala do direito à busca da felicidade nos exatos termos da Declaração de Independência. Vejamos trechos:

Quando um governo cessou de proteger a vida, a liberdade e a propriedade do povo, do qual derivam seus legítimos poderes, e de promover a felicidade deste povo, motivo pelo qual foi instituído; e longe de ser uma garantia em favor de seus direitos inestimáveis e inalienáveis, torna-se um instrumento nas mãos de governantes perversos para a opressão desse povo.

(...)

Quando em conseqüência de tais atos de malevolência e seqüestro por parte do governo, a anarquia prevalece, e a sociedade civil desmembra-se em seus elementos originais, em tal crise, a primeira lei da natureza, o direito de autopreservação, o direito inerente e inalienável do povo de apegar-se aos primeiros princípios e tomar suas questões políticas nas próprias mãos em casos extremos, impõe-se como um direito voltado para si mesmo e um dever sagrado para com a posteridade, de abolir tal governo, e criar outro em seu lugar, planejado para salva-lo de perigos iminentes, e assegurar seu bem-estar e felicidade³¹⁹.

A Declaração de Independência dos Representantes do Povo da Nação Liberiana, de 16 de julho de 1847, diz que

Todo povo tem o direito de instituir um governo, e de escolher e adotar o sistema ou forma de governo que, em sua opinião, cumprirá mais efetivamente tais objetivos e assegurar a sua felicidade, que não interfere com o justo direito de outros³²⁰.

³¹⁸ ARMITAGE, David. Declaração de Independência: uma história global. Tradução Angela Pessoa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 167-169.

³¹⁹ ARMITAGE, David. Declaração de Independência: uma história global. Tradução Angela Pessoa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 173-174.

³²⁰ ARMITAGE, David. Declaração de Independência: uma história global. Tradução Angela Pessoa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 179.

A Declaração, noutro ponto do seu texto, dispõe que a “Libéria é o lar feliz de milhares – e de milhares que antes eram vítimas amaldiçoadas da opressão”.

Por fim, temos a Declaração de Independência da República Democrática do Vietnã, de 2 de setembro de 1945, segundo a qual todos os homens são criados iguais e são dotados “pelo Criador de certos direitos inalienáveis, entre os quais estão a vida, a liberdade e a busca da felicidade”. A Declaração traz em seu texto que essa afirmação imortal “foi feita na Declaração de Independência dos Estados Unidos da América em 1776”. Em sentido mais amplo, significa: “todos os povos na Terra são iguais desde o nascimento; todos os povos têm direito de viver, de ser felizes e livres”³²¹.

Como se percebe, a felicidade consta da temática constitucional desde a Declaração de Independência dos Estados Unidos (1776), passando pelas Constituições do Japão (1947), Coreia (1948), da República Francesa de 1958 e Butão (2008) até chegar à Organização das Nações Unidas (2011) que aprovou uma resolução indicando que os governos devem elaborar suas políticas visando a felicidade. Daí o filósofo André Comte-Sponville afirmar que “nos dias atuais, a felicidade não é mais uma promessa nem uma ideia política. Tornou-se um direito e, até mesmo, um dever”³²².

Essa foi a trajetória experimentada nos Estados Unidos na construção da expressão direito à busca da felicidade. Como se viu, uma sucessão de episódios de naturezas variadas que se desenvolveu ao longo da luta norte-americana pela emancipação quanto à Grã-Bretanha. Fica clara toda a soberba de Jeremy Bentham na sua manifestação a respeito da Declaração: “Como essa declaração pode impactar outros, é farto que desconheço”³²³. Ledo engano.

³²¹ ARMITAGE, David. Declaração de Independência: uma história global. Tradução Angela Pessoa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 189.

³²² COMTE-Sponville, André. (La plus belle histoire du bonheur). A mais bela história da felicidade: a recuperação da existência humana diante da desordem do mundo. André Comte-Sponville, Jean Delumeau, Arlette Farge. Tradução de Edgard de Assis Carvalho, Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Difel, 2010, p. 14.

³²³ ARMITAGE, David. Declaração de Independência: uma história global. Tradução Angela Pessoa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 154.

7. A REVOLUÇÃO FRANCESA E A FELICIDADE

7.1 O Ambiente

A Revolução Francesa, assim como a Independência dos Estados Unidos e, como veremos à frente, a Independência do Brasil carregou como bandeira um compromisso com a felicidade das pessoas, fazendo com que esse ideal se espalhasse por vários países do mundo. É importante conhecer como se deu esse movimento e as razões pelas quais se creditou à felicidade tanto relevo. Assim, poderemos compreender melhor o fenômeno da teoria da felicidade chegando ao Brasil e, conseqüentemente, as razões pelas quais hoje se debate, mais uma vez, esse assunto.

Segundo Marcelo Figueiredo, a Declaração de Virgínia de 1776 e a francesa de 1789 “são marcos importantes que serviram como propulsores da disseminação e incorporação, nas Constituições da Europa e da América, dos direitos individuais e de suas garantias”. Ele afirma que “todo o momento revolucionário, carregado de emoções e ideais, tem características próprias”. Para Marcelo, “com idas e vindas, correntes por todos nós conhecidas, a Revolução Francesa se apresentou com um mosaico de grupos, idéias e tendências sobre o exercício do poder”³²⁴.

Em 1763, o abade de Mably, historiador, jurista e pensador francês, disse haver “um desejo insaciável de felicidade”, de forma que a única “boa política” para os homens “é a arte de fazê-los felizes”. Na França, o século das luzes foi o século dos prazeres. Antes que os jacobinos e girondinos, de 1789, proclamassem o ano I da felicidade política, as pessoas tentaram desfrutar da felicidade misturando “algumas alegrias carnais à efervescente curiosidade intelectual”. A felicidade foi, no decorrer dos tempos, representada por várias formas. Além do período helenístico, a França do século XVIII conseguiu reunir elementos uniformes quanto à felicidade. Nesse período, predominou o hedonismo entre algumas classes sociais, voltando-se para qual “tipo de prazer poderia ser mantido mais estavelmente”³²⁵.

Para Eric Hobsbawn, “se a economia do mundo do século XIX foi formada principalmente sob a influência da revolução industrial britânica, sua política e

³²⁴ FIGUEIREDO, Marcelo. Teoria Geral do Estado. São Paulo: Atlas, 2009, p. 15.

³²⁵ COMTE-Sponville, André. A mais bela história da felicidade: a recuperação da existência humana diante da desordem do mundo. André Comte-Sponville, Jean Delumeau, Arlette Farge. Tradução de Edgard de Assis Carvalho, Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Difel, 2010. Tradução de: La plus belle histoire du bonheur, p.13.

ideologia foram formadas fundamentalmente pela Revolução Francesa³²⁶. Difícil enxergamos outro movimento tão influente na bases do constitucionalismo contemporâneo. As mentes da época ofertaram um recado difícil de esquecer: o mundo da justiça é o mundo constitucional e sua finalidade é a felicidade coletiva.

7.2 A Aproximação com a Revolução Norte-Americana

Nada obstante tenhamos diferenças entre a revolução norte-americana e a francesa, há muitos pontos em comum. Foi em decorrência do apoio que a França deu aos Estados Unidos para a sua independência da Grã-Bretanha que tivemos a bancarrota dos cofres franceses. A estrutura fiscal e administrativa da monarquia francesa estava combalida. As reformas de 1774-1776 fracassaram em grande parte pela oposição dos *parlements*. Por esta razão se diz que a Revolução Americana foi a causa direta da Revolução Francesa³²⁷.

Georges Lefebvre admite que os Constituintes conheciam a Constituição norte-americana, particularmente a proclamada pela Virginia, em 10 de maio de 1776. Entre elas e a Declaração de 1789, há identidade de inspiração e conteúdo. Ele recorda que, “desde janeiro de 1789, La Fayette dedicava-se ao seu projeto juntamente de Jefferson; o texto por ele apresentado em 11 de julho à Assembleia Nacional bem como a carta a ela dirigida foram encontrados entre os documentos do embaixador dos Estados Unidos, que os anotou de próprio punho³²⁸”.

Jeremy Bentham, pai da doutrina utilitarista, também via ligação entre as revoluções³²⁹. Contudo, recusava os direitos naturais como bens protegidos juridicamente. Referindo-se à Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, dizia que atribuir às leis à natureza e extrair direitos naturais de tais leis era um “disparate

³²⁶ HOBBSAWN, Eric J. Tradução de Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. A era das revoluções, 1789-1848. São Paulo: Paz e Terra, p. 97.

³²⁷ HOBBSAWN, Eric J. Tradução de Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. A era das revoluções, 1789-1848. São Paulo: Paz e Terra, p. 104.

³²⁸ LEFEBVRE, Georges. 1789. O surgimento da Revolução Francesa. Tradução de Cláudia Schiling. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, pp. 260-261.

³²⁹ Jeremy Bentham a John Lind, setembro de 1776, American Declaration Hints B., BL ADD. MS 33551, fols. 359-r-60v, publicado em The Correspondence of Jeremy Bentham, Ed. Ger. Tomothy L. S. Sprigge, 12 vols até o presente (Londres e Oxford, 1968-), vol I, pp. 341-4; Douglas J. Long, Bentham on Liberty: Jeremy Bentham's Idea of Liberty in Relation to his Utilitarianism (Toronto, 1977), pp. 51-4; H. L. A. Hart, The United States of America, em Hart, Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Theory (Oxford, 1982), pp. 63-65.

retórico, um disparate sobre pernas de pau”³³⁰. É importante deixar claro que o fato de Bentham ser um positivista, não quer dizer que ele desconsiderava os direitos fundamentais constitucionalmente protegidos. O que ele negava é que a natureza era fundamento de validade das leis, todavia, não ignorava que, uma vez a constituição contemplando direitos, eles precisam ser concretizados. Quando abordamos a questão da jurisdição constitucional trataremos de Hans Kelsen e veremos que ele, positivista, foi um defensor dos direitos fundamentais, principalmente das minorias. Não há qualquer conexão entre o afastamento de Bentham quanto ao reconhecimento dos direitos naturais e uma possível negativa de proteção judicial aos direitos fundamentais.

A Revolução Francesa, apesar de contar com elementos distintos da norte-americana, encontrou, nela, uma inspiração. Se revolucionários franceses comentassem que estavam analisando documentos divulgados pelos americanos, a exemplo da Declaração de Independência, pairaria sobre eles suspeitas de insurreição. Temia-se “a destruição da ordem política e diplomática do mundo atlântico”³³¹.

7.3 A Teologia do Direito Constitucional

A Revolução na França tinha alma constitucionalista: crença no Estado Constitucional e compromisso com a felicidade. O burguês de 1789 não era um democrata, mas um devoto do constitucionalismo, que correspondia a “um Estado secular com liberdades civis e garantias para a empresa privada e um governo de contribuintes e proprietários”. Hobsbawm lembra que “o Rei não era mais ‘Luís, pela Graça de Deus, Rei da França e Navarra’, mas ‘Luís, pela Graça de Deus e do *Direito Constitucional* do Estado, Rei dos franceses”³³². A Graça concedida a Luís que o fez ser Rei dos franceses não era devida só a Deus, ela também era oriunda do “glorioso” Direito Constitucional. Sai a monarquia teocrática, entra a monarquia constitucional.

É certa a consideração de Hobsbawm ao tocar no ponto da associação entre Deus e o Direito Constitucional. A socióloga alemã Ingeborg Maus afirma que a

³³⁰ Jeremy Bentham, *Nonsense upon Stilts* (1792), em Bentham, *Rights, Representation, and Reform: Nonsense upon Stilts and Other Writings on the French Revolution*, Ed. Philip Schofield, Catherine Pease-Watkin, and Cyprian Blamires (Oxford, 2002), p. 330.).

³³¹ R. R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution*, 2 vols. (Princeton, 1959-1964); David Armstrong, *Revolution and World Order: The Revolutionary State in International Society* (Oxford, 1993), caps 2 e 3; Mlada Bukovansky, *Legitimacy and Power Politics: The American and French Revolution in International Political Culture* (Princeton, 2002), p. 60.

³³² HOBBSAWN, Eric J. Tradução de Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. *A era das revoluções, 1789-1848*. São Paulo: Paz e Terra, p. 107.

ascensão da jurisdição constitucional confere uma compreensão, por parte da população, com traços de veneração religiosa. Seria a “Teologia da Constituição” ou a “Teologia da Lei Fundamental”. Erich Kaufmann, sobre a realidade alemã, afirmou: “com a supressão da monarquia, perdeu-se um símbolo de unidade importante para o povo alemão e, como substitutivo, oferecem-se os direitos fundamentais da nova Constituição – e seus intérpretes, os juízes”³³³.

7.4 O Projeto Constitucional de Felicidade

A França vivenciou, como nenhum outro país, uma efervescência intelectual absolutamente voltada para a felicidade. Consta no preâmbulo da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão: “A ignorância, o esquecimento ou o desprezo pelos direitos do homem são as únicas causas da infelicidade e da corrupção dos governos”.

Georges Lefebvre recorda que, na terça-feira, 4 de agosto, a Assembleia reuniu-se às oito horas. O Visconde de Noailles, cunhado de La Fayette, subiu à tribuna: “Com todas as diferenças que existiram entre os representantes da nação, os habitantes do campo puderam conhecer pessoas, autorizadas por eles, que tinham em mente sua felicidade, e pessoas poderosas que se opunham a ela”³³⁴ - registrou.

Marat, no nº 7 de *L’Ami Du peuple*, advertiu: “O pobre povo não morrerá mais de fome [...] Mas essa felicidade se desvanecerá logo como um sonho se não fixarmos em nosso meio a residência da família real até que a Constituição esteja completamente consagrada”³³⁵.

A nova Constituição francesa dava ao povo o sufrágio universal, o direito de insurreição, trabalho ou subsistência, e a declaração oficial de que a felicidade de todos era o objetivo do governo. “Foi a primeira Constituição genuinamente democrática proclamada por um Estado moderno” – afirma Hobsbawn³³⁶. Segundo o Historiador, cada pessoa procurava aumentar ao máximo suas satisfações e “diminuir seus desprazeres, nisto igual a todos os outros, não reconhecendo limites ou direitos de

³³³ MAUS, Ingeborg. O Judiciário como Superego da Sociedade. Tradução Geraldo de Carvalho e Gercélia Batista de Oliveira Mendes. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2010.

³³⁴ LEFEBVRE, Georges. 1789. O surgimento da Revolução Francesa. Tradução de Cláudia Schiling. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, pp. 204-205.

³³⁵ MOTA, Carlos Guilherme. 1789-1799: a Revolução Francesa. São Paulo: Perspectiva, 2007. *L’Ami Du peuple* participa da alegria de seus caros concidadãos, mas não se entregará ao sono [...]. [em História da Revolução Francesa, de Albert Soboul, p. 135.

³³⁶ HOBBSAWN, Eric J. Tradução de Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. A era das revoluções, 1789-1848. São Paulo: Paz e Terra, p. 121.

interferência em suas pretensões”. Cada homem era naturalmente possuído de “vida, liberdade e busca da felicidade, como dizia a Declaração de Independência dos Estados Unidos”, nada obstante “pensadores liberais mais lógicos preferissem não colocar isso na linguagem dos ‘direitos naturais’”³³⁷.

Como dito no parágrafo acima, a Constituição de 1791, ao tratar do sufrágio, usou a expressão “todos os cidadãos” (art. 6º), contudo, a Assembléia recusara o direito de voto aos cidadãos passivos, isto é, aqueles que não pagavam tributo público de pelo menos o valor de três jornadas de trabalho. Também os norte-americanos ainda não tinham instituído o sufrágio universal. Paulo Bonavides esclarece que as restrições ao sufrágio, antes que a democracia abrangesse todas as classes, mostra que “a Revolução Francesa não derogava a totalidade dos privilégios que obstruíam a participação ativa do povo na escolha de seus governantes”. Para ele, “as idéias imediatamente vitoriosas, semeadas naquele catecismo político, foram, sobretudo, as de liberdade, e não as de democracia, a menos que se entenda esta num sentido de aplicação restrita”³³⁸.

Robert Mauzi realizou estudos sobre a felicidade no século XVIII. Ele sugere que a definição mais geral de felicidade, que comunicaria *L'esprit Du siècle*, seria: “A felicidade é o estado de uma alma que resolveu o antagonismo fundamental entre a tentação da vertigem e o sonho do repouso, entre o movimento e a imobilidade”³³⁹.

Helvétius descreveu os seres humanos como calculadoras de prazer e dor, felicidade e infelicidade. Já o marquês de Chastellux propôs uma ciência da felicidade mensurável, oferecendo “índices de felicidade” para explicar o destino das sociedades. O bispo de Pouilli chegou a falar em um termômetro do espírito. Para o marquês d’Argens, a felicidade verdadeira exige três coisas: “Não ter qualquer acusação criminal contra si; saber como se fazer feliz no estado onde o céu nos colocou e onde somos obrigados a permanecer, e gozar de perfeita saúde”³⁴⁰.

O pensamento voltado para a felicidade não pára. O teólogo abade Pluquet, em 1767, à frente da cadeira de filosofia moral no *Collège de France*, publicou livro saudando a “revolução do espírito humano” possível graças à união entre a filosofia, a literatura e os métodos das ciências exatas. Juntos, escreveu ele, os que trabalhavam

³³⁷ HOBBSAWN, Eric J. Tradução de Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. A era das revoluções, 1789-1848. São Paulo: Paz e Terra, pp. 371-372.

³³⁸ BONAVIDES, Paulo. Do Estado Liberal ao Estado Social. São Paulo: Malheiros Editores, 2009, p. 68.

³³⁹ Robert Mauzi, *Maintenant sur ma route...* (Paradigme, 1994), 19. Ver também Robert Mauzi, *L’Idée Du bonheur au XVIII siècle* (Librairie Armand Colin, 254-255), p. 206.

³⁴⁰ Jean-Baptiste Boyer, Marquis d’Argens, “Sur La Vie hereuse” (On the Happy Life), citado em Robert Mauzi, *L’Idée Du bonheur au XVIII siècle* (Genève, Slatkine Reprints, 1979), 110, p. 169.

nestas disciplinas estavam produzindo uma nova ética, que une “o espírito científico e o amor pela beleza e permite que uma verdadeira ciência da felicidade seja acessível a toda a humanidade”³⁴¹.

O padre jesuíta e cientista, Pierre Teilhard de Chardin, viajou o mundo participando de escavações paleontológicas, deu palestras e escreveu sobre a ciência, sobre a evolução dos seres humanos e sobre o cosmos. Ele refletiu sobre a natureza da felicidade e também sobre a forma pela qual o temperamento e a experiência influenciaram sua percepção. A Igreja proibiu-o de publicar seus escritos. Numa palestra, em 1943, *Sobre a felicidade*, Teilhard citou a frase “*De vita beata*” (Sobre a vida feliz), perguntando o que de fato seria tal vida. Ele apontou três atitudes: a visão cansada e limitada, tal qual o pessimismo de Schopenhauer, mas geralmente apenas busca a tranqüilidade que vem ao diminuir as necessidades, sentimentos e desejos; a abordagem do hedonista, ou de quem busca o prazer, apreciando cada momento e cada coisa por si mesmos; e a concepção do entusiasta de viver como uma ascensão e descoberta, para quem “o homem feliz é quem, sem qualquer busca direta pela felicidade, inevitavelmente encontra a alegria como uma bonificação extra enquanto se avança rapidamente para obter a completude e finalidade de seu próprio eu”³⁴².

Jean Jacques Rousseau, por sua vez, registrou:

Como dizer o que não foi dito, feito ou mesmo pensado, mas apenas experimentado, apenas sentido, sem qualquer outro objeto de minha felicidade além desta emoção em si? Eu nasci com o sol e estava feliz; fui caminhar e estava feliz; vi mamãe e estava feliz; eu a deixei e estava feliz; saí pela floresta e pelas colinas; perambulei pelos vales, li e vadiiei; trabalhei no jardim, colhi frutas, ajudei nos trabalhos domésticos, e a felicidade me seguiu em todos os lugares³⁴³.

Mesmo com a chegada do século XIX, a teoria da felicidade persistia. Charles Fourier disse que “felicidade consiste em ter muitas paixões e muitos meios de satisfazê-las”. Ele afirma ainda: “nós temos poucas paixões e mal temos os meios suficientes para satisfazer um quarto delas. É por isso que nosso mundo é no momento um dos mais miseráveis do universo”³⁴⁴.

A busca francesa por liberdade pressupunha a maximização da felicidade para o maior número de pessoas possível, bem como a diminuição das dores. O que se tem

³⁴¹ Abbé Pluquet, *De La Sociabilité* (Chez Barrois, 1767).

³⁴² Pierre Teilhard de Chardin, *Sur Le bonheur, On Happiness* (Harper & Row, 1973), 10.

³⁴³ Jean Jacques Rousseau, *Confissões*, 1782. *Les Confessions* (Paris: Editions Garnier Frères, 1964), 259.

³⁴⁴ Charles Fourier, *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales; Theory of the Four Movements*, Gareth Steadman Jones e Ian Patterson (orgs.) (Cambridge University Press, 1996), 95.

aqui é exatamente a proposta de Jeremy Bentham. No liberalismo clássico, os objetivos sociais correspondiam à soma aritmética dos objetivos individuais. A felicidade “era o suprimento objetivo de cada indivíduo; a maior felicidade do maior número de pessoas era claramente o objetivo da sociedade”³⁴⁵ – diz Hobsbawn. Nesse sentido, Emmanuelle Jouannet afirma que o princípio da utilidade “é bem acolhido na Europa continental do século das Luzes porque ele corresponde perfeitamente à evolução dos costumes da época, dos ideais eudemonistas e das atividades mercantis e econômicas da época”³⁴⁶.

A partir dessa maturação ideológica, a França passou a divulgar inúmeros documentos alçando a felicidade como objetivo geral do Estado e da Constituição. Em várias temáticas a felicidade apareceu amparada pelo desejo do constitucionalismo.

A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 26 de agosto de 1789, dispunha que as reivindicações dos cidadãos deveriam se prestar a conservar a Constituição e a felicidade. Robert Owen, diz se tratar de uma exortação ao projeto constitucional de felicidade coletiva como compromisso maior do constitucionalismo. Ele afirma que, pela Declaração, “o objetivo primordial e necessário de toda a existência deve ser a felicidade”, todavia, “é inútil esperar-se pela felicidade isolada; todos devem compartilhar dela ou então a minoria nunca será capaz de gozá-la”³⁴⁷.

Menos de dois anos depois, a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, de Olympe de Gouges, em setembro de 1791, trouxe, em seu preâmbulo, a determinação de que todas as reclamações das cidadãs deveriam servir para a manutenção “da Constituição, dos bons costumes, e para a felicidade de todos”. Ao assegurar os direitos das mulheres, entrelaça Constituição, bons costumes e a felicidade. Para não gerar qualquer dúvida, fala em “felicidade de todos”. A felicidade coletiva era o grande projeto constitucional daquela nação e se revestia de matizes universais.

Em 24 de julho de 1793, a Convenção Nacional aprovou a Constituição francesa, tendo como preâmbulo a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. O preâmbulo é contundente: “Para que o povo tenha sempre diante dos olhos as bases de sua liberdade e de sua felicidade”. O artigo 1º é ainda mais direto: “O objetivo da

³⁴⁵ HOBBSAWN, Eric J. Tradução de Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. A era das revoluções, 1789-1848. São Paulo: Paz e Terra, p. 372.

³⁴⁶ Emmanuelle Jouannet é professora da Université Paris I (École de droit de la Sorbonne). Sua área de concentração é o direito internacional. Cf. JOUANNET, Emmanuelle. Le droit international libéral-providence: Une histoire du droit international, Bruylant, 2011, (Collection de droit international, n°69). O trecho transcrito consta no capítulo V, intitulado “La finalité providentialiste du droit des gens moderne: Bonheur des peuples et perfectionnement des États”.

³⁴⁷ OWEN, Robert. The Book of The New Moral World, parte IV, p. 54.

sociedade é a felicidade comum”. A felicidade era a razão de ser daquele movimento constitucional. Para Michel Volelle, “a nova declaração é revolucionária pela atenção que dá àquilo que chamaríamos hoje de direitos sociais no campo material e espiritual: o direito à felicidade comum”³⁴⁸.

A marcha francesa rumo à felicidade atrelada ao constitucionalismo prosseguiu. Trechos dos relatórios do pensador Saint-Just – para quem a felicidade era uma ideia nova na Europa³⁴⁹ –, sobre os decretos de 8 e 23 de ventoso do ano II, de 26 de fevereiro e 3 de março de 1794, proclamava que “os infelizes são as forças da terra; eles têm o direito de falar como donos aos governos que os negligenciam”. Segundo Volelle, o trecho visava beneficiar os indigentes com o sequestro dos bens dos suspeitos. Ele contextualiza a situação afirmando que tabelas com o recenseamento dos indigentes foram pedidas às comunas, “mas a incerteza da formulação dos termos pelos quais eles seriam ‘indenizados’, ou a má vontade das autoridades tornaram a medida inaplicável”. Volelle diz que as intenções políticas dos decretos eram “o apogeu de um sonho de política social avançada”. Veremos que o sonho dessa política social avançada retornou no século XXI, por meio do então Presidente Nicolas Sarkozy, que criou uma comissão visando resgatar os ideais de felicidade coletiva e tê-los como elementos norteadores de políticas públicas a serem implementadas pelo Governo. O que se percebe é o retorno dos ideais mais nobres do constitucionalismo francês.

Quando se aboliu a escravidão, na Convenção Nacional, em 4 de fevereiro de 1794, *Lacroix (d’Eure-et Loir)* registrou: “Trabalhando na Constituição do povo francês, nós não dirigimos nosso olhar para os infelizes homens de cor”³⁵⁰. A invocação à felicidade nas discussões sobre a abolição da escravidão também encontrou eco no Brasil, por meio dos escritos de José Bonifácio Andrada, que havia morado em Paris à época da Revolução. Ele, um abolicionista intransigente, cuidando da realidade brasileira, disse ser tempo “de acabarmos gradualmente até com os últimos vestígios da escravidão, para que venhamos a formar em poucas gerações uma nação homogênea, sem o que nunca seremos verdadeiramente livres, responsáveis e felizes”³⁵¹.

³⁴⁸ VOLELLE, Michel. *A Revolução Francesa: 1789-1799*. Tradução Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. 74.

³⁴⁹ VOLELLE, Michel. *A Revolução Francesa: 1789-1799*. Tradução Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. 113.

³⁵⁰ VOLELLE, Michel. *A Revolução Francesa: 1789-1799*. Tradução Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. 160.

³⁵¹ Jorge Caldeira, José Bonifácio de Andrada e Silva, p. 33-35. Carlos Guilherme Mota, José Bonifácio – patriarca da Independência, p. 48. Também em GOMES, Laurentino. 1822: Como um homem sábio, uma

O ano de 1796 na França deu espaço para a divulgação do *Manifesto dos Iguais*, escrito por Sylvain Maréchal, que dizia: “Durante quinze séculos viveste escravo e, por isso, infeliz. Há seis anos começaste a respirar à espera da independência, da felicidade e da igualdade”. A proposta envolve a independência e a igualdade. Mantém a felicidade no centro das aspirações nacionais. O Manifesto registrava ainda: “teremos essa igualdade real a qualquer preço. Infelizes daqueles que encontrarmos entre elas e nós! Infelizes daquele que opuser resistência a um voto tão pronunciado!”³⁵².

Fica claro como o constitucionalismo francês se guiou firmemente impregnado pelas mais ousadas aspirações de felicidade.

7.5 O Constitucionalismo da Felicidade Acabou?

Há, como se viu, um legado do movimento constitucionalista cujas raízes vem da Revolução Francesa. Do início ao fim do movimento a preocupação com a felicidade foi sentida em todos os documentos mais importantes ao longo da trajetória forjada sob as ideias iluministas. O projeto constitucional tinha um fim específico e esse fim era a felicidade. Não fazia sentido pensar no projeto constitucional afastado dessa bandeira. Esse é o berço do constitucionalismo moderno. A indagação que fica, é: O que houve? Por quê nos perdemos no meio do caminho? Encontramos a resposta em Emmanuelle Jouannet, para quem “a utilidade só começará à ser realmente desprezada na Europa continental a partir do século XIX, particularmente na França, sob a influência de várias ideias, que vão do romantismo às doutrinas sociais”. Ela reconhece que, somente no começo do século XX, “florescerão teorias utilitaristas anglo-saxônicas nas quais a utilidade tomará um sentido distanciado de seu sentido original ético de felicidade para identificar-se com as preferências expressadas pelos agentes consumidores”³⁵³.

O século XXI tem início com uma tentativa de resgatar o ideal da felicidade coletiva como propósito primeiro do constitucionalismo contemporâneo na França. Essa iniciativa se deu por duas frentes: Executivo e Judiciário. À medida que o Poder

princesa triste e um escocês louco por dinheiro ajudaram D. Pedro a criar o Brasil, um país que tinha tudo para dar errado. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010, pp. 150-151.

³⁵² VOLELLE, Michel. A Revolução Francesa: 1789-1799. Tradução Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

³⁵³ JOUANNET, Emmanuelle. Le droit international libéral-providence: Une histoire du droit international, Bruylant, 2011, (Collection de droit international, n°69). O trecho transcrito consta no capítulo V, intitulado “La finalité providentialiste du droit des gens moderne: Bonheur des peuples et perfectionnement des États”.

Executivo se debruçava na compreensão dos indicadores refinados sobre a felicidade coletiva, a jurisdição constitucional francesa se abria para o novo horizonte desbravado por todo o mundo e ainda desconhecido para ela. De uma forma sofisticada, por meio de comissões de notáveis munidos dos mais consistentes estudos acerca da felicidade coletiva como elemento norteador das políticas públicas, a França decidiu se levantar no que diz respeito ao reencontro dela com a bandeira maior do constitucionalismo. Essa aliança entre a teoria da felicidade e a jurisdição constitucional é evidente.

Desde de 1667, na França, era proibido aos juízes interpretar normas sobre cujo entendimento tivessem dúvidas, devendo, em tal caso, dirigir-se ao monarca, o qual, como autor da lei, era seu guardião e único interprete. A ideia do monarca ser o guardião da constituição tinha pressuposto teórico na obra de Benjamin Constant, que desenvolveu a ideia do *pouvoir neutre, intermédiaire e régulateur* na luta da burguesia francesa por uma Constituição liberal³⁵⁴. Essa ideia foi usada no Brasil pela Constituição do Império, de 25 de março de 1824, que introduziu a figura do poder moderador. O mesmo se deu com a Constituição portuguesa, de 29 de abril de 1826 (art. 71). Essa limitação, contudo, não existe mais na França. Um amplo espaço foi aberto para o reencontro entre o constitucionalismo francês e a felicidade.

A jurisdição constitucional experimenta sabores jamais sentidos na França. A Lei de Reforma Constitucional nº 724, de 23 de julho de 2008, que teve por escopo a modernização das instituições da V República, fez a França passar a contar com um sistema repressivo de controle de constitucionalidade. Ao lado do art. 61 da Constituição francesa de 1958, foi adicionado o art. 61-1, que autoriza o Conselho Constitucional, em face de uma disposição de lei que atente contra os direitos e liberdades que a Constituição garante, e quando provocado pelo Conselho de Estado ou pela Corte de Cassação, a declarar a inconstitucionalidade da norma.

O Conselho Constitucional Francês é composto por 9 integrantes. O Presidente da República indica três membros; o Presidente da Assembléia Nacional indica outros três; e o Presidente do Senado indica os três restantes. Os ex presidentes da República francesa têm assento na Corte, na condição de “membros natos”. O Presidente é apontado pelo Presidente da República. Não há limite de idade para integrar a Corte e o mandato é, para aqueles que não são membros natos, de 9 anos, sendo vedada a renovação. Não se exige nenhuma qualidade universitária ou profissional para ingresso

³⁵⁴ VOLELLE, Michel. A Revolução Francesa: 1789-1799. Tradução Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. 194.

na Corte. Veda-se o exercício de atividade de Ministro de Estado, parlamentar, membro do conselho econômico e social ou dirigente de partido político.

No mesmo ano em que a jurisdição constitucional francesa se moderniza rompendo com o dogma da soberania do parlamento, o Poder Executivo inicia uma marcha em busca do resgate do ideal da felicidade coletiva como elemento norteador das políticas públicas, mas o faz se valendo de sofisticados mecanismos de pesquisas de amostragem e com a consistente ajuda de estudiosos premiados internacionalmente.

Em fevereiro de 2008, o então Presidente, Nicolas Sarkozy, anunciou uma iniciativa para medir o bem-estar em todo o país, como resultado de provas de que os franceses estão experimentando dificuldade crescente em suas vidas diárias. A comissão foi presidida por dois Prêmio Nobel, Joseph Stiglitz (Universidade de Columbia e ex-diretor do Banco Mundial) e Amartya Sen (Universidade Harvard). Também a compôs Jean-Paul Fitoussi, diretor de pesquisa do OFCE e professor emérito do IEP, em Paris. Eles apresentaram um relatório de 291 páginas divididos em três capítulos: (i) Questões clássicas do PIB; (ii) Qualidade de Vida; e (iii) Sustentabilidade do Bem-estar. Segundo Stiglitz, “na história, haverá um antes e um depois deste relatório”³⁵⁵.

Sarkozy tinha três objetivos: (i) mostrar que as estatísticas atuais refletem mal a realidade da vida cotidiana dos cidadãos; (ii) procurar novas saídas para enfrentar problemas ambientais; e (iii) criar instrumentos de medida mais eficientes para uso do poder público. A ideia da comissão é: integrar indicadores sociais como bem-estar e a qualidade de vida no cálculo da riqueza das nações.

Portanto, após a trajetória do constitucionalismo aparentemente ter esquecido de sua bandeira primeira, o que se presencia na França atualmente é um gradual resgate desse ideal, por meio da manutenção do constitucionalismo, mas fiado na crença de que a jurisdição constitucional deve contar com amplo espaço para o seu desenvolvimento. Aliada a isso, temos a postura do Poder Executivo, de se valer de pesquisas para aferir quais políticas públicas causam felicidade ou infelicidade às pessoas, com a intenção de consagrar o bem-estar de todos, postulado clássico que também consta inúmeras vezes na Constituição brasileira de 1988.

³⁵⁵ Em http://www.stiglitz-sen-fitoussi.fr/documents/rapport_anglais.pdf. Acesso mar/2013.

8. A INDEPENDÊNCIA DO BRASIL E A FELICIDADE

8.1 O Ambiente: A Influência das Revoluções Norte-Americana e Francesa

A felicidade foi uma aspiração relevante no início da trajetória brasileira formada após a sua independência e, em seguida, da sua própria jornada constitucional. Presente nas mais relevantes manifestações da época, simbolizava um bem a ser protegido, tanto quanto o foi na Independência norte-americana e na Revolução Francesa. Temos marcos comuns nos processos políticos voltados para a exortação da felicidade como digna de amparo político e jurídico.

A Independência do Brasil se deu num contexto no qual os governos absolutistas atravessavam crises. Bandeiras burguesas começaram a ser defendidas, tais como: crítica às instituições políticas e religiosas; crença na existência de direitos naturais; defesa das formas representativas de governo; enaltecimento da soberania nacional; afirmação da supremacia das leis; e defesa dos princípios da liberdade e da igualdade.

Os principais protagonistas dos movimentos revolucionários brasileiros do período foram influenciados pelas revoluções Francesa e Americana. Emília Viotti ilustra esse raciocínio ao afirmar que “o novo instrumental crítico elaborado na Europa na fase que culminou com a Revolução Francesa iria fornecer os argumentos teóricos de que necessitavam as populações coloniais para justificar sua rebeldia”. Mesmo censurados, os livros de Rousseau, Montesquieu, Raynal e Mably serviam de base teórica para as discussões dos colonos instruídos. Em Minas Gerais, os autos dos processos de Devassa mostram que as ideias revolucionárias eram definidas como “os abomináveis princípios franceses”³⁵⁶. Tiradentes foi acusado de ter tentado traduzir uma edição francesa da coleção das *Leis Constitutivas dos Estados Americanos*. Para a Coroa, o Alferes era a vítima ideal, por ser “alguém com todos os ressentimentos de um típico ‘revolucionário Francês’”³⁵⁷. Os inconfidentes também foram acusados de se referirem ao exemplo das colônias americanas que tinham conquistado a liberdade. Constava nos autos que muitos queriam seguir o partido francês. Em 1798, um dos envolvidos na conjura baiana foi acusado de ter concitado a que “todos se fizessem franceses” para viverem em “igualdade e abundância”. Chegaram a desejar que os

³⁵⁶ COSTA, Emília Viotti da. *Da Monarquia à República: momentos decisivos* – 9ª Ed – São Paulo: Editora UNESP, 2010, p. 28.

³⁵⁷ VILLA, Marco Antônio. *A história das Constituições brasileiras*. São Paulo: Leya, 2011, p. 140.

franceses conquistassem a cidade do Rio de Janeiro³⁵⁸. Insurgentes inspirados pelas constituições francesas de 1791, 1793 e 1795 promoveram, em 1817, uma insurreição em Pernambuco. Cruz Cabugá, um dos líderes, havia pendurado nas paredes de sua casa retratos dos principais líderes da Revolução Francesa e da Independência Americana.

A Independência do Brasil teve outro importante componente: o contato com as nações independentes por parte dos estudantes brasileiros que iam fazer cursos no exterior e retornavam dispostos a empunhar os ideais revolucionários. Com a efervescência do comércio de ouro, uma elite local se consolidou: “herdeiros de mineradores foram enviados para a Universidade de Coimbra, em Portugal. Vários deles tomaram contato com ideias liberais e republicanas, acompanhando o furor provocado pela revolução francesa e pela independência dos EUA”.

Entre 1772 e 1785, trezentos brasileiros tinham-se matriculado na Universidade de Coimbra. Outros estavam em escolas francesas ou na faculdade de medicina de *Montpellier*. José Bonifácio de Andrada e Silva era um deles. José Álvares Maciel, de 27 anos, filho de abastado fazendeiro e comerciante, capitão-mor de Vila Rica, depois de estudar na Universidade de Coimbra, viajou à Inglaterra, passando um ano e meio pesquisando técnicas manufatureiras. Ele tinha acesso a relatos da revolução americana e chegou a discutir a possibilidade da independência do Brasil com negociantes ingleses³⁵⁹. Fora-lhe dito que o fato da América portuguesa deixar de seguir o exemplo dos norte-americanos era visto com surpresa e que qualquer iniciativa contra o domínio português teria o apoio dos empresários britânicos³⁶⁰.

Emília Viotti afirma ainda que “a abertura dos portos, em 1808, e a entrada de estrangeiros em número crescente a partir dessa data, intensificando os contatos entre Europa e Brasil, facilitaram ainda mais a divulgação de idéias revolucionárias”. A Historiadora registra o seguinte:

Em conversas em casas particulares e nas esquinas, nas academias literárias, e científicas ou nas sociedades secretas, analisavam, às vezes superficialmente, os efeitos da Revolução Francesa e comentavam suas leituras, diante de um público curioso que se incumbia de passar adiante, de forma vaga e imprecisa, o que ouvia³⁶¹.

³⁵⁸ COSTA, Emília Viotti da. *Da Monarquia à República: momentos decisivos* – 9ª Ed – São Paulo: Editora UNESP, 2010, p. 29.

³⁵⁹ VILLA, Marco Antônio. *A história das Constituições brasileiras*. São Paulo: Leya, 2011, p. 134/135.

³⁶⁰ MAXWELL, Kenneth R. *A Devassa da devassa: a Inconfidência Mineira, Brasil – Portugal, 1750-1808*; Tradução João Maia. São Paulo: Editora Paz e Terra S/A, 2010, p. 194.

³⁶¹ COSTA, Emília Viotti da. *Da Monarquia à República: momentos decisivos* – 9ª Ed – São Paulo: Editora UNESP, 2010, pp. 30-31.

Além da França, os Estados Unidos influenciavam as insurreições. Mesmo a formação jurídica do país era vista como referência para o Brasil Colônia. Dona Leopoldina, em carta endereçada a Schaeffer, escreveu: “(...) O governo será administrado de um modo análogo ao dos Estados Unidos da América do Norte”³⁶². Havia relação entre o momento de busca pela independência no Brasil e o pensamento voltado para a busca da felicidade imortalizado por Thomas Jefferson. Em outubro de 1786, Thomas Jefferson, embaixador dos Estados Unidos na França, recebeu uma carta assinada pelo pseudônimo “Vendek”, José Joaquim Maia e Barbalho, natural do Rio de Janeiro, aluno de Matemática, desde 1783, da Universidade de Coimbra. Em 1786, ingressou na faculdade de medicina de *Montpellier*. Vendek disse a Jefferson que os brasileiros tinham resolvido seguir o exemplo dos norte-americanos. Para isto, precisavam da ajuda dos Estados Unidos. Em Maio do ano seguinte, Jefferson acertou um encontro. Na oportunidade, o brasileiro afirmou que:

Os portugueses no Brasil são poucos numerosos, em sua maior parte casados ali e esquecidos de sua mãe-pátria..., e estão dispostos a se tornar independentes [...]. Há vinte mil homens nas tropas regulares; originalmente elas eram portuguesas, que já morreram e foram substituídos por nativos que constituem, presentemente, a maior parte das forças e ficarão ao lado do país em que nasceram. Os oficiais são em parte portugueses e em parte brasileiros [...] na verdade, em se tratando de evolução, há um só pensamento no país³⁶³.

Vendek disse a Jefferson: “Cada dia se torna mais insuportável nosso estado, depois da vossa gloriosa independência, porque os bárbaros portugueses, receosos de que o exemplo seja abraçado, nada omitem que possa fazer-nos mais infelizes”³⁶⁴. Jefferson respondeu que não tinha autoridade para assumir um compromisso oficial: só podia falar em seu próprio nome. Os Estados Unidos não estavam em condições de correr o risco de uma Guerra. Queriam cultivar a amizade com Portugal, com quem mantinham lucrativo comércio. Porém, uma revolução vitoriosa no Brasil “não seria desinteressante para os Estados Unidos e a perspectiva de lucros poderia, talvez, atrair certo número de pessoas para sua causa e motivos mais elevados atrairiam oficiais”. Jefferson comunicou a John Jay sua conversa, ao chegar a Marselha. Ele afirmou que os brasileiros consideravam a Revolução norte-americana como um precedente para a sua

³⁶² RODRIGUES, José Honório. Independência: revolução e contra-revolução. Rio de Janeiro: F.Alves, 1975, p. 200.

³⁶³ MAXWELL, Kenneth R. A Devassa da devassa: a Inconfidência Mineira, Brasil – Portugal, 1750-1808; Tradução João Maia. São Paulo: Editora Paz e Terra S/A, 2010, p. 134.

³⁶⁴ HAMILTON, Alexander. O federalista. Alexander Hamilton; John Jay; James Madison, traduzido por Ricardo Rodrigues Gama. Campinas: Russell Editores, 2005, p. 11.

e que pensavam que os Estados Unidos poderiam dar-lhes um apoio honesto e, por vários motivos, simpatizavam com o país. Disse que, aparentemente, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Bahia encabeçariam a revolta e contavam com a adesão das demais capitâncias³⁶⁵. Em 1794, Jefferson enviou um relatório sobre o Brasil para o presidente George Washington. Em uma carta a John Jay, Secretário de Estado, descreveu a situação no Brasil, seus recursos naturais, e a impressão de que os brasileiros estavam dispostos a iniciar uma rebelião pela independência. Nos últimos anos de sua vida, em Monticello, Jefferson disse desejar não ver mais imperadores ou reis no hemisfério americano e que o Brasil, assim como o México, deveria se aliar aos Estados Unidos nesse sentido³⁶⁶.

Em 11 de julho de 1789, o Visconde de Barbacena, correspondendo-se com Martinho de Melo e Castro (Vila Rica, AMI, II, 63), registrou:

A Mão do Omnipotente que regula o justo e feliz Governo de S. Mag. acaba de defender este paiz, se não da sua ruína e perdição total, ao menos e hum gravíssimo estrago irreparável por muitos annos, e tem encaminhado as minhas diligências de tal forma, que tenho a glória de poder ao mesmo tempo dar parte a Va. Exa., do grande perigo com que ameaçou o Sacrilego atrevimento de alguns perversos Homens, e da completa vitória com que se acha rebatido, e descoberto péla maior parte o infame sistema da sua maldade³⁶⁷.

A influência da literatura iluminista era imensa. Em Minas Gerais, a biblioteca do Cônego Luis Vieira contava com a *Histoire de l'Amérique*, de Robertson, a *Encyclopédie* e as obras de Bielfeld, Voltaire e Condillac. Cláudio Manoel da Costa era tido por tradutor da obra *A Riqueza das Nações*, de Adam Smith. Entre os inconfidentes, circulava o *Recueil de Loix Constitutives dès États-Unis de l'Amérique*, publicado em Filadélfia, em 1778, e que incluía os artigos da Confederação e das Constituições de Pensilvânia, Nova Jersey, Delaware, Maryland, Virginia, Carolinas e Massachussets. Continham, também, os comentários à constituição, de Raynal e Mably e a discussão de Raynal sobre a história do Brasil – em sua *Histoire philosophique et politique*. Luis Vieira era contra o domínio de Portugal sobre a América e admirava a luta dos norte-americanos pela independência³⁶⁸.

³⁶⁵ MAXWELL, Kenneth R. A Devassa da devassa: a Inconfidência Mineira, Brasil – Portugal, 1750-1808; Tradução João Maia. São Paulo: Editora Paz e Terra S/A, 2010, pp. 134-135.

³⁶⁶ Jefferson's Letter on Brazilian Independence, em: <http://international.loc.gov/intldl/brhtml/br-1/br-1-4-8.html>. Acesso mar/2013.

³⁶⁷ MAXWELL, Kenneth R. A Devassa da devassa: a Inconfidência Mineira, Brasil – Portugal, 1750-1808; Tradução João Maia. São Paulo: Editora Paz e Terra S/A, 2010, p. 229.

³⁶⁸ MAXWELL, Kenneth R. A Devassa da devassa: a Inconfidência Mineira, Brasil – Portugal, 1750-1808; Tradução João Maia. São Paulo: Editora Paz e Terra S/A, 2010, p. 200.

Sérgio Buarque de Holanda afirma que, ao pretender elaborar uma Constituição brasileira, o Imperador supunha ser tarefa simples, pois bastava “tomar a própria lei Fundamental dos Estados Unidos da América, acrescentar-lhe palavras e formas monárquicas e pronto”. Sérgio enxergou no momento que antecedia a Independência, “tentativas de filiar-se a atração pelas grandes mudanças, realizáveis ou não a curto prazo, aos ideais que se impuseram especialmente na França de 1789 ou nos Estados Unidos de 1776, como parte de um mesmo e prestigioso corpo de doutrina”³⁶⁹. De fato, a Carta de 1824 incluiu artigo reproduzindo a Declaração dos Direitos do Homem, da França de 1789.

A Independência dos Estados Unidos e a Revolução Francesa influenciaram a Independência do Brasil e, nesse contexto, as aspirações por liberdade, que ganharam uma natureza fundamental ao serem imortalizadas pela expressão “busca da felicidade”, geraram frutos, fazendo com que os mais importantes documentos da luta pela independência brasileira trouxessem exortações à felicidade como razão de ser da independência e de um projeto constitucional que o Brasil estava prestes a abraçar.

8.2 A Doutrina Utilitarista Divulgada no Brasil - Colônia

Deformando a doutrina utilitarista por lê-la fragmentariamente, líderes brasileiros invocavam pensadores em defesa de seus argumentos. José da Silva Lisboa, futuro visconde de Cairu, em 1804, apresentou o seu “Princípios de Economia Política”, no qual defendia o absolutismo como modelo para a economia. Ao fazê-lo, justificava que estava divulgando o pensamento liberal do utilitarista Adam Smith³⁷⁰.

Segundo José Honório Rodrigues, os autores mais lidos e influentes que ajudaram a formar a corrente ideológica que preparou e fez a Independência brasileira foram: John Locke, Adam Smith e Jeremy Bentham. O Historiador afirma que, para Locke, toda vez que o ramo da atividade política ocorre fora da esfera governamental, ele tem uma função utilitária, não ética. Tanto Locke, como Bentham, eram citados na imprensa e na literatura panfletária política da época.

³⁶⁹ HOLANDA, Sérgio Buarque de. Capítulos de história do Império: Organização Fernando A. Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp. 22-23.

³⁷⁰ História do Brasil Nação: 1808-2010. Direção Lília Moritz Schwartz. Volume 1. Crise Colonial e Independência. 1808-1830. Coordenação: Alberto da Costa e Silva. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2011. Parte 4 – Jorge Caldeira – O Processo Econômico, pp. 161-203.

O *Reverbero Constitucional* publicou, em 26 de março de 1822: “Nós entendemos, como Bentham, que a Constituição é uma legislação dirigida principalmente a dirigir poderes e a prescrever deveres, ditada pela igualdade e pelo princípio da utilidade igual a toda a família Nacional”.

José Honório ainda diz, em alusão a Bentham, que “o utilitarismo que ele representou tinha uma grande significação social e sua frase – A maior felicidade do maior número é o fundamento da moral e da legislação – inspirou o espírito do reformismo social”³⁷¹.

Percebam como a doutrina utilitarista compôs as bases teóricas que ilustraram e fomentaram a independência do Brasil, num movimento que trouxe caracteres semelhantes aos vistos nas revoluções americana e francesa. A ideia segundo a qual a felicidade deve ser a finalidade última da decisão pública não nos é estranha, podendo ser vista nesse momento tão importante da história Nacional.

8.3 O Projeto Constitucional de Felicidade

Falar de felicidade como bem jurídico constitucionalmente protegido não é novidade. Noções da felicidade dos povos “são noções que fazem parte do vocabulário jurídico corrente dos juristas e dos diplomatas do século XVIII quando falam das regras de conduta que devem guiar os Estados”³⁷². A consulta aos registros históricos inerentes ao processo de independência do Brasil mostra que a felicidade foi elemento central de todos os debates, mostrando a influência que as ideias iluministas tiveram por aqui.

Em 24 de dezembro de 1821, a junta provisória da província lançou um manifesto endereçado a D. Pedro, em razão da determinação de seu pai, Dom João VI, de que o príncipe regente retornasse a Portugal. Redigido por José Bonifácio, dizia: “(...) estão todos prontos a verter a último pinga de seu sangue, a sacrificar todos os seus haveres para não perderem um príncipe idolatrado, em quem têm posto todas as esperanças bem-fundadas da sua felicidade e da sua honra nacional”³⁷³.

³⁷¹ RODRIGUES, José Honório. *Independência: revolução e contra-revolução*. Rio de Janeiro: F.Alves, 1975, p. 03.

³⁷² JOUANNET, Emmanuelle. *Le droit international libéral-providence: Une histoire du droit international*, Bruylant, 2011, (Collection de droit international, n°69). O trecho transcrito consta no capítulo V, intitulado “La finalité providentialiste du droit des gens moderne: Bonheur des peuples et perfectionnement des États”.

³⁷³ Junta Provisória do Governo de São Paulo, Carta a D. Pedro hipotecando fidelidade e protestando contra seu regresso a Portugal, 24 de dezembro de 1821, Acervo do Museu Imperial de Petrópolis. GOMES, Laurentino. 1822: Como um homem sábio, uma princesa triste e um escocês louco

Em 9 de janeiro de 1822, quando o Príncipe, aceitando a solicitação do Senado da Câmara do Rio de Janeiro, decidiu desobedecer às ordens de Lisboa e permanecer no Brasil, foi saudado com gritos de “Viva a Religião”, “Viva a Constituição” e “Viva El Rei Constitucional”. A frase que se ouviu dele foi: “Se é para o bem de todos e felicidade geral da nação..., diga ao povo que fico!” As expressões “Viva El Rei Constitucional” – que também foram ouvidas na Revolução Francesa – mostram a transição de um regime imperial absolutista para uma monarquia constitucional.

As exortações à felicidade persistiram ao longo de todo o ano de 1822. Em 21 de maio, noticiando ao pai a convocação das Cortes Brasileiras, o Príncipe afirmou: “Sem Cortes, o Brasil não pode ser feliz”. Escreveu ele que um Príncipe deve trabalhar mais do que ninguém pela felicidade da Pátria; “porque os príncipes são os que mais gozam da felicidade da Nação e é por isso que eles devem esforçar-se por bem merecer a riqueza que consomem, e as homenagens que recebem dos outros cidadãos”³⁷⁴.

Em 3 de junho, o Príncipe expediu um Decreto convocando uma Assembléia Geral Constituinte e Legislativa, composta de deputados das províncias. Ele registrou que tomara tal decisão por não “ver outro modo de assegurar a felicidade deste Reino”.

A Assembleia Constituinte foi aberta por José Bonifácio que, defendendo o Imperador, pediu uma Constituição que nos desse “aquela liberdade que fez a felicidade do Estado e não a liberdade que dura momentos e que é sempre causa e fim de terríveis desordens”. Bonifácio arrematou: “Deixai-o sair do caos de instituições contraditórias que fazem de sua prudência hipocrisia, de sua felicidade, obra do acaso e do crime, e vereis que o homem é mas bom que mau”³⁷⁵. Na mesma Assembleia Constituinte, o Visconde de Porto Seguro discursou e registrou o seguinte:

O Brasil no meio de nações independentes e que lhe falam com o exemplo da felicidade, exemplo irresistível porque tem por si o brado da natureza, não pode conservar-se colonialmente sujeito a uma nação remota e pequena, sem forças para defendê-lo e ainda menos para conquistá-lo³⁷⁶.

Não podemos subestimar a influência que o pensamento de José Bonifácio tinha sobre o Imperador. Da mesma forma, o relevo que as confrarias secretas, como a

por donheiro ajudaram D. Pedro a criar o Brasil, um país que tinha tudo para dar errado. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010, p. 154.

³⁷⁴ LIMA, Oliveira. O movimento da Independência. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997, pp. 311 e 386.

³⁷⁵ COSTA, Emília Viotti da. Da Monarquia à República: momentos decisivos – 9ª Ed – São Paulo: Editora UNESP, 2010, p. 86.

³⁷⁶ LIMA, Oliveira. O movimento da Independência. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997, p. 306.

maçonaria, tinham. Bonifácio prestou juramento e tomou posse como grão-mestre do *Grande Oriente do Brasil*, em 19 de julho de 1822. Ao fazê-lo, registrou: “(...) Hoje eu falo ao meu Brasil, que o meu Príncipe, a que a minha Nação necessitam, para futura felicidade, da reunião e centralização de todos os esforços dos honrados Portugueses que habitam esse fértil e grandioso País”. No mesmo dia, D. Pedro, sob o pseudônimo *O inimigo dos marotos*, publicou artigo no jornal *O Espelho*, defendendo o *Apostolado* das críticas que o redator do *Correio do Rio de Janeiro*, João Soares Lisboa, havia dirigido àquela sociedade no número 75 de seu jornal. O Imperador escreveu:

A sociedade é muito liberal e é firmada sobre a vontade geral do Brasil, e dos honrados Europeus que segue a nossa causa (não se entendem o – nossa – com o Sr.) e que desejam este Reino feliz e independente, e de não serem escravos de Lusos-espanhóis, quais os seus parentes Deputados, pés de chumbo³⁷⁷.

Quando D. Pedro esteve na fundação do *Apostolado da Nobre Ordem dos Cavaleiros de Santa Cruz*, tendo sido eleito “arconte-rei”, jurou promover com todas as forças e a custa da própria vida “a integridade, independência e felicidade do Brasil como reino constitucional”³⁷⁸. A felicidade aparece ao lado da integridade e da independência, além de estar ínsita ao projeto constitucional que se desenhava.

Felicidade do Brasil como Império Constitucional mostrava uma tentativa, mesmo errante, de atravessar a era da monarquia absoluta para uma monarquia limitada por alguns princípios constitucionais fundantes, intenção esta, como veremos, frustrada pela Carta Imperial de 1824, que manteve o Imperador como alheio a qualquer forma de responsabilização, sendo reputado “inviolável”.

Na primeira semana de agosto de 1822, D. Pedro lançou um manifesto aos brasileiros. Redigido pelo maçom Gonçalves Ledo, o texto afirmava: “Habitantes deste vasto e poderoso Império – está dado o grande passo para vossa independência e felicidade (...) já sois um povo soberano”³⁷⁹.

³⁷⁷ COSTA, Emília Viotti da. *Da Monarquia à República: momentos decisivos* – 9ª Ed – São Paulo: Editora UNESP, 2010, pp. 360-361.

³⁷⁸ GOMES, Laurentino. 1822: Como um homem sábio, uma princesa triste e um escocês louco por donheiro ajudaram D. Pedro a criar o Brasil, um país que tinha tudo para dar errado. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010, p. 238. Também em Octavio Trquínio de Sousa, *Fatos e personagens em torno de um regime*, p. 256.

³⁷⁹ GOMES, Laurentino. 1822: Como um homem sábio, uma princesa triste e um escocês louco por donheiro ajudaram D. Pedro a criar o Brasil, um país que tinha tudo para dar errado. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010, p. 95. Também em Tobias Monteiro, *História do Império: a elaboração da Independência*, vol 2, p. 496.

Em setembro, as ações do Estado visavam assegurar a felicidade “do Reino”. A expressão remete aos integrantes do novo país e não exatamente ao Rei. Importante perceber que o Brasil fez sua aliança com a felicidade enquanto objetivo primeiro do Estado praticamente no mesmo período em que fizera os Estados Unidos, com a sua Declaração de Independência e a França, com a sua Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão. Todos esses movimentos emancipacionistas marchavam unidos na busca pela concretização desse ideal maior.

O *Correio do Rio de Janeiro* publicou, em 19 de outubro de 1822, o pensamento de Dom Pedro: “O Brasil pretende e deve ser livre para ser feliz e se os povos manifestarem geral desejo de serem republicanos não acharão em mim oposição”³⁸⁰.

A felicidade também serviu, no Brasil pré-independência, para justificar as práticas morais da época. Para Pedro Américo, pintor dos quadros *A Batalha do Avaí e Independência ou Morte*, além de deputado pela Paraíba:

A missão da mulher é mais doméstica do que pública, mais moral do que política. Demais, a mulher, não direi ideal e perfeita, mas simplesmente normal e típica, não é a que vai ao foro nem à praça pública, nem às assembléias políticas defender os interesses da coletividade; mas que a que fica no lar doméstico, exercendo as virtudes feminis, base da tranquilidade da família e, por consequência, da felicidade social³⁸¹.

Como se vê, a felicidade, tanto quanto a liberdade e igualdade atualmente, servia de justificativa argumentativa para práticas morais ou costumes enraizados na sociedade. Pedro Américo afirmou que a manutenção da mulher em esferas da vida distantes da política seria responsável por manter a “felicidade social”, visão condizente com a moral praticada à época, mas, atualmente, destituída de qualquer sentido. Essa mutação conceitual da expressão felicidade faz lembrar dos ensinamentos de John Dewey, para quem:

Mesmo quando as palavras continuam as mesmas, elas significam algo bem diferente de quando são pronunciadas por uma minoria a lutar contra medidas repressoras e quando expressas por um grupo que atingiu o poder e, assim, faz uso de idéias, que antes eram armas de emancipação, como instrumentos para manter o poder e a riqueza que obtiveram. As idéias que em determinado momento são um meio de produzir mudança social assumem outro aspecto quando usadas como forma de evitá-la³⁸².

³⁸⁰ RODRIGUES, José Honório. *Independência: revolução e contra-revolução*. Rio de Janeiro: F.Alves, 1975, p. 275.

³⁸¹ VILLA, Marco Antônio. *A história das Constituições brasileiras*. São Paulo: Leya, 2011, p. 34.

³⁸² *The Future of Liberalism*, 11 *Later Works* 191 (1935).

Se, por um lado, D. Pedro se valia da expressão para envolver os brasileiros e cativar seu apoio, Portugal agia da mesma forma, conferindo à felicidade uma importância digna de outras bandeiras universais aspiradas à época. Coutinho, ao tempo, falando em defesa de Portugal, disse:

Há trinta anos uma seita começou a espalhar a semente das revoluções para separar as colônias de suas metrópoles. [...] Mas, quando já tudo parecia desesperado, e sem socorro humano, o Céu em um instante apareceu alegre e risonho; o vento do mar saltou para a terra, o mar sossegou sua fúria; as naus, soltando as velas, salvaram do perigo a Vossa Alteza, ao seu augusto país, a toda a família real, para a felicidade dos fiéis portugueses; a alma de Portugal voou para animar o corpo, que pérfidas mãos trabalhavam já por separar da cabeça³⁸³.

Ao outorgar a nossa primeira Constituição, o Imperador disse estar agindo para a “felicidade política” do povo brasileiro³⁸⁴. O Príncipe, em carta enviada ao seu pai antes da outorga da Constituição, escreveu:

Creio que uma constituição faz a felicidade do povo, mas creio ainda mais que ela faz a fortuna do rei e do governo. Se o povo é infeliz onde não há constituição, o rei e o governo ainda são mais infelizes. Só velhacos acham seu proveito em governos sem constituição³⁸⁵.

Curioso D. Pedro associar felicidade à fortuna. Felicidade em vários idiomas, como *Happiness* (inglês), *eutuchia* (grego), *Glücklichkeit* (alemão) e *bonheur* (francês), baseia-se no conceito de “boa fortuna”³⁸⁶.

Além de D Pedro, são muitas as manifestações de José Bonifácio que exortam a felicidade como causa primeira de qualquer governo ou governante. José Bonifácio divergia de Thomas Jefferson quanto à escravidão. Para o *Patriarca da Independência*, não havia inferioridade decorrente da raça. A Constituinte deveria resolver a questão integrando os escravos como cidadãos plenos. Todos eram iguais e a escravidão gerava diferenças. Para Bonifácio, o único modelo capaz de assegurar essa transição seria a monarquia. Em Representação sobre a Escravidão, documento enviado ao Parlamento, em 1823, ele consignou: “É tempo que comecemos a acabar com todos os vestígios da escravidão entre nós, para que venhamos a formar em poucas gerações uma nação verdadeiramente homogênea, sem o que nunca seremos verdadeiramente livres,

³⁸³ História do Brasil Nação: 1808-2010. Direção Lília Moritz Schwarcz. Volume 1. Crise Colonial e Independência. 1808-1830. Coordenação: Alberto da Costa e Silva. Rio de Janeiro: Fundação Mapre – Objetiva, 2011. Parte 4 – Jorge Caldeira – O Processo Econômico, p. 161-203. (Coutinho, 1966:62)

³⁸⁴ VILLA, Marco Antônio. A história das Constituições brasileiras. São Paulo: Leya, 2011, p. 17.

³⁸⁵ LIMA, Oliveira. O movimento da Independência. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997, p. 209.

³⁸⁶ BOK, Sissela. Explorando a felicidade: de Aristóteles à neurociência. Tradução Patrícia Azevedo. Rio de Janeiro: Tinta Negra, 2012, p. 27.

respeitáveis e felizes”³⁸⁷. Novamente a felicidade surge associada à busca por liberdade. É como se dissesse: Sem ser livre, o ser humano não pode ser feliz.

Em 1855, o Tratado do Rio de Janeiro, ao mencionar o reconhecimento da independência do Brasil, afirma que a meta do país é “remover todos os obstáculos, que possam impedir a dita aliança, concórdia e felicidade de um e outro Estado”, referindo-se ao relacionamento entre Brasil e o então reino de Portugal e Algarves.

O que se percebe é que o constitucionalismo brasileiro, em sua gênese, nasceu atrelado ao projeto de felicidade. Logo, quando aliamos a felicidade ao constitucionalismo não estamos a inovar. O que se busca é promover um resgate às bandeiras primeiras do constitucionalismo moderno cujas bases também foram fincadas no Brasil por meio do seu processo de independência.

³⁸⁷ História do Brasil Nação: 1808-2010. Direção Lilia Moritz Schwarcz. Volume 1. Crise Colonial e Independência. 1808-1830. Coordenação: Alberto da Costa e Silva. Rio de Janeiro: Fundação Mapre – Objetiva, 2011. Parte 4 – Jorge Caldeira – O Processo Econômico, pp. 161-203, p. (apud Caldeira, 2002: 201-202).

9. JURISDIÇÃO CONSTITUCIONAL NORTE AMERICANA: ORIGEM E DESENVOLVIMENTO

Antes de iniciarmos as exposições quanto às conexões entre a teoria da felicidade e a jurisdição constitucional, vamos apresentar os traços centrais dos dois modelos de jurisdição constitucional mais populares do mundo: o norte-americano e o europeu-continental. Após fazermos essa apresentação, passaremos a tratar especificamente das relações existentes entre o direito à felicidade e a jurisdição constitucional. Começaremos, nesse capítulo, com o modelo norte-americano.

9.1 Os Federalistas

Para iniciarmos a exposição relativa à jurisdição constitucional de matriz norte-americana, elegemos os textos de *O Federalista* como marco temporal.

Em o *Federalista n° 16*, Alexander Hamilton já afirmava a necessidade de uma “autoridade para recorrer a qualquer ramo da magistratura ordinária para que sejam cumpridas suas determinações”. Diz que “a majestade da autoridade nacional deve manifestar-se através dos meios dos tribunais de justiça”. Para ele:

Se o cumprimento das leis do governo federal não exigir a intervenção dos legislativos estaduais, se puderem atuar diretamente sobre os cidadãos, os governos particulares não poderão interromper sua ação sem uma franca e violenta demonstração de inconstitucionalidade.

Hamilton diz que uma experiência desta natureza seria sempre arriscada em face “de uma Constituição com o mínimo de capacidade para defender-se e de um povo suficientemente esclarecido para distinguir entre um exercício legal e uma usurpação de autoridade”. Ele alerta que “se os juízes não se envolverem em uma conspiração com o Legislativo, julgarão inconstitucionais e nulas quaisquer resoluções de uma maioria, contrárias à suprema lei do país”. Frisa ainda que “se o povo não for corrompido pelo espírito de seus representantes estaduais, deverá, como guardião natural da Constituição, fazer sentir seu peso em escala nacional e pôr fim à disputa”³⁸⁸.

Os argumentos lançados por Alexander Hamilton abrem espaço para a construção de um modelo que realmente tenha em consideração a proteção da

³⁸⁸ HAMILTON, Alexander. O federalista. Alexander Hamilton; John Jay; James Madison, traduzido por Ricardo Rodrigues Gama. Campinas: Russell Editores, 2005, p.117.

Constituição. Por mais que não estivesse em debate a construção de um *judicial review* com o nível de sofisticação atual, fica claro que os debates que antecederam à Constituição norte-americana contavam com argumentos consistentes quanto à necessidade de proteção do tecido constitucional.

James Madison seguiu na mesma linha quando, em o *Federalista n° 48*, lembrou do Estado da Pensilvânia e seu Conselho de Censores, que se reuniu nos anos de 1783 e 1784. Madison recorda que a função deste órgão, conforme previsto na Constituição, era verificar se ela [a Constituição] estava sendo mantida inviolável em todos os seus dispositivos “e se os ramos legislativos e executivo do governo cumpriam seus deveres como guardiães do povo, ou se pretendam para si ou exerciam outros ou maiores poderes do que os que pela Constituição lhes cabiam”. Madison escreveu que:

No cumprimento desta missão, o conselho era necessariamente levado a comparar os procedimentos, tanto do Legislativo como do Executivo, com os poderes que a Constituição lhes atribuía; dos fatos apurados e segundo a opinião da maioria de seus membros, o conselho concluiu que a Constituição fora flagrantemente violada pelo Legislativo em diversas questões importantes.

Ele destacou que “foram aprovadas numerosas leis que contrariavam, sem qualquer necessidade aparente, a norma que exige que todos os projetos de lei de natureza pública sejam previamente divulgados para consideração do povo”³⁸⁹.

A defesa da jurisdição constitucional continua em o *Federalista n° 78*, de Alexander Hamilton, quando ele afirma que “a liberdade nada tem a temer do Judiciário isoladamente”. Hamilton coloca o Judiciário de modo diverso do que ele é atualmente, pois o descreve como um Poder fraco, esvaziado, incapaz de interferir na agenda política da Nação. Não é isso o que ocorre atualmente. Diariamente a jurisdição constitucional se depara com temas impregnados dos mais fortes vieses políticos. Segundo Hamilton. “em consequência da sua natural fraqueza, o Judiciário está continuamente ameaçado de ser dominado, intimidado ou influenciado pelos outros ramos”. Na sequência, diz:

O Judiciário, porém, não tem a menor influência sobre a espada nem sobre a bolsa; não participa da força nem da riqueza da sociedade e não toma resoluções de qualquer natureza. Na verdade, pode-se dizer que não tem força nem poderio, limitando-se simplesmente a julgar, dependendo até do auxílio do ramo executivo para a eficácia de seus julgamentos.

³⁸⁹ HAMILTON, Alexander. O federalista. Alexander Hamilton; John Jay; James Madison, traduzido por Ricardo Rodrigues Gama. Campinas: Russell Editores, 2005, p. 310.

Hamilton prossegue com sua defesa da Constituição remetendo sua guarda para o Judiciário:

Ao qualificar uma Constituição como limitada, quero dizer que ela contém certas restrições específicas à autoridade legislativa, tais como, por exemplo, não aprovar projetos de confiscos, leis *ex post facto* e outras similares. Limitações dessa natureza somente poderão ser preservadas na prática através das cortes de justiça, que têm o dever de declarar nulos todos os atos contrários ao manifesto espírito da Constituição. Sem isso, todas as restrições contra os privilégios ou concessões particulares serão inúteis.

O Autor adverte que, se se imaginar que os congressistas devem ser os juizes constitucionais de seus próprios poderes e que a interpretação que eles decidirem será obrigatória para os outros ramos do governo, “a resposta que esta não pode ser a hipótese natural, por não ter apoio em qualquer dispositivo da Constituição”. Descartado, portanto, qualquer persistência das então colônias com o modelo britânico de soberania do Parlamento. Daí ele concluir que “é muito mais racional supor que as cortes foram destinadas a desempenhar o papel de órgão intermediário entre o povo e o Legislativo”. Mais à frente, diz:

Esta independência dos juizes é igualmente necessária à defesa da Constituição e dos direitos individuais contra os efeitos daquelas perturbações que, através das intrigas dos astuciosos ou da influência de determinadas conjunturas, algumas vezes envenenam o povo e que, embora este rapidamente se recupere após ser bem informado e refletir melhor, tendem, entretanto, a provocar inovações perigosas no governo e graves opressões sobre a parcela minoritária da comunidade³⁹⁰.

Em o *Federalista nº 81*, Alexander Hamilton retoma seu raciocínio argumentando que, de um órgão que pode ser até mesmo responsável pela aprovação de leis defeituosas, dificilmente se poderia esperar uma disposição para ajustá-las ou moderar-lhes a aplicação: “O mesmo espírito que predominou em sua elaboração estaria presente quando da interpretação; seria ainda menos provável que homens que infringiram a Constituição, no papel de legisladores, estivessem dispostos a reparar seus erros quando investidos do papel de juizes”. É mais um argumento frontalmente contra a possibilidade de soberania do Parlamento. De fato, o que se queria era arrancar das mãos dos legisladores a soberania que pudessem dispor quanto à validade das leis. O raciocínio de Hamilton é empregado com a mais pura lucidez:

³⁹⁰ HAMILTON, Alexander. O federalista. Alexander Hamilton; John Jay; James Madison, traduzido por Ricardo Rodrigues Gama. Campinas: Russell Editores, 2005, p. 473.

Há ainda um absurdo maior, qual o de submeter decisões de homens selecionados em razão de seu conhecimento das leis, adquirido ao longo de laboriosos estudos, à revisão e controle de outros que, à míngua destes estudos, não poderão ter os mesmos atributos. Os membros do Legislativo raramente serão escolhidos pelas qualificações exigidas para as funções de juiz; e como, a este respeito, há sérios motivos para que se temam as malélicas conseqüências de informações falhas, além da natural propensão das suas Casas do Legislativo para alimentarem divisões partidárias, não haverá menos razão para temer-se que o pestilento bafo das facções possa envenenar as fontes da justiça. O hábito de normalmente votarem de acordo com seus partidos tende a sufocar, nos congressistas, a voz do direito e da equidade³⁹¹.

Alexys de Tocqueville, em seus registros da viagem que fez aos Estados Unidos, afirma que uma das propostas originais da Convenção Constitucional consistiu na criação de um ‘Conselho de Revisão’, o qual defenderia aos juízes da Suprema Corte a função de revisar todos os atos do Congresso norte-americano antes de sua publicação e vigência, nos moldes do sistema francês de controle preventivo da constitucionalidade das leis. A proposta acabou não sendo formalmente votada, e parte dos membros da Convenção então sugeria que não seria conveniente envolver os juízes no processo de elaboração das leis³⁹². No tópico abaixo esmiuçaremos os registros de Tocqueville, material importante para compreender a impressão que os Estados Unidos desfrutavam de todo o mundo após o seu processo de independência.

9.2 A Percepção do Judiciário Norte-Americano por Alexys de Tocqueville

Alexys Tocqueville inicia seus relatos acerca da impressão que o Judiciário norte-americano lhe causou com uma frase forte: “não acredito que alguma nação do mundo tenha constituído o poder judiciário da mesma maneira que os americanos”. Para ele, “não há acontecimento político em que não ouça invocar a autoridade do juiz”, o que leva a concluir que “nos Estados Unidos o juiz é uma das primeiras forças políticas”. Tocqueville afirma que o magistrado só lhe parece imiscuir-se nos assuntos públicos por acaso: “mas esse acaso acontece todos os dias”³⁹³.

Ele reconhece o imenso poder políticos dos juízes norte-americanos. “De onde vem isso?” – pergunta, respondendo: “os americanos reconheceram aos juízes o direito de fundar suas decisões na constituição, em vez de nas leis. Em outras palavras,

³⁹¹ HAMILTON, Alexander. O federalista. Alexander Hamilton; John Jay; James Madison, traduzido por Ricardo Rodrigues Gama. Campinas: Russell Editores, 2005, pp. 488-489.

³⁹² APPIO, Eduardo. Direito das minorias. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2008, p. 54.

³⁹³ TOCQUEVILLE, Alexis de. A democracia na América: leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp.111-112.

permitiram-lhes não aplicar as leis que lhes parecerem inconstitucionais”. Tocqueville recorda que tal direito foi reclamado algumas vezes pelos tribunais de outros países, “mas nunca lhes foi concedido”. “Na América, é reconhecido por todos os poderes; não encontramos um partido nem mesmo um homem que o conteste” – diz, afirmando que, “na França, a constituição é uma obra imutável, ou tida como tal. Nenhum poder poderia mudar o que quer que seja nela. Esta é a teoria herdada”. Tocqueville fala da Inglaterra, dizendo que, lá, se reconhece “ao parlamento o direito de modificar sua constituição. Portanto, a constituição pode mudar sem cessar, ou, antes, ela não existe. O parlamento ao mesmo tempo que é corpo legislativo, é corpo constituinte”.

O Autor pondera que, se na França os tribunais pudessem desobedecer às leis, a pretexto de que as considerarem inconstitucionais, “o poder constituinte estaria de fato em suas mãos, pois só eles teriam o direito de interpretar uma constituição cujos termos ninguém poderia mudar”. O alerta é o de que os tribunais “se poriam no lugar da nação e dominariam a sociedade, pelo menos tanto quanto a fraqueza inerente ao poder judiciário lhes permitisse fazer”. Tocqueville reconhece que “recusando aos juízes o direito de declarar as leis inconstitucionais, damos indiretamente ao corpo legislativo o poder de mudar a constituição, pois ele não encontra barreira legal que o detenha”. Todavia, entende ser melhor “ainda conceder o poder de mudar a constituição do povo a homens que representam imperfeitamente as vontades do povo, do que a outros que só representam a si mesmos”. Ao final, a recomendação que dá é de que seria mais insensato dar aos juízes ingleses “o direito de resistir à vontade do corpo legislativo, pois o parlamento, que faz a lei, também faz a constituição; por conseguinte, não se pode, em caso algum, tachar de inconstitucional uma lei que emane dos três poderes”³⁹⁴.

Tocqueville diz que “os americanos confiaram, pois, a seus tribunais um imenso poder político, mas, obrigando-os a só criticar as leis por meios judiciários, diminuíram muitos os perigos esse poder”. Para ele, se o juiz tivesse podido criticar as leis de maneira teórica e geral; “se pudesse tomar a iniciativa e censurar o legislador, teria entrado rumorosamente na cena política; tornando-se expoente ou adversário de um partido, teria chamado todas as paixões que dividem o país a tomar parte na luta”. Contudo, “quando o juiz critica uma lei num debate obscuro e sobre uma aplicação particular, oculta em parte a importância do ataque aos olhos do público. Sua decisão

³⁹⁴ TOCQUEVILLE, Alexis de. A democracia na América: leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 113-114.

tem por objetivo unicamente atingir um interesse individual; a lei só é ferida por acaso”³⁹⁵. Tocqueville afirma que “nunca um poder judiciário mais gigantesco foi constituído por nenhum povo”. Ele diz:

Quando o oficial de justiça, adiantando-se nos degraus do tribunal, pronuncia estas poucas palavras: O Estado de Nova York contra o de Ohio, sentimos não estar na sala de um tribunal de justiça ordinário. E, quando pensamos que um dos litigantes representa um milhão de homens e o outro dois milhões, ficamos impressionados com a responsabilidade que pesa sobre os sete juízes cuja decisão vai alegrar ou entristecer tão grande número de seus concidadãos. Nas mãos dos sete juízes repousam incessantemente a paz, a prosperidade, a própria existência da União. Sem eles, a constituição é obra morta; é a eles que recorre o poder executivo para resistir às intromissões do corpo legislativo; a legislatura, para se defender das empreitadas do poder executivo; a União, para se fazer obedecer pelos Estados; os Estados, para repelir as pretensões exageradas da União; o interesse público contra o interesse privado; o espírito de conservação contra a instabilidade democrática. Seu poder é imenso, mas é um poder de opinião. Eles são onipotentes enquanto o povo aceitar obedecer à lei; nada podem quando ele a despreza. Ora, a força de opinião é a mais difícil de empregar, porque é impossível dizer exatamente onde estão seus limites. Costuma ser tão perigoso ficar aquém deles enquanto ultrapassá-los. Mas se a corte suprema fosse composta de homens imprudentes ou corruptos, a confederação teria a temer a anarquia ou a guerra civil³⁹⁶.

O nascimento da jurisdição constitucional norte-americana chamou a atenção do mundo por entregar, ao Judiciário, amplo poder para regular o conteúdo dos atos públicos à luz da Constituição, por mais que isso não tenha sido feito explicitamente.

9.3 Antecedentes do Caso *Marbury v. Madson*

Com uma Constituição promulgada em 17 de setembro de 1787, temos, nos Estados Unidos da América, a mais antiga Constituição escrita no mundo. Ela, em momento algum faz alusão à competência da Suprema Corte para declarar a inconstitucionalidade de leis e atos administrativos. O que propiciou o exercício da jurisdição constitucional foi uma construção judicial.

No período colonial, a anulação de atos legislativos, em conflito com as constituições ou cartas de algumas colônias americanas, consistia na mera aplicação da tradição inglesa aplicada às suas colônias. “No período de 1700 a 1762, aproximadamente 1.865 atos foram sujeitos ao Conselho Privado e, destes, 469 foram

³⁹⁵ TOCQUEVILLE, Alexis de. A democracia na América: leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp.115-116.

³⁹⁶ TOCQUEVILLE, Alexis de. A democracia na América: leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 168-170.

revogados. Na maioria dos casos, a invocação era do conflito entre ato e a carta do Estado particular” – diz Marcelo Figueiredo. O caso mais conhecido foi de *Winthrop vs. Lechemere* (1727-1728), no qual se impugnava a validade de um ato da Assembleia de Connecticut em face da Carta, tendo sua Majestade, o Rei da Inglaterra, em virtude do parecer do Conselho Privado, declarado o ato nulo. Marcelo lembra que, “depois da revolução, no caso *Commonweath VS. Catan*, Virgínia, 1782, foi a tese da inconstitucionalidade esboçada por Whyte, então professor de Marshall, mas sem solução eficaz³⁹⁷.

Portanto, até o caso *Marbury vs. Madison*, múltiplas foram as manifestações do poder judiciário dos diferentes Estados, notadamente Virginia, New Jersey, North Carolina, Massachusetts”. Diversos Tribunais estaduais já haviam exercido o poder de revisão de leis inconstitucionais quando a decisão de Marshall foi tomada. Até mesmo a própria Suprema Corte “invalidou legislação de 1790, sem qualquer elaboração doutrinária mais sofisticada. Três anos antes, diversos juizes da Suprema Corte norte-americana julgaram casos aplicando o *judicial review*, “sem qualquer sobressalto”³⁹⁸.

9.4 O Caso *Marbury v. Madson*

O clássico caso da jurisprudência norte-americana, *Marbury v. Madson* 5 U.S. 137 (1803) fixou o *judicial review* nos Estados Unidos, criando o chamado controle difuso de constitucionalidade. Uma lei foi declarada inconstitucional. Contudo, afastou-se do caso concreto deixando a parte a ver navios. Arnaldo Godoy esclarece que “o mentor de tal concepção foi o Juiz Marshall, que o fez, no entanto, no quadro de problemático jogo político, no qual leituras ingênuas, puras e analíticas do direito não tinham o menor espaço”³⁹⁹.

Nas eleições realizadas no final de 1800, o Presidente John Adams e seus aliados federalistas foram derrotados pela oposição republicana, para o Legislativo e para o Executivo. Thomas Jefferson foi eleito Presidente. Na véspera de entregar o cargo, John

³⁹⁷ FIGUEIREDO, Marcelo. Direito constitucional: estudos interdisciplinares sobre federalismo, democracia e Administração Pública. Belo Horizonte: Fórum, 2012. O caráter contramajoritário do poder judicial – o caso *Marbury VS. Madison* – Uma preocupação sobretudo norte-americana?, p. 391.

³⁹⁸ FIGUEIREDO, Marcelo. Direito constitucional: estudos interdisciplinares sobre federalismo, democracia e Administração Pública. Belo Horizonte: Fórum, 2012. O caráter contramajoritário do poder judicial – o caso *Marbury VS. Madison* – Uma preocupação sobretudo norte-americana?, p. 393.

³⁹⁹ GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. Direito Constitucional Comparado. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2006, p. 52.

Adams e o Congresso, no qual os federalistas ainda eram maioria, articularam-se para conservar seu poder, aparelhando o Judiciário. Em 13 de fevereiro de 1801, aprovaram uma lei de reorganização do Judiciário Federal, por meio da qual, dentre outras providências: a) reduzia a quantidade de Ministros da Suprema Corte, para impedir nomeações pelo Presidente que entrava; b) criava dezesseis novos cargos de juiz federal, preenchidos com federalistas aliados do Presidente derrotado.

Em 27 de fevereiro de 1801, uma nova lei autorizou o Presidente a nomear quarenta e dois juízes de paz, tendo os nomes sido confirmados pelo Senado, em 3 de março, dias antes da posse de Thomas Jefferson. John Adams assinou os atos de investidura no último dia de governo, ficando seu Secretário de Estado, John Marshall, avisado de que deveria entregá-los aos nomeados. Como só tinha um dia para entregar os atos a todos os juízes de paz, Marshall não teve tempo de fazê-lo, e alguns dos nomeados ficaram sem recebê-los.

Thomas Jefferson tomou posse, e seu Secretário de Estado, James Madison, seguindo orientação do Presidente, recusou-se a entregar os atos de investidura àqueles que não os haviam recebido, dentre os quais, William Marbury, que propôs ação, em dezembro de 1801, para ver reconhecido seu direito ao cargo. O pedido foi formulado com base em uma lei de 1789, que outorgara à Suprema Corte competência originária para processar e julgar ações contra atos do Secretário de Estado.

A Corte designou a sessão de 1802 para apreciar o caso. O Congresso, com maioria republicana, revogou a lei de reorganização do Judiciário federal, extinguindo os cargos que haviam sido criados e destituindo seus ocupantes. Para impedir questionamentos a essa decisão, o Congresso suprimiu a sessão da Suprema Corte em 1802, deixando-a sem se reunir de dezembro de 1801 até fevereiro de 1803.

Luís Roberto Barroso afirma que esse quadro era agravado por outros elementos de tensão: a) Thomas Jefferson não considerava legítima qualquer decisão da Corte que ordenasse ao governo a entrega dos atos de investidura, e sinalizava que não iria cumpri-la; b) a partir do início de 1802, a Câmara deflagrou processo de *impeachment* de um juiz federalista, em uma ação política que ameaçava estender-se até os Ministros da Suprema Corte. Foi nesse ambiente politicamente hostil que a Suprema Corte se

reuniu em 1803 para julgar *Marbury v. Madison*, sem antever que faria história e que este se tornaria o mais célebre caso constitucional de todos os tempos.⁴⁰⁰

Ao decidir o caso, Marshall enunciou os três grandes fundamentos que justificam o controle judicial de constitucionalidade até hoje:

(i) A supremacia da constituição; (ii) a nulidade da lei que contrarie a Constituição: Um ato do Poder Legislativo contrário à Constituição é nulo; e (iii) é o Poder Judiciário o intérprete final da Constituição: É enfaticamente da competência do Poder Judiciário dizer o Direito, o sentido das leis. Se a lei estiver em oposição à constituição a corte terá de determinar qual dessas normas conflitantes regerá a hipótese⁴⁰¹.

Eis a certidão de nascimento de um caso que oficializou o controle de constitucionalidade difuso no mundo.

9.5 Desenvolvimento do *Judicial Review*

Para Thomas M. Franck, a decisão emanada do caso *Marbury v. Madison* dotou os Estados Unidos do Poder Judiciário mais poderoso mundo⁴⁰². Chegou-se a dizer que a *judicial review* configurava usurpação de poder por uma temerária aristocracia judicial, pois se desalojava o soberano de seu lugar para, ali, colocar a importância incontestável do voto dos Juizes nomeados⁴⁰³. Como se viu nos debates travados pelos artigos publicados em *O Federalista*, trata-se de debate recorrente. A “revisão judicial costuma ser vista como antidemocrática”.⁴⁰⁴ Bruce Ackerman, nesse sentido, diz:

A visão profética da Corte é absolutamente inconsistente quanto aos princípios da democracia dualista. Mesmo se os juizes pudessem conquistar positivamente a aquiescência popular, esse tipo de transformação de cima para baixo representa o

⁴⁰⁰ BARROSO, Luís Roberto. O Controle de constitucionalidade no direito brasileiro: exposição sistemática da doutrina e análise crítica da jurisprudência. São Paulo: Saraiva, 2008, pp. 3-5.

⁴⁰¹ FIGUEIREDO, Marcelo. Direito constitucional: estudos interdisciplinares sobre federalismo, democracia e Administração Pública. Belo Horizonte: Fórum, 2012. FIGUEIREDO, Marcelo. Direito constitucional: estudos interdisciplinares sobre federalismo, democracia e Administração Pública. Belo Horizonte: Fórum, 2012. O caráter contramajoritário do poder judicial – o caso *Marbury VS. Madison* – Uma preocupação sobretudo norte-americana?, pp. 392-393.

⁴⁰² FRANCK, Thomas M. *Political questions: judicial answers*. Princeton, New Jersey: University Press, 1992, p. 4.

⁴⁰³ VIANNA, Luiz Werneck Vianna et al. *A judicialização da política e das relações sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Revan, 1999, p. 49. Ver também: SAGER, Lawrence “The Domain of Constitutional Justice.” In: ALEXANDER, Lary (Coord). *Constitutionalism: Philosophical Foundations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 245.

⁴⁰⁴ DWORKIN, Ronald. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 287-288.

oposto das transformações de baixo para cima, valorizadas pelas democracias dualistas. Não é próprio da jurisdição especial dos juízes e juristas conduzir o povo progressivamente na direção de novos e elevados valores. Essa é a tarefa dos cidadãos que podem, após investir muita energia, ter sucesso (ou fracassar) na tarefa de obter o consentimento da maioria dos seus compatriotas. O que juízes e juristas podem fazer é preservar as conquistas da soberania popular durante os longos períodos da nossa existência pública, quando a cidadania não estiver mobilizada para grandes conquistas constitucionais.⁴⁰⁵

Ackerman diz também que a opinião de Marshall no caso Marbury “foi um esforço elaborado de forma autoconsciente para exercer a revisão judicial na teoria democrática dualista, ressaltando a função preservacionista”. Ele afirma que “Marshall não aceita a afirmação monista de que a Corte sofre de uma deficiência ‘contra-majoritária’ quando exerce o poder de revisão judicial”. Diz que Marshall “não busca recorrer à capacidade assertiva da Corte para compreender as eternas leis da natureza, da razão ou da justiça”. Ele afirma que a Constituição tem um status superior como lei maior em virtude da sua promulgação efetivada pelo povo⁴⁰⁶.

Hoje, o sistema norte-americano do *judicial review* está presente mundo afora, a exemplo do Canadá, da Austrália, da Índia, do Brasil, da Argentina e de Portugal. Na Suíça, os juízes têm um poder-dever de não aplicar as leis cantonais que contrastem com a Constituição Federal. Há, na Suíça, a possibilidade de recurso direto ao Tribunal Federal. Na Suécia, a partir da decisão da Suprema Corte, em 1964, há a figura do *judicial review*. Na Noruega e Dinamarca os tribunais exercem o controle de constitucionalidade no caso concreto. Na Alemanha, com a Constituição de Weimar, e na Itália, de 1948 a 1956 (quando o Tribunal Constitucional foi instalado), também vigorou o *judicial review*. Ele vigora no Japão, com a Constituição de 1947⁴⁰⁷.

9.6 A Influência do *Judicial Review* na Jurisdição Constitucional Brasileira

O direito constitucional norte-americano foi brindado, em 1803, com o surgimento do controle difuso de constitucionalidade. Esse modelo influenciou os intelectuais brasileiros, notadamente Rui Barbosa, que, amante de institutos estrangeiros, trabalhou a sua inserção na Constituição de 1891.

⁴⁰⁵ ACKERMAN, Bruce. Nós o povo soberano: fundamentos do direito constitucional. Tradução de Mauro Raposo de Mello. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 195.

⁴⁰⁶ ACKERMAN, Bruce. Nós o povo soberano: fundamentos do direito constitucional. Tradução de Mauro Raposo de Mello. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 99.

⁴⁰⁷ JÚNIOR, Dirley da Cunha. Curso de Direito Constitucional. Salvador: Jus Podium, 2009, pp. 278-279.

Já o Decreto nº 510, de 22 de junho de 1890 (chamado de Constituição provisória de 1890), por meio do seu art. 58, § 1º, “a” e “b”, trazia dispositivos inserindo o modelo de controle difuso de constitucionalidade com inspiração norte-americana. Na sequência, o Decreto nº 848, de 11 de outubro de 1890, previu, no seu art. 3º que, na guarda e aplicação da Constituição e das leis nacionais, a magistratura federal só intervirá em espécie e por provocação da parte⁴⁰⁸.

O que a Constituição de 1891 fez foi consolidar em seu texto tais disposições, reconhecendo a competência do Supremo Tribunal Federal para rever as sentenças das Justiças nos Estados, em última instância, quando se questionasse a validade ou a aplicação de tratados e leis federais e a decisão do Tribunal fosse contra ela, ou quando se contestasse a validade de leis ou de atos dos governos locais, em face da Constituição ou das leis federais, e a decisão do Tribunal considerasse válidos esses atos ou leis impugnadas (art. 59, § 1º, “a” e “b”).

A Lei nº 221, de 20 de novembro de 1894 trouxe, no seu art. 13, § 10, previsão segundo a qual os juízes e tribunais apreciariam a validade das leis e regulamentos deixando de aplicar aos casos ocorrentes as leis manifestamente inconstitucionais e os regulamentos manifestamente incompatíveis com as leis ou com a Constituição. O *judicial review* norte-americano estava inserido no direito constitucional brasileiro.

⁴⁰⁸ MENDES, Gilmar Ferreira. COELHO, Inocêncio Mártires. BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. São Paulo: Saraiva, 2007, p. 983.

10. JURISDIÇÃO CONSTITUCIONAL NO MODELO EUROPEU-CONTINENTAL: ORIGEM E DESENVOLVIMENTO

Feita a apresentação da jurisdição constitucional no modelo norte-americano, falaremos agora do modelo europeu-continental, para que, na sequência, iniciemos a exposição sobre o direito à felicidade e a jurisdição constitucional.

10.1 Premissas da Jurisdição Constitucional

Uma vez criada, a Constituição ocuparia, dentro do ordenamento jurídico de um país, papel de destaque. Seria, na concepção de Hans Kelsen, o cume de uma pirâmide normativa imaginária. Todos os demais regramentos deveriam guardar compatibilidade para com ela. Nenhuma espécie normativa poderia contrariá-la. Seria o princípio da supremacia constitucional, que se dá sob duas óticas. A primeira se refere à supremacia formal da Constituição, pela qual o processo de alteração constitucional é mais dificultoso do que o processo de alteração infraconstitucional, ou seja, é mais difícil aprovar uma emenda constitucional do que uma lei. A outra se dá pelo aspecto material. Aqui, estamos tratando da adequação do conteúdo da norma questionada aos princípios e regras constantes da Constituição.

Somado ao princípio da supremacia constitucional temos a ideia de rigidez da Constituição, pois a sua alteração pelo Poder Legislativo submete-se a um rito mais severo do que o imposto às outras espécies normativas. Esse grau de dificuldade pode variar de acordo com a vontade do Constituinte Originário. O quórum de aprovação é uma opção. A partir do momento que o Congresso Nacional pode alterar uma lei ordinária por maioria simples, mas, para fazer o mesmo com a Constituição Federal, necessita de um quórum de 3/5 dos votos de cada casa (Câmara dos Deputados e Senado Federal), a ideia de rigidez constitucional já se apresenta.

Segundo a rigidez constitucional, uma lei ordinária ou uma lei complementar não pode alterar a Constituição, pois esta se submete a um procedimento próprio para reformas. Assim sendo, sempre que uma nova espécie normativa for aprovada, é possível indagar se ela se compatibiliza com a Constituição, pois já sabemos que é impossível promover, por meio dela, uma alteração constitucional. Há, portanto, um dever de compatibilidade vertical das várias espécies normativas em relação à Constituição. Como a Constituição não pode ser modificada por qualquer

mecanismo que não seja uma emenda constitucional, jamais uma lei contrária a ela irá revogá-la. Logo, caso a lei contrarie a Constituição, o que é possível ocorrer é a sua declaração de inconstitucionalidade.

Se temos uma Constituição que ocupa o cume do ordenamento jurídico do país e que se submete a um processo mais rígido de alteração do que o imposto a todas as outras espécies normativas, então podemos falar de controle de constitucionalidade. Não poderíamos, em regra, imaginar o controle de constitucionalidade em países que adotassem a ideia de constituição flexível. Nesse modelo, o procedimento necessário para alteração da Constituição é o mesmo para aprovação de leis infraconstitucionais. Sendo assim, é possível que uma lei ordinária altere um dispositivo da Constituição. Da mesma forma, é possível revogá-lo ou derogá-lo. Logo, como poderíamos comparar hierarquicamente uma lei com a Constituição? Se não há esta hierarquia, então não há como falarmos em controle de constitucionalidade nos exatos termos do que colocado aqui. Sabe-se, contudo, que há na doutrina quem sustente a possibilidade de controle de constitucionalidade caso haja uma constituição flexível. É o caso do professor Clémerson Merlin Clève. A declaração de inconstitucionalidade alcançaria somente aspectos formais.⁴⁰⁹

10.2 O Debate entre Carl Schmitt e Hans Kelsen

Cabe rememorar o célebre debate entre Carl Schmitt e Hans Kelsen acerca de quem deveria ser o guardião da Constituição, discussão seminal para a compreensão do modelo de controle de constitucionalidade denominado europeu-continental ou austro-germânico, cujas marcas centrais foram expostas no tópico acima.

Para falar de Carl Schmitt, traz-se ao texto uma passagem de Peter Häberle, na qual a ele, em uma recepção em Roma, durante uma estada como professor convidado, foi perguntado pelo então Presidente da República còrsica, entre um círculo de ilustres colegas, o seguinte: “Professor Häberle, que opinião tem de Carl Schmitt?”. Häberle, afirma ter respondido, provocando sorrisos entre os presentes:

Venerando Presidente, a que Carl Schmitt o senhor se refere?, ao grande Carl Schmitt da *Verfassungslehre* de 1928, não superado até agora por sua força

⁴⁰⁹ Cf. CLÈVE, Clémerson Merlin. Fiscalização Abstrata de Constitucionalidade no Direito Brasileiro. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000.

sistemática e suas inovações, ou se refere o senhor ao outro Carl Schmitt, completamente diferente, o que escreveu “esse indispensável trabalho *Die Juden in der deutschen Rechtswissenschaft (Os judeus na ciência jurídica alemã)* ou o nefasto artigo *Der Fuher schutz das Recht (O Fuhrer protege o direito)*?”

Häberle enxerga com pesar que, em alguns países latinos, sobretudo na Itália, mas também na Espanha, se tem produzido um renascimento de Schmitt. O mesmo tem ocorrido na Suíça, por exemplo, em Berna ou em Friburgo. Segundo Häberle, “resulta incompreensível este renascimento, se se tem em conta essa dupla faceta da pessoa e muitas das manifestações de Carl Schmitt durante o regime nazista”.⁴¹⁰

Carl Schmitt defendia que o Presidente do *Reich* deveria atuar como defensor da Constituição. A introdução da ideia de Schmitt ganhou publicação inicial em 1929, sob o título *O Tribunal Constitucional como guardião da Constituição*. Em 1931, Schmitt publica uma versão ampliada daquelas reflexões, denominada *O guardião da Constituição*. Hans Kelsen, no mesmo ano de 1931, divulga a sua resposta à ideia de Schmitt e o faz por meio do texto intitulado *Quem deve ser o guardião da Constituição?*

Schmitt enxerga a Constituição como uma decisão consciente de uma unidade política concreta que define a forma e o modo de sua existência. Analisando a realidade vivida à época pela Alemanha, sob a Constituição de Weimar, era contraditório para ele o fato de as propostas de lei e projetos partirem do princípio de que um tribunal do Estado deveria decidir, em um processo judicial, tanto litígios constitucionais quanto dúvidas e divergências de opinião acerca da constitucionalidade de leis do *Reich*. A contradição estava no fato de as várias propostas resultarem em uma justaposição e confusão assistemáticas das supremas instâncias decisórias, tribunal do Estado ou constitucional, tribunal do *Reich* (segundo o artigo 13, § 2º, da Constituição do *Reich*), tribunal sentencial do *Reich* (Tribunal do *Reich* para a interpretação vinculativa da lei no sentido dos esforços de Zeiler) “e juízo administrativo do *Reich* devem se juntar, sob relações coordenadas pouco claras, aos numerosos supremos tribunais existentes no *Reich* e dos estados”.⁴¹¹

Para Schmitt, instituir, perante tal Constituição, um tribunal constitucional para divergências constitucionais e não lhe entregar um conceito de divergências

⁴¹⁰ VALADÉS, Diego (Org.). *Conversas acadêmicas com Peter Häberle*. Traduzido, do espanhol, por Carlos dos Santos Almeida. São Paulo: Saraiva, 2009, p. 25.

⁴¹¹ SCHMITT, Carl. *O guardião da Constituição*. Tradução de Geraldo de Carvalho; coordenação e supervisão de Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, p. 05.

constitucionais, ou seja, nenhuma outra delimitação de sua competência além de uma “definição vocabular totalmente vã, segundo a qual toda divergência acerca de uma disposição constitucional é uma divergência constitucional, significa entregar ao próprio tribunal a decisão sobre sua competência”.⁴¹²

A partir desse ponto, Carl Schmitt inicia seu périplo na defesa do *Führer* como guardião da Constituição. Para ele, se a Constituição se baseia, como correspondente a uma concepção difundida no século XIX, em um contrato entre príncipe e povo, governo e representação do povo, toda parte contratual surge como guardiã “da parte constitucional que diz respeito a seus próprios direitos e poderes e tenderá a qualificar as determinações constitucionais vantajosas a suas reivindicações políticas como ‘a’ Constituição”. Nesse raciocínio, entendia que guardiões da Constituição “não são todas as posições e pessoas que, ocasionalmente pela não aplicação de leis anticonstitucionais, possam contribuir para que a Constituição seja respeitada e não seja violado um interesse protegido constitucionalmente”. Para ele, “essa é a ponderação sistemática que justifica não considerar os tribunais, mesmo quando exercerem o direito de exame judicial acessório e difuso, como guardiões da Constituição”. Na sequência, fala do *pouvoir neutre*, lembrando Benjamin Constant:

As divergências de opinião e diferenças entre os titulares de direitos políticos de decisão e influência não podem ser decididas, no geral, judicialmente, caso não seja exatamente o caso de punição por violações constitucionais abertas. Elas são eliminadas ou por meio de um poder político mais forte situado acima das opiniões divergentes, isto é, por intermédio de um terceiro superior – mas isso não seria, então, o guardião da Constituição, e, sim, o senhor soberano do Estado, ou então são conciliadas ou resolvidas por meio de um órgão não em uma relação de subordinação, mas de coordenação, isto é, por meio de um terceiro neutro – este é o sentido de um poder neutro, de um *pouvoir neutre et intermédiaire*, localizado não acima, e, sim, ao lado dos outros poderes constitucionais, mas dotado de poderes e possibilidades de ação singulares. Caso não deva ocorrer um efeito secundário meramente acessório de outras atividades estatais, mas, sim, devam ser organizadas uma instituição e uma instância especiais, cuja tarefa seja assegurar o funcionamento constitucional dos diversos poderes e salvaguardar a Constituição, então é consequente em um Estado de direito, onde há diferenciação dos poderes, não confiar isto, suplementarmente, a nenhum dos poderes existentes, pois senão obteria apenas um sobrepeso perante os demais e poderia ele próprio se esquivar do controle. Ele tornar-se-ia, por meio disso, senhor da Constituição.⁴¹³

A ideia de Schmitt acerca de um Tribunal Constitucional é que o guardião da Constituição tem que ser independente e político-partidariamente neutro. O autor

⁴¹² SCHMITT, Carl. O guardião da Constituição. Tradução de Geraldo de Carvalho; coordenação e supervisão de Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, p. 73.

⁴¹³ SCHMITT, Carl. O guardião da Constituição. Tradução de Geraldo de Carvalho; coordenação e supervisão de Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, p. 193.

afirma que, tanto a justiça quanto o funcionalismo de carreira receberão uma carga insuportável se todas as tarefas e decisões políticas, para as quais forem desejadas “independência e neutralidade político-partidária, se amontoarem sobre eles. Além disso, a instituição de semelhante guardião da Constituição seria diretamente confrontada com a consequência política do princípio democrático”.⁴¹⁴

O presidente do *Reich* encontrar-se-ia no centro de todo um sistema de neutralidade e independência político-partidárias, construído sobre uma base plebiscitária. Assim, segundo seu pensamento, criar um tribunal como guardião da Constituição para apreciar questões e conflitos relativos à alta política o que se teria era uma politização que oneraria e colocaria em risco a justiça. Nesse ponto, Schmitt arremata: “Consoante o presente conteúdo da Constituição de Weimar, já existe um guardião da Constituição, a saber, o Presidente do *Reich*.” A tese é sustentada com base no art. 42 da Constituição de Weimar, segundo o qual o Presidente do *Reich*, por meio de seu juramento, “defenderá a Constituição”. Para Schmitt, “o juramento político sobre a Constituição faz parte, segundo a tradição do direito constitucional alemão, da ‘garantia da Constituição’” e o texto escrito do regulamento constitucional vigente qualifica o Presidente do *Reich*, de forma nítida o suficiente, de guardião da Constituição: “Não se pode ignorar essa autêntica palavra constitucional, não importando como se avalia, de resto, o significado do juramento político” – diz ele.

Segundo Schmitt, “o fato de o presidente do *Reich* ser o guardião da Constituição corresponde, porém, apenas também ao princípio democrático, sobre o qual se baseia a Constituição de Weimar.”⁴¹⁵ A visão final parece ter sido profética:

A Constituição busca, em especial, dar à autoridade do presidente do *Reich* a possibilidade de se unir diretamente a essa vontade política da totalidade do povo alemão e agir, por meio disso, como guardião e defensor da unidade e totalidade constitucionais do povo alemão. A esperança de sucesso de tal tentativa é a base sobre a qual se fundam a existência e a continuidade do atual Estado alemão.⁴¹⁶

Dia 25 de outubro de 1932, o Tribunal do Estado alemão negou-se a definir os limites da atuação do Presidente e de seu Chanceler, deixando-os absolutamente

⁴¹⁴ SCHMITT, Carl. O guardião da Constituição. Tradução de Geraldo de Carvalho; coordenação e supervisão de Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, p. 227.

⁴¹⁵ SCHMITT, Carl. O guardião da Constituição. Tradução de Geraldo de Carvalho; coordenação e supervisão de Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, p. 233.

⁴¹⁶ SCHMITT, Carl. O guardião da Constituição. Tradução de Geraldo de Carvalho; coordenação e supervisão de Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, pp. 233-234.

livres para atuarem contra as instituições democráticas da República de Weimar. O resto da história, o mundo conhece.

Hans Kelsen defendia, em contraposição a Carl Schmitt, a possibilidade do exercício, por um corpo de juízes, integrantes de um tribunal e desprovidos de mandatos populares, do controle de constitucionalidade das leis aprovadas pela maioria. O guardião é o Tribunal.

Kelsen inicia sua jornada desferindo um duro golpe no trabalho de Schmitt. Para ele, a obra *O guardião da Constituição* “tira do rebotalho do teatro constitucional a sua mais antiga peça”, qual seja, a tese de que o chefe de Estado, e nenhum outro órgão, “seria o competente guardião da Constituição, a fim de utilizar novamente esse já bem empoeirado adereço cênico na república democrática em geral e na Constituição de Weimar em particular”. Kelsen prossegue dizendo que “o que mais admira, porém, é que o mesmo escrito, que pretende restaurar a doutrina de um dos mais antigos e experimentados ideólogos da monarquia constitucional – a doutrina do *pouvoir neutre* do monarca, de Benjamin Constant” – a aplicá-la sem qualquer restrição ao chefe de Estado republicano, “tenha como autor o professor de direito público na *Berliner Handelshochschule*, Carl Schmitt”.⁴¹⁷

Referindo-se à ideia que Schmitt trouxe de Benjamin Constant, quanto ao *pouvoir neutre*, Kelsen diz que “essa fórmula de Constant torna-se, nas mãos de Schmitt, um instrumento capital para sua interpretação da Constituição de Weimar”. Somente com esse auxílio ele consegue estabelecer que o guardião da Constituição não seja, – “como se deveria supor a partir do art. 19 –, o Tribunal Federal ou outro tribunal, mas sim apenas o Presidente do Reich, e isso já com base na própria Constituição em vigor, e não, por exemplo, depois de uma reforma constitucional.” Hans Kelsen continua:

É verdade que, no intuito de que o chefe de Estado apareça como o apropriado ‘guardião da Constituição’, Schmitt caracteriza o seu *pouvoir neutre* não como uma instância que está acima dos ‘detentores de direitos de decisão e de influência política’, ou como um ‘terceiro mais alto’, nem como ‘senhor soberano do Estado’, mas sim como um ‘órgão justaposto’, como um poder ‘que não está acima, mas sim ao lado dos outros poderes constitucionais’.” Ao mesmo tempo, porém, através de uma interpretação mais do que extensiva do art. 48, ele procura ampliar a competência do Presidente do Reich de maneira tal que este não escape de tornar-se senhor soberano do Estado, alcançando uma posição de poder que não diminuiu pelo fato de Schmitt recusar-se a designá-la como ‘ditadura’ e que, em todo caso,

⁴¹⁷ KELSEN, Hans. Jurisdição constitucional. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Especialmente o capítulo intitulado “Quem deve ser o guardião da Constituição?”, p. 243.

segundo as expressões acima citadas, não é compatível com a função de um garante da Constituição.⁴¹⁸

Kelsen também rechaça a tentativa de Schmitt de limitar a criatividade do intérprete constitucional. Para ele:

Trata-se da concepção segundo a qual a decisão judicial já está contida pronta na lei, sendo apenas ‘deduzida’ desta através de uma operação lógica: a jurisdição como automatismo jurídico! Schmitt afirma de fato com toda a seriedade que a ‘decisão’ do juiz é ‘deduzida no seu conteúdo de uma outra decisão, mensurável e calculável, já contida na lei’. Também essa doutrina descende do estoque da ideologia da monarquia constitucional: o juiz tornado independente do monarca não deve se conscientizar do poder que a lei lhe confere, que – dado o seu caráter geral – lhe deve conferir. Ele deve crer que é um mero autômato, que não produz criativamente direito, mas sim apenas ‘acha’ direito já formado, ‘acha’ uma decisão já existente na lei. Tal doutrina foi desmascarada há muito tempo.⁴¹⁹

Para Kelsen, quando Schmitt opina que do ponto de vista democrático dificilmente seria possível confiar tais funções a uma aristocracia da toga, tal objeção é “liquidada simplesmente pelo fato de que um tribunal constitucional eleito pelo povo, ou apenas pelo parlamento – como, por exemplo, a Corte Constitucional austríaca nos moldes da Constituição de 1920 –, é tudo menos uma ‘aristocracia da toga’”. Por fim, referindo-se à proposta de Schmitt de ter o *Führer* como guardião da Constituição, Kelsen diz que “Declarar o Presidente do *Reich* como único guardião da Constituição contraria as mais claras disposições da Constituição do *Reich*.”⁴²⁰

A história parece ter dado razão a Kelsen. Basta olhar o que a jurisdição constitucional tem feito mundo afora para garantir a consolidação da democracia e dos direitos fundamentais. A Itália adotou-o com a Constituição de 1º de janeiro de 1948. Também na Alemanha, pela Constituição de Bonn, de 23 de maio de 1949. O mesmo no Chipre, pela Constituição republicana de 16 de agosto de 1960. A Turquia o adotou com a Constituição republicana de 09 de julho de 1961. A República socialista da Iugoslávia, com a Constituição de 07 de abril de 1963, utiliza esse modelo. Em 1975 foi a vez da Grécia. A Constituição de 1978 da Espanha também trouxe o controle europeu-continental. Portugal o fez em 1976. Em 1984 foi a vez da Bélgica.⁴²¹

⁴¹⁸ KELSEN, Hans. *Jurisdição constitucional*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Especialmente o capítulo intitulado “Quem deve ser o guardião da Constituição?”, p. 246.

⁴¹⁹ KELSEN, Hans. *Jurisdição constitucional*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Especialmente o capítulo intitulado “Quem deve ser o guardião da Constituição?”, pp. 257-258.

⁴²⁰ KELSEN, Hans. *Jurisdição constitucional*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Especialmente o capítulo intitulado “Quem deve ser o guardião da Constituição?”, p. 287.

⁴²¹ JÚNIOR, Dirley da Cunha. *Curso de Direito Constitucional*. Salvador: Jus Podium, 2009, pp. 281-282.

10.3 A Influência do Modelo Europeu-Continental na Jurisdição Constitucional Brasileira

O denominado controle concentrado de constitucionalidade, no Brasil, foi introduzido pela Emenda nº 16, de 1965, feita à Constituição de 1946. A doutrina o intitula por várias formas. Controle concentrado, abstrato, objetivo, de via de ação, por via principal ou em tese. É um modelo que remonta à Constituição da Áustria de 1920, resultado do pensamento de Hans Kelsen. A Constituição austríaca de 1920 inseriu no debate constitucional uma possibilidade não cogitada pelo modelo norte-americano do *judicial review*. Trata-se de um tribunal cuja competência exclusiva é a jurisdição constitucional. É a chamada Corte Constitucional.

Feita a apresentação histórica dos dois modelos de jurisdição constitucional mais referenciados no mundo passaremos, no próximo capítulo, para as associações entre jurisdição constitucional e teoria da felicidade.

11. A DOGMÁTICA DO DIREITO À FELICIDADE: CONTEXTO

11.1 O Constitucionalismo

O constitucionalismo não se reveste somente de vieses jurídicos. Marcado por características políticas, ele é dotado de uma força social capaz de impor limites aos governantes sem descuidar dos direitos e garantias aos governados. Pode ser visto tanto como movimento de criação de Constituições como algo mais abrangente, aliado à democracia, ao controle do poder e à ideia de um Estado que tem na Constituição seu estatuto de maior peso elaborado com a participação da sociedade voltado para a proteção dos direitos fundamentais.

Há registros de estruturas remotas com características embrionárias do constitucionalismo. É clássica a referência a Karl Loewenstein na indicação do nascimento do movimento constitucionalista com o povo hebreu, o qual, num Estado teocrático e monoteísta, fixou limites ao poder político. O documento que garantia essa limitação não era a Constituição, era a Bíblia, que permitia aos profetas, com legitimidade popular, punir os governantes que extravasassem as limitações trazidas no escrito sagrado⁴²².

Teríamos dois constitucionalismos: o antigo e o moderno. O antigo, formado por um conjunto de princípios escritos ou consuetudinários que garantem direitos a determinadas categorias e limitam o poder do soberano. O moderno consistiria, nas palavras de Gomes Canotilho, no movimento político, social e cultural que, a partir de meados do século XVIII, “questiona nos planos político, filosófico e jurídico os esquemas tradicionais de domínio político, sugerindo, ao mesmo tempo, a invenção de uma nova forma de ordenação e fundamentação do poder político”⁴²³.

Não pretendemos, aqui, criar um novo constitucionalismo para justificar o direito à felicidade. Quem mais dialogou com a teoria da felicidade foram os positivistas, cujas bandeiras metodológicas estão devidamente expostas há muito tempo. Diríamos, até mesmo, que nesse ponto o trabalho chega a ser tímido. Como a nossa noção de felicidade traz consigo, necessariamente, a liberdade, igualdade e segurança,

⁴²² LOEWENSTEIN, Karl. Teoria de la constitución. Barcelona: Ariel, 1976, p. 154.

⁴²³ CANOTILHO, J. J. Gomes. Direito constitucional e teoria da constituição. Coimbra: Edições Almedina, p. 52.

seria de todo prejudicial acreditar num constitucionalismo que fosse desregrado ou assistemático. Um constitucionalismo de tal ordem seria ruim, pois não seria seguro. Portanto, as bases da teoria da felicidade defendidas nesta tese residem na concepção tradicional de constitucionalismo contemporâneo, marcado por constituições que incorporam princípios e remetem à jurisdição constitucional o papel de, responsabilmente, diante de casos concretos, concretizar esses dispositivos atenta às consequências de tal decisão. Não há, por nós, a incorporação dos ideais do “neoconstitucionalismo”⁴²⁴ nem mesmo a leitura moral da Constituição, como o faz Ronald Dworkin⁴²⁵. Parece-nos estarmos muito mais próximo do próprio positivismo do que dessas outras duas escolas.

Vamos começar falando do constitucionalismo com as palavras de Emmanuele Jouannet, para quem as aspirações constitucionais por felicidade, situadas novamente no contexto do século XVIII, “traduzem as aspirações mais profundas de toda uma época”⁴²⁶. O constitucionalismo contemporâneo compreende a Constituição como norma que irradia efeitos por todo o ordenamento jurídico, reconhecendo o protagonismo da jurisdição constitucional na tarefa de interpretá-la. Marcelo Figueiredo

⁴²⁴ André Rufino trata do neoconstitucionalismo indicando suas bases de sustentação: “a) a importância dada aos princípios e valores como componentes elementares dos sistemas jurídicos constitucionalizados; b) a ponderação como método de interpretação/aplicação dos princípios e de resolução dos conflitos entre valores e bens constitucionais; c) a compreensão da Constituição como norma que irradia efeitos por todo o ordenamento jurídico, condicionando toda a atividade jurídica e política dos poderes do Estado e até mesmo dos particulares em suas relações privadas; d) o protagonismo dos juízes em relação ao legislador na tarefa de interpretar a Constituição; e) enfim, a aceitação de alguma conexão ente Direito e Moral.” (RUFINO, André. *Estrutura de direitos fundamentais: repensando a distinção entre regras, princípios e valores*. São Paulo: Saraiva, 2009, p. 22). Já Daniel Sarmento destaca a importância para o crescimento do neoconstitucionalismo no Brasil da ampla divulgação da coletânea denominada Neoconstitucionalismo(s), organizada pelo jurista mexicano Miguel Carbonell e publicada na Espanha em 2003. Sarmento ainda registra que os adeptos do neoconstitucionalismo buscam embasamento no pensamento de juristas como Ronald Dworkin, Robert Alexy, Peter Häberle, Gustavo Zagrebelsky, Luigi Ferrajoli e Carlos Santiago Nino. Com o neoconstitucionalismo, os princípios constitucionais e as cláusulas abertas passam a encontrar, nos juízes, campo fértil para aplicação. (SARMENTO, Daniel. “O neoconstitucionalismo no Brasil: Riscos e possibilidades”. In: *Direitos fundamentais e estado constitucional: estudos em homenagem a J. J. Gomes Canotilho*. Coordenação George Salomão Leite, Ingo Wolfgang Sarlet. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais; Coimbra (Pt): Coimbra Editora, 2009, p. 11).

⁴²⁵ Recomendando uma leitura moral da Constituição, Ronald Dworkin diz: “A maioria das constituições contemporâneas expõe os direitos do indivíduo perante o governo numa linguagem extremamente ampla e abstrata, como a Primeira Emenda à Constituição norte-americana, que estabelece que o Congresso não pode fazer nenhuma lei que diminua a ‘liberdade de expressão’. A leitura moral propõe que todos – juízes, advogados e cidadãos – interpretemos e apliquemos esses dispositivos abstratos considerando que eles fazem referência a princípios morais de decência e justiça”. DWORKIN, Ronald. *O Direito da Liberdade: a leitura moral da constituição norte-americana*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 2.

⁴²⁶ JOUANNET, Emmanuelle. *Le droit international libéral-providence: Une histoire du droit international*, Bruylant, 2011, (Collection de droit international, n°69). O trecho transcrito consta no capítulo V, intitulado “La finalité providentialiste du droit des gens moderne: Bonheur des peuples et perfectionnement des États”.

não nega o horizonte desafiador que se desenha. Para ele, “o constitucionalismo, o reconhecimento universal dos direitos humanos e seus mecanismos de proteção, o fortalecimento da sociedade civil, os movimentos sociais organizados, desenha um quadro promissor”⁴²⁷.

11.2 As Constituições

Da mesma forma que o constitucionalismo nos moldes contemporâneos é fenômeno recente, também o é a Constituição, cujas características atuais, vistas na Carta brasileira de 1988, tem certidão de nascimento no pós-segunda guerra. Todavia, se imaginarmos a Constituição como algo fundante de uma sociedade, num determinado período, decorrente do poder de um grupo, chegaremos a tempos remotos, como vimos em Loewenstein, com o povo hebreu. Para André Ramos Tavares, “a Constituição escrita teve cunho acentuadamente revolucionário, tanto por força do processo desencadeado nos Estados Unidos como também pela ocorrência na França”⁴²⁸.

E o que é Constituição? Para Tércio Sampaio Ferraz, a Lei fundamental de um país, com normas “respeitantes à organização básica do Estado, ao reconhecimento e à garantia dos direitos fundamentais do ser humano e do cidadão, às formas, aos limites e às competências do exercício do Poder Público (legislar, julgar, governar)”⁴²⁹. Esse conceito varia de acordo com a acepção que se dê à Constituição. Ferdinand Lassalle apresentou a visão sociológica. Hans Kelsen, a jurídica. Carl Schmitt, a política. Paul Laband e Georg Jellinek a visão positivista. Karl Marx ficou com a visão marxista. Santi Romano, Maurice Hauriou, Georges Renard e Constantino Mortati tinham a institucionalista. Gustav Zagrebelsky, a suave. Raul Machardo Horta, a plástica. Burdeau tinha a Constituição como estatuto do poder. Para Konrad Hesse a Constituição seria uma ordem material e aberta da comunidade. Gomes Canotilho introduziu a visão dirigente. Niklas Luhmann, a sistêmica. Para Peter Häberle, a Constituição é processo público. Marcelo Neves apresentou a visão simbólica. O importante, qualquer que seja a acepção, é fixar as bases comuns a quaisquer acepções endereçadas à Constituição.

Uma premissa indicada nesse trabalho é a de que a Constituição não é somente o seu texto. Este, positivado, solene, escrito, traz consigo, embutido na sua

⁴²⁷ FIGUEIREDO, Marcelo. Teoria Geral do Estado. São Paulo: Atlas, 2009, p. 37.

⁴²⁸ TAVARES, André Ramos. Curso de direito constitucional. São Paulo: Saraiva, 2008, p. 11.

⁴²⁹ FERRAZ, Tércio Sampaio Jr. Introdução ao Estudo do Direito: Técnica, Decisão, Dominação. São Paulo: Atlas, 2010, p. 195.

redação, princípios correlatos os quais, nada obstante não encontrem expressa menção na Carta, inserem-se em seu conteúdo, servindo, deste modo, ao conceito de Constituição e, mais ainda, sendo possível de serem tomados como parâmetro para aferição da constitucionalidade de uma lei ou ato normativo. São os princípios constitucionais implícitos. Gilmar Mendes, em menção à realidade alemã, diz:

O conceito de Lei Fundamental não se limita às disposições singulares do direito constitucional escrito. De um lado, essa idéia abrange todos os princípios constantes do texto constitucional. Por outro, esse conceito abarca, igualmente, todos os princípios derivados da Constituição enquanto unidade, tais como o princípio da democracia, o princípio federativo, o princípio da fidelidade federativa, o princípio do Estado de Direito, o princípio da ordem democrática e liberal e o princípio do estado social. Por isso, estão compreendidos no conceito de Lei Fundamental não apenas disposições constantes do texto constitucional mas também as regras jurídicas nele formuladas, o preâmbulo da Lei Fundamental, os dispositivos da Constituição de Weimar, incorporados expressamente ao texto da Lei Fundamental (art. 140), os princípios gerais inerentes ao sistema adotado e as idéias principais que inspiraram o constituinte, ainda que não concretizadas numa determinada disposição ou preceito⁴³⁰.

Um exemplo que Uadi Lammêgo Bulos dá é o da ideia de boa fé⁴³¹. Não há, na Carta da República, nenhum dispositivo afirmando algo como: “os atos praticados na esfera pública devem atender à boa-fé”. Todavia, quando lemos o *caput* do art. 37 e vemos que a legalidade, impessoalidade, moralidade, publicidade e eficiência constituem os principais vetores da administração pública, fica claro que, por trás deles, está um ideal de boa-fé. Logo, a boa-fé, apesar de não estar escrita da Constituição (princípio explícito), é decorrente do próprio texto constitucional, convertendo-se, portanto, num princípio constitucional implícito.

O reconhecimento dessa premissa é importante para o trabalho pelo fato de se poder afirmar que a Constituição Federal de 1988 não assegura o direito à felicidade pelo mero fato de não haver, em seu texto, a palavra felicidade. Primeiramente, há, na Constituição, menções, em boa quantidade, à expressão bem-estar, que, para nós, é a maneira neutra que a dogmática constitucional contemporânea optou para tratar um prisma da felicidade. É claro que a expressão foi adotada no constitucionalismo brasileiro voltada para assegurar o então propalado “estado do bem-estar-social”, mas isso não quer dizer que, hoje, não possa servir de porta de entrada para a teoria da felicidade. Não há, da nossa parte, apegos apaixonados ao originalismo, segundo o qual devemos, sempre e sempre, conferir aos dispositivos da Constituição somente

⁴³⁰ MENDES, Gilmar Ferreira. *Jurisdição Constitucional*. São Paulo: Saraiva, 2005, pp. 136-137.

⁴³¹ BULOS, Uadi Lammêgo. *Curso de direito constitucional*. São Paulo: Saraiva, 2009, p. 105.

o significado que o Constituinte lhe conferiu. Fosse assim, seria o governo dos mortos sobre os vivos, como dizia Thomas Jefferson⁴³².

Depois, a interpretação demasiadamente gramatical da Constituição pode levar a absurdos, como afirmar que ela não protege a diversidade, pelo fato de não contar com a palavra “diversidade”, mas, sim, “pluralismo”. Esse tipo de reducionismo dirigiria a hermenêutica para campos ignóbeis.

O que defendemos, portanto, é que a Constituição Federal de 1988 ampara o direito à felicidade explicitamente, quando trata do bem-estar e, implicitamente, quando possibilita que ele ingresse no ordenamento jurídico brasileiro aliado a outros dispositivos constitucionais, como o direito à liberdade (direito à busca da felicidade) ou o direito à saúde (direito prestacional à felicidade). É claro que sempre poderemos invocar o parágrafo 2º do art. 5º da Constituição, segundo o qual “os direitos e garantias expressos nesta Constituição não excluem outros decorrentes do regime e dos princípios por ela adotados, ou dos tratados internacionais em que a República Federativa do Brasil seja parte”. Todavia, apesar de termos esse anteparo à nossa disposição, acreditamos que não é necessário invocá-lo para fundamentar o direito à felicidade. Basta, respeitosa à unidade da Constituição, perceber a máxima lançada no Preâmbulo da Carta, que é esmiuçado das mais diversas formas no corpo do documento: Estado Democrático destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça. Estão postas, nesse trecho, todas as bases constitutivas do direito à felicidade, que é, para nós, um direito fundamental com roupagem principiológica. Tratando dos direitos fundamentais implícitos, Laurence Tribe registrou:

Dizer que será preciso que o direito tenha por trás de si a maioria do país antes de poder receber proteção, quando se trata dos direitos não explicitamente enumerados, com certeza é uma maneira de desprezar o direito pelo fato de não ser enumerado. (...) Dizer que os direitos não enumerados só merecem tutela quando o número suficiente de pessoas acredita que esses direitos devem ser obrigatoriamente protegidos, é relegá-los a um *status* diferenciado, inferior a mais suspeito.⁴³³

432 Apud. VIEIRA, Oscar Vilhena. A Constituição e sua Reserva de Justiça. São Paulo: Malheiros, 1999. p. 67.

433 TRIBE, Laurence. DORF, Michael. Hermenêutica Constitucional. Tradução de Amarílis de Souza Birchal. Coordenação e supervisão de Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, p. 72.

Diante de uma sociedade complexa e de textos constitucionais gerais fica cada vez mais difícil marginalizar princípios e afastar a ponderação da interpretação constitucional. Os direitos fundamentais devem ser alvo de uma atenção especialíssima por parte da jurisdição constitucional. Para Richard Layard, “a Constituição e as leis são cruciais para a felicidade”. Ele afirma ainda que elas têm de ser justificadas pelo princípio da felicidade maior, “mas, uma vez estabelecidos, normalmente não devem ser descumpridos, mesmo que isso, às vezes, produza mais felicidade a curto prazo, porque diminuiria o benefício a longo prazo dessas leis”⁴³⁴.

Apresentadas as premissas do constitucionalismo e da Constituição, ingressaremos na teoria dos direitos fundamentais para, em seguida, falarmos de jurisdição constitucional. Todos esses conhecimentos são importantes para a compreensão do direito à felicidade.

11.3 Direitos Fundamentais

Para Tim Mulgan, “podemos saber que um resultado é melhor do que o outro, mesmo quando não podemos medir com precisão o bem-estar”. É que, se uma política aumentaria os níveis médios “de saúde, renda, taxa de alfabetização, direitos civis e liberdades políticas, então esta é uma evidência muito boa de que melhorará o bem-estar humano, mesmo se não pudermos calcular com precisão o ganho total em bem-estar agregado”⁴³⁵. O que essa afirmação diz é que a concretização dos direitos fundamentais de várias dimensões (civis, políticos, sociais, econômicos, culturais, transindividuais...) contribui para a felicidade coletiva.

Ao ingressarmos na teoria dos direitos fundamentais é importante distingui-los dos direitos humanos. Estes, são reivindicações quanto a algumas posições essenciais ao homem, com bases jusnaturalistas e natureza filosófica. Marcelo Figueiredo, reconhecendo a necessidade de proteção judicial aos direitos humanos, indaga: “em que medida tais critérios são eficazes, são garantidos, são respeitados, têm força, operatividade, execução? Essa é uma questão tormentosa e plena de dificuldade”. Para o Professor, não é possível ser ingênuo a ponto de afirmar que basta “a inserção do rol de direitos humanos em dado ordenamento jurídico, para daí concluirmos por sua execução

⁴³⁴ LAYARD, P. R. G. Felicidade: lições de uma nova ciência. Tradução Maria Clara de Biase W. Fernandes. Rio de Janeiro: Best Seller, 2008.

⁴³⁵ MULGAN, Tim. Utilitarismo. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 223.

e plena garantia”. Segundo Marcelo, “a simples enunciação de direitos nunca garantiu absolutamente nada”. A alteração da realidade por meio de instrumentos normativos tem campo de ação limitado. O que o Professor destaca é que será “necessário um plus social, uma validade social, uma aceitação geral média de tais ou quais valores contemplados, sem o que o direito não passará, como bem ensina Lassale, de um conjunto de normas estampadas, explicitadas em uma folha de papel”⁴³⁶.

Tércio Sampaio Ferraz Júnior reconhece a problemática da efetivação dos direitos humanos nas sociedades políticas contemporâneas mais de dois séculos após as declarações solenes de 1776 e 1789. Para ele, isso se dá porque a busca de novas e adequadas formas de organização e ideário políticos, “na sequência das profundas transformações que acompanham o fim do *Ancien Régime* na França, persiste como um desafio para o mundo que estaria surgindo dessas transformações”. Ele lembra ainda que “entre a proclamação formal dos direitos e o real estatuto político dos indivíduos e dos grupos aos quais eles são atribuídos estende-se um vasto espaço, ocupado por formas antigas e novas de violência”. Segundo Tércio:

Os mecanismos de poder em ação nas sociedades políticas contemporâneas não alcançam a legitimação que seria propiciada pela real efetivação dos direitos do homem ou pelo reconhecimento do cidadão como portador efetivo dos direitos cujo respeito confere ao poder seu predicado essencial como poder político, ou seja, poder justo. Ora, tal efetivação não é possível senão pela institucionalização dos mecanismos de poder em termos de lei e de direito, ou seja, em termos de justiça. Vê-se, assim, que o problema clássico da melhor Constituição (da mais justa) nada perdeu de sua atualidade, não obstante o fato de a política moderna, obedecendo à inspiração maquiavélica que nesta em sua origem, formular-se cada vez mais como problema de técnica de poder e cada vez menos como discernimento (sabedoria) do mais justo⁴³⁷.

São muitas as características dos direitos fundamentais. São históricos, pois decorrem de uma longa evolução, a exemplo do direito de propriedade. São universais, porque ultrapassam os limites territoriais, como o princípio da isonomia. São concorrentes, pois vários deles podem ser exercidos ao mesmo tempo por uma pessoa. São irrenunciáveis, nada obstante possam deixar de ser exercidos temporariamente num caso concreto. São inalienáveis, porque não podem ser comercializados, já que não gozam de natureza econômica. Também são imprescritíveis. Por fim, são relativos, pois não necessariamente são exercidos de modo absoluto. Outra característica é a aplicabilidade imediata, prevista no parágrafo único do artigo 5º da Constituição. Nada

⁴³⁶ FIGUEIREDO, Marcelo. Teoria Geral do Estado. São Paulo: Atlas, 2009, p. 130.

⁴³⁷ FERRAZ, Tércio Sampaio Jr. Introdução ao Estudo do Direito: Técnica, Decisão, Dominação. São Paulo: Atlas, 2010, p. 142.

obstante a previsão realce a importância dos efeitos imediatos das normas constitucionais expostas sob a forma de direitos e garantias fundamentais, há determinados comandos que não gozam de tal eficácia. Eles necessitam de regulamentação para que produzam todos os seus efeitos.

A temática dos direitos fundamentais é essencial para a nossa teoria da felicidade que compreende haver, na Constituição Federal de 1988, fundamento de validade de um direito à felicidade expresso de várias formas. Isso porque, como nos guiamos, numa parte da teoria, pelas ideias utilitaristas, abre-se espaço para que os críticos afirmem que o utilitarismo, ao pregar decisões que ampliem a felicidade para o maior número de pessoas, pode ser muito cruel com o indivíduo isolado, por abrir espaço para a indiferença para com ele, caso tenha de maximizar, às custas de seus direitos, a felicidade coletiva. Afastamos essa objeção com o reconhecimento da dignidade da pessoa humana como sendo o princípio irradiador de toda a ordem constitucional contemporânea. A partir do momento em que se reconhece que há, *a priori*, o respeito ao princípio da dignidade da pessoa humana, a teoria da felicidade fornece um escudo protetor contra irracionalidades eventualmente praticadas.

John Rawls, quanto aos direitos fundamentais, tem várias críticas ao utilitarismo. Ele afirma que, para os utilitaristas, “os preceitos de justiça ditados pelo bom-senso e as noções de direito natural só têm validade subordinada como normas secundárias”; eles surgem do fato de que, “nas condições de uma sociedade civilizada, é de grande utilidade social obedecer a esses preceitos nas maiorias dos casos e só admitir sua violação em circunstâncias excepcionais”. A segurança seria a razão de ser do cumprimento dos direitos fundamentais e não o valor que eles têm intrinsecamente. Mesmo o zelo “com o que afirmamos esses preceitos e apelamos a esses direitos ganha certa utilidade, pois contrabalança a tendência humana natural de transgredi-los de maneiras não sancionadas pela utilidade”⁴³⁸. O grave problema desta visão seria, para Rawls, “que não parece haver garantia de que restringir ou suprimir as liberdades fundamentais de alguns seja a melhor maneira de maximizar a totalidade (ou a média) do bem-estar social”. Mesmo com todos os fundados alertas feitos por John Rawls acerca dos riscos de abusos praticados em nome da teoria da felicidade, ele próprio diz haver meios de “revisar a doutrina utilitarista de tal maneira que ela possa sustentar uma

⁴³⁸ RAWLS, John. Uma teoria da justiça. Nova tradução baseada na edição americana revista pelo autor, Jussara Simões. Revisão técnica e da tradução Álvaro de Vida. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 34.

concepção da justiça adaptada a um regime constitucional, ainda que tenha de chegar a isso indiretamente, constituindo o meio que permite alcançar o maior bem-estar”⁴³⁹. Segundo a nossa tese, uma das maneiras de conseguir esse desiderato de Rawls é aliando a teoria da felicidade ao princípio da dignidade da pessoa humana.

Por essa perspectiva, o que parece mais estimulante é tentar saber qual a razão de ser da construção histórica dos direitos fundamentais. Emmanuelle Jouannet afirma que a finalidade liberal de um direito das gentes moderno é o “desejo de assegurar a felicidade e o bem estar das nações soberanas juntamente com o velho plano ideal de realização e aperfeiçoamento das sociedades humanas”. Assim, só será concebida a finalidade eudemonista e providencialista do direito das gentes quando “a felicidade, o bem-estar e a utilidade são reafirmadas como valores e finalidades da política”⁴⁴⁰. No Brasil, a Constituição Federal de 1988 fornece instrumental suficiente para essa missão, bastando reconhecer o valor primeiro da liberdade, associando-a a igualdade e segurança. O resultado, ao nosso sentir, é o nascimento do direito à felicidade.

Muitas vezes se questiona qual seria o catálogo dos direitos fundamentais. É possível dizer que um determinado direito não é fundamental. Todavia, temos percebido que a tendência do constitucionalismo moderno é ampliar esse rol, seja pela expressa previsão nas Constituições, seja pela revelação, por parte da jurisdição constitucional, de direitos fundamentais implícitos que não foram taxativamente citados pelo constituinte. Nos Estados Unidos, no caso *Turner v. Safley* (1987), entendeu-se que a decisão de casar é um direito fundamental.

Quanto ao reconhecimento de direitos humanos, há uma expansão disso em todo o mundo. Nessa perspectiva, interessante narrar o que tem ocorrido na Grã-Bretanha, quanto ao respeito aos direitos humanos aliado a um renascimento e expansão de uma consistente teoria da felicidade no campo da política.

David Cameron, então líder do Partido Conservador, declarou: “nós não devemos pensar somente sobre como colocar dinheiro no bolso das pessoas, mas como colocar felicidade em seus corações”. Cameron afirmava que os políticos estavam olhando para questões que diziam respeito a eles próprios, mas que o certo seria se preocupar “em como fazer as pessoas mais felizes, em como tornar as comunidades

⁴³⁹ RAWLS, John. *Justiça e democracia*. Tradução Irene A. Paternot. São Paulo: Martins fontes, 2000, p. 266.

⁴⁴⁰ JOUANNET, Emmanuelle. *Le droit international libéral-providence: Une histoire du droit international*, Bruylant, 2011, (Collection de droit international, n°69). O trecho transcrito consta no capítulo V, intitulado “La finalité providentialiste du droit des gens moderne: Bonheur des peuples et perfectionnement des États”.

mais estáveis e as sociedades mais coesas”⁴⁴¹. Suas palavras lembram Ronald Dworkin, para quem “se quisermos tratar as pessoas genuinamente como iguais (ou assim possa parecer), devemos nos empenhar em tornar suas vidas igualmente desejáveis para elas ou lhes oferecer meios para fazê-lo, e não apenas igualar seus saldos bancários”⁴⁴².

Cameron levou adiante sua ideia e criou, como Primeiro-ministro, um índice oficial de mensuração da felicidade da sociedade britânica. A última pesquisa ocorreu com uma comunidade de 200.000 pessoas maiores de 16 anos, entre abril de 2011 e março de 2012. Os indicadores avaliaram o bem-estar da nação ao lado de dados econômicos, como o PIB. Para Glenn Everett, diretor do *Programa de Medição do Bem-Estar Nacional*, “compreender a visão das pessoas sobre seu bem-estar é um complemento importante para as estatísticas oficiais existentes e tem usos potenciais no processo de decisão política e de auxílio à tomada de decisão”⁴⁴³.

A Inglaterra também vivenciou de perto os novos ares trazidos pelo Iluminismo. Primeiro, a *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, de Isaac Newton, em 1687, “obra que serviu de paradigma às gerações seguintes em toda a Europa na explicação do mundo de maneira objetiva e científica”. Em 1688, foi a vez da Gloriosa Revolução, que, mesmo sem derramamento de sangue, “abriu o caminho para que a Inglaterra se transformasse em uma democracia parlamentarista e que levou à abrangente extinção da intolerância estatal”. Isso propiciou uma atmosfera favorável ao progresso da arte e da ciência, visto com inveja e como exemplar “pelos intelectuais europeus”⁴⁴⁴.

Derek Bok lembra que a Grã-Bretanha, a China e a Austrália estão considerando o uso de índices oficiais de felicidade, além das medidas convencionais econômicas de prosperidade e crescimento⁴⁴⁵. Na Grã-Bretanha, a felicidade está estática desde 1975 e não é a mais elevada do que na década de 1950. Esse cenário se consolida mesmo ocorrendo grandes aumentos na renda real em todos os pontos de distribuição de renda⁴⁴⁶.

⁴⁴¹ Em: http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/happiness_formula/4809828.stm. Acess mar/2013.

⁴⁴² DWORKIN, Ronald. A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade. Tradução Jussara Simões. Revisão técnica e da tradução Cícero Araújo, Luiz Moreira. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 05-09.

⁴⁴³ Em: <http://www.independent.co.uk/news/uk/politics/first-annual-results-of-david-cameras-happiness-index-published-7972861.html>. Acess mar/2013.

⁴⁴⁴ *Filósofos do Século XVIII: Uma introdução*. Organizador: Lothar Kreimendahl. Tradutor Dankwart Bernsmüller. Editora Unisinos. Coleção História da Filosofia. São Leopoldo: 2007, pp. 11-12.

⁴⁴⁵ BOK, Derek. *The politics of happiness: what government can learn from the new research on well-being*. Princeton: Princeton University Press, 2010, p. 4.

⁴⁴⁶ LAYARD, P. R. G. *Felicidade: lições de uma nova ciência*. Tradução Maria Clara de Biase W. Fernandes. Rio de Janeiro: Best Seller, 2008, pp. 47-48.

O resgate da teoria da felicidade se dá ao mesmo tempo em que se verifica um desenvolvimento jamais visto da jurisdição naquele país. Situação idêntica ocorreu na França, que recentemente abraçou a ideia de mensuração da felicidade nacional, iniciando um desenvolvimento da sua jurisdição constitucional. Estamos falando dos dois últimos berços do dogma do Parlamento, segundo o qual as leis eram absolutas e não cabia aos juízes fazer outra coisa que não fosse aplicá-las. Tanto a França como a Grã-Bretanha, contudo, iniciam o século XXI resgatando seus ideais primeiros de felicidade aliando-o à expansão corajosa da jurisdição. Seria acaso?

O Reino Unido aprovou, em 1972, o *European Communities Act*, que atribuiu hierarquia superior ao direito comunitário em face de leis formais aprovadas pelo Parlamento⁴⁴⁷. Com a aprovação do *Human Rights Act*, em 1998, confiou-se aos Tribunais britânicos a aferição da legitimidade das leis em face das disposições da Convenção de Direitos Humanos. Embora não se declare a nulidade ou a invalidade da lei, pode-se constatar a incompatibilidade e assegurar à parte uma indenização⁴⁴⁸.

Em 2005, o Reino Unido ganhou a sua Suprema Corte, com composição e funcionamento disciplinados pelo *Statutory Instrument* n. 1.604, de 2009, iniciando os trabalhos em 1º de outubro de 2009. Ela tem jurisdição recursal sobre três sistemas legais: Inglaterra e Gales, Irlanda do Norte e Escócia. De acordo com Sunkin, primeiro presidente da Suprema Corte, o Reino Unido vivencia uma efetiva atuação judicial “nas políticas governamentais, incluindo decisões que afetaram a política educacional, as licenças para empresas de comunicação, a regulação do transporte aéreo, as finanças públicas e as políticas do bem estar social”⁴⁴⁹.

Emmanuelle Jouannet nos diz que a Inglaterra é lembrada por inúmeros intelectuais como a nação que conseguiu, no século XVIII, perseguir “o ideal de um Estado não despótico que soube assegurar a felicidade e a prosperidade de seu povo por

⁴⁴⁷ Essa orientação tornou-se realidade no caso *Factortame Ltd. V. Secretary of State for Transport* (N.2) (1991).

⁴⁴⁸ MENDES, Gilmar Ferreira. COELHO, Inocêncio Mártires; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. Curso de Direito Constitucional. São Paulo: Saraiva, 2007, p. 1163.

⁴⁴⁹ Apud MENDES, Gilmar Ferreira. COELHO, Inocêncio Mártires; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. Curso de Direito Constitucional. São Paulo: Saraiva, 2007, p. 1164.

meio de uma constituição equilibrada”⁴⁵⁰. Essa também é a impressão do filósofo francês Claude-Adrien Helvétius⁴⁵¹.

À medida em que a teoria da felicidade renasce na Grã-Bretanha, o mesmo se dá com a jurisdição, propiciando àquele país todas as ferramentas para a construção de uma importante aliança na defesa da felicidade da sociedade à luz dos direitos humanos. Esse é um novo horizonte que tem se desenhado e que certamente deve encontrar espaço também entre os trópicos, a exemplo do Brasil.

11.4 Proteção das Minorias e a Felicidade Coletiva

Fazendo uma pesquisa jurisprudencial no Supremo Tribunal Federal, entre os anos de 1994 e 2004, há dois acórdãos identificados com a expressão “minorias”. Já entre os anos de 2004 e maio de 2013, o total de acórdãos identificados chega ao montante de quinze, sendo que, desse total, oito foram publicados nos últimos três anos. Estamos, de fato, no século das minorias.

John Stuart Mill foi muito importante para o movimento utilitarista, pois conferiu mais humanidade às suas propostas. Michael Sandel diz que Mill, “nascido uma geração após a de Bentham, tentou salvar o utilitarismo reformulando-o como uma doutrina mais humana e menos calculista”. Afirma ainda que “os trabalhos de Mill são uma árdua tentativa de conciliar os direitos dos indivíduos com a filosofia utilitarista que herdara do pai e adotara de Bentham”⁴⁵². É que, para Mill, o tempo fará com que o respeito à liberdade individual acarrete à máxima felicidade. “Permitir que a maioria se imponha aos dissidentes ou censure os livre-pensadores pode maximizar a utilidade hoje, porém tornará a sociedade pior – e menos feliz – no longo prazo” - arremata⁴⁵³.

Fica evidente que o utilitarismo, depois de Mill, atuou com transparência na tarefa de conciliar suas linhas com o respeito aos direitos fundamentais. A transcrição acima, trazida para hoje, cai como uma luva no debate acerca da necessidade de tolerância, por parte da maioria, aos direitos das minorias. O que Mill afirmou foi que o

⁴⁵⁰ JOUANNET, Emmanuelle. Le droit international libéral-providence: Une histoire du droit international, Bruylant, 2011, (Collection de droit international, n°69). O trecho transcrito consta no capítulo V, intitulado “La finalité providentialiste du droit des gens moderne: Bonheur des peuples et perfectionnement des États”.

⁴⁵¹ De l’Esprit, 1715.

⁴⁵² SANDEL, Justiça. O que é fazer a coisa certa. Tradução de Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2011, p. 64.

⁴⁵³ MILL, John Stuart. Sobre a liberdade. Tradução Pedro Madeira. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 100.

desrespeito aos direitos fundamentais das minorias, no curto prazo, pode ser útil àqueles que detêm o poder e, mesmo, à maioria da sociedade. Todavia, com o tempo, a insatisfação de ambos aumentará, fazendo desta sociedade uma sociedade menos feliz. A comprovação de que o raciocínio é um clássico da filosofia política vem de pesquisas contemporâneas que mostram que proteger grupos minoritários contra a negação de direitos imposta por grupos majoritários – como o caso da união entre pessoas do mesmo sexo – contribui à felicidade.

Seja pela perspectiva filosófica clássica, seja pela comprovação empírica atual, parece claro que os direitos constitucionais assumem papel de destaque na busca da felicidade da sociedade, pois garantem bens inalienáveis a todos, inclusive às minorias. Pesquisas mostram que “uma maior tolerância de gays e outras minorias aumenta a felicidade nacional”⁴⁵⁴. Esses resultados obtidos por meio da investigação entregam a teoria da felicidade aos cuidados da jurisdição constitucional.

Jeremy Bentham, Stuart Mill, John Austin, H. L. A. Hart e Hans Kelsen têm opiniões semelhantes sobre o Direito e é com base em boa parte dessas impressões que essa tese foi estruturada. Kelsen registrava que “se virmos a essência da democracia não na onipotência da maioria, mas no compromisso constantes entre os grupos representados no parlamento pela maioria e pela minoria, e por conseguinte na paz social”, a jurisdição constitucional “aparecerá como um meio particularmente adequado à realização dessa idéia”⁴⁵⁵. Por sua vez, o filósofo suíço Vattel, afirma que o direito tem a responsabilidade direta de “adquirir a verdadeira felicidade da nação” e para fazer isto, ele deve desenvolver “a instrução, a educação, as ciências e as artes, tolerar as religiões enquanto controla o excesso, o abuso, etc”⁴⁵⁶.

Para Hans Kelsen “a democracia não pode ser uma dominação absoluta, nem mesmo uma dominação absoluta da maioria”, pois a essa dominação “distingue-se de qualquer outra dominação pelo fato de que ela não apenas pressupõe, por definição, uma oposição (isto é, a maioria), mas também porque, politicamente, reconhece sua existência e proteger seus direitos”. Ilustrando seu raciocínio com o exemplo do Estado

⁴⁵⁴ Ronald Inglehart, Roberto Foa, Christopher Peterson, e Christian Welzel, "Development, Freedom, and Rising Happiness - A Global Perspective (1981-2007)" *Perspectives on Psychological Science* (2008), p. 271.

⁴⁵⁵ KELSEN, Hans. *Jurisdição Constitucional*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 182.

⁴⁵⁶ Apud, JOUANNET, Emmanuelle. *Le droit international libéral-providence: Une histoire du droit international*, Bruylant, 2011, (Collection de droit international, n°69). O trecho transcrito consta no capítulo V, intitulado “La finalité providentialiste du droit des gens moderne: Bonheur des peuples et perfectionnement des États”.

soviético, Kelsen afirma que ele não pode se dizer uma democracia, pois o mesmo considera, “como sua tarefa principal, a supressão da minoria pela violência”. Na linha do que defendeu Mill, destaca que “a democracia moderna não pode estar desvinculada do liberalismo político”, pois seu princípio é “o de que o governo não deve interferir em certas esferas de interesse do indivíduo, que devem ser protegidas por lei como direitos ou liberdades humanas fundamentais”. Para Kelsen, “é através do respeito a esses direitos que as minorias são protegidas contra o domínio arbitrário das maiorias”⁴⁵⁷.

Nessa perspectiva, Stuart Mill afirmava que “a diversidade não é um mal, mas sim um bem”. Ele adverte que “quando a regra de conduta não é o próprio caráter da pessoa, mas sim as tradições ou costumes de outras pessoas, está a falhar um dos principais ingredientes da felicidade humana, e o principal ingrediente do desenvolvimento individual e social”. Segundo Mill, “quanto mais cada pessoa desenvolve a sua individualidade, tanto mais se torna valiosa para si própria, e pode por isso ser mais valiosa para os outros”⁴⁵⁸.

A conexão entre a proteção às minorias e a felicidade tem sido provada de formas variadas. Carol Graham afirma que “as mulheres são mais felizes do que os homens nos Estados Unidos, os homens são mais felizes do que as mulheres na Rússia (devido a disparidade de tratamento legal?) e não se nota diferenças ao nível de gênero na América Latina”⁴⁵⁹. Quanto aos negro, Graham nos diz que nos Estados Unidos, “eles são menos felizes do que os membros das outras raças, tal como os que se identificam como minorias na América Latina se sentem menos felizes”⁴⁶⁰.

A Constituição Federal de 1988 e a jurisprudência do STF têm protegido as minorias e estabelecido uma refinada jurisprudência das diferenças, lançando o Brasil no cenário internacional como uma nação comprometida com a tolerância. A teoria da felicidade se encontra, neste ponto, absolutamente alinhada com o exercício da jurisdição constitucional.

⁴⁵⁷ KELSEN, Hans. A Democracia. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 183.

⁴⁵⁸ Portanto, ao falar das minorias, percebe-se que Mill tinha razão. E Michael Sandel sabe disso, apesar de negar com as seguintes palavras: “a enfática celebração da individualidade é a mais importante contribuição de Mill em *On Liberty*, mas é também, de certa forma, um tipo de heresia em relação ao utilitarismo”. Sandel persiste afirmando: “Já que apela para os ideais morais além dos utilitários – ideais de caráter e desenvolvimento humano -, não é a reelaboração do princípio de Bentham, e sim uma renúncia a ele, apesar de Mill afirmar o contrário”. MILL, John Stuart. *Sobre a Liberdade*. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 115. SANDEL, Justiça. *O que é fazer a coisa certa*. Tradução de Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2011, p. 66.

⁴⁵⁹ GRAHAM, Carol. *O que nos faz feliz por esse mundo fora*. Tradução Michelle Hapetian e revisão de Alice Soares. Alfragide: Texto Editores, 2011, p. 63.

⁴⁶⁰ GRAHAM, Carol. *O que nos faz feliz por esse mundo fora*. Tradução Michelle Hapetian e revisão de Alice Soares. Alfragide: Texto Editores, 2011, p. 83.

11.5 Estados Constitucionais

Dia 26 de dezembro de 2012, o presidente do Egito, Mohamed Mursi, sancionou a nova Constituição do país, fruto da derrubada do ditador Hosni Mubarak, na revolução de 2011. A Carta só entrou em vigor depois de um referendo, no qual 63,8% dos egípcios aprovaram o documento. A expectativa é que a nova Constituição ajude a pôr fim à turbulência política do país. Em discurso televisionado, o presidente Mursi pediu que aqueles que se opuseram à Constituição participem de um diálogo nacional para buscar a estabilidade. Ao final da entrevista, disse se sentir “muito feliz”⁴⁶¹.

O episódio no Egito ilustra bem o constitucionalismo contemporâneo. A cada queda de um regime, a invocação à elaboração de uma Constituição como batismo do regime seguinte, seja ele pior ou melhor do que o anterior. Ao final do processo, às vezes evolutivo, às vezes involutivo, os líderes que conseguiram alçar o poder afirmam terem alcançado a felicidade. Quanto aos cidadãos, nem sempre esses são ouvidos.

Qual a razão de ser dos estados constitucionais contemporâneos? Para que eles servem? Qual a finalidade maior do projeto constitucional? Por qual motivo lutar para instalar governos constitucionais? A resposta a todas essas perguntas parece ter somente duas palavras: felicidade coletiva.

Quando falamos felicidade coletiva queremos dizer possibilitar que as pessoas tenham uma vida melhor segundo o seus próprios projetos racionais de satisfação de desejos ou preferências. Não é pitoresco acreditar nisso. A felicidade apareceu em momentos históricos de relevo, como a Independência dos Estados Unidos, a Revolução Francesa e a Independência do Brasil. As ideias iluministas que guiaram essas revoluções baseavam-se firmemente na razão. Positivistas como John Austin e H. L. A. Hart eram utilitaristas. O próprio Jeremy Bentham, que estabeleceu o princípio da felicidade maior como *telos* das decisões políticas, era um positivista. Portanto, afirmar que a razão de ser dos estados constitucionais deve ser criar maneiras para a realização dos projetos de felicidade dos indivíduos e, também, de sopesar qual a decisão adequada em momentos de colisões considerando qual delas amplia a felicidade de todos, não equivale a negar as regras ou o próprio Direito.

Segundo Marcelo Figueiredo, “discorrer sobre o ‘Estado de Direito’, sobre o ‘Estado Constitucional’ significa abrir uma porta de um universo de *Standards* da

⁴⁶¹ Em: <http://www.reuters.com/article/2012/11/29/us-egypt-president-idUSBRE8AM0DO20121129>. Acess mar/2013.

ciência política que varia de Estado para Estado”. Para o Professor, “sem tais garantias jurídicas (formais e materiais) não é possível buscar a liberdade em sentido latíssimo”. Ele diz que o Estado garantidor ter aspectos positivos e negativos. Contudo, sempre se “mostrou preferível aos olhos da civilização atual municiar os cidadãos de garantias, de controles contra a organização pública; é que o Direito deveria ser instrumento de pacificação e convivência harmônica, nunca de opressão” - afirma⁴⁶².

Miguel Reale dizia que “se os homens fossem iguais como igual é a natural inclinação que nos leva à felicidade, não haveria Direito Positivo e nem mesmo necessidade de Justiça”⁴⁶³. As raízes dos direitos fundamentais antecedem os valores universais aspirados pela humanidade. A disposição humana para a liberdade existe por si só, independente de normatização. Antes, é um valor, uma bandeira, uma inspiração. Está no âmbito da filosofia ou do direito natural. Depois de inserida num documento constitucional, vira direito fundamental.

A felicidade, aspiração humana primordial, tem assumido o seu viés universal, compondo o importante rol dos direitos humanos. Em razão desse coroamento remoto, temos hoje inúmeras constituições que alçaram-na como direito fundamental ou, então, como objetivo do Estado ou da Constituição, como é o caso da Constituição brasileira de 1988, que estabeleceu como valor supremo o bem-estar dos brasileiros. A felicidade também passou a constar de ordenamentos estrangeiros e a ser alvo da atenção da comunidade internacional, a exemplo da Resolução da ONU que determinou, em 2011, que os estados se esforcem para ampliar a felicidade da sociedade⁴⁶⁴.

Todas as características da internacionalização dos direitos fundamentais podem ser vistas na felicidade. Dimitri e Leonardo ilustram as dimensões dessa internacionalização: a) rica produção normativa internacional (declarações, convenções, pactos, tratados); b) crescente interesse das organizações internacionais e criação de organizações cuja finalidade é promovê-los e tutelá-los; c) criação de mecanismos internacionais de fiscalização de violações e de responsabilização de Estados ou indivíduos que cometem tais violações; d) intensa produção doutrinária em âmbito internacional⁴⁶⁵. Todas essas dimensões contemplam a felicidade.

⁴⁶² FIGUEIREDO, Marcelo. Teoria Geral do Estado. São Paulo: Atlas, 2009, p. 76.

⁴⁶³ REALE, Miguel. Fundamentos do direito. 3ª ed. São Paulo : Editora Revista dos Tribunais, 1998, p. 309.

⁴⁶⁴ Em: <http://www.onu.org.br/politicas-publicas-devem-ser-voltadas-para-felicidade-e-bem-estar/>. Aces mar/2013.

⁴⁶⁵ DIMOULIS, Dimitri. MARTINS, Leonardo. Teoria Geral dos Direitos Fundamentais. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2009, p. 35.

Vamos a um exemplo. O artigo 4º da Constituição brasileira afirma que o país rege-se nas suas relações internacionais pelo princípio da independência nacional. Somos soberanos. Qual a razão da soberania? Os internacionalistas talvez dissessem que é a segurança. Poderíamos afirmar que é a defesa do território. Todavia, em verdade, o maior valor da soberania é a possibilidade de cada ente soberano se esmerar em alcançar a perfeição e propiciar a felicidade daqueles que carregam consigo os laços de cidadania com aquele território. A felicidade, portanto, poderia facilmente constituir a razão de ser da soberania. Para De Felice: “o fim da soberania é a felicidade dos povos”⁴⁶⁶. Segundo o filósofo suíço Emer de Vattel, “uma nação deve primeiramente e preferencialmente a ela mesma tudo o que ela pode fazer para sua felicidade e para sua perfeição”. Burlamaqui entende que as nações soberanas deviam buscar quais são as regras que apenas a razão prescreve aos homens, “para conduzí-los com segurança ao propósito que eles se devem propor e que todos eles se propõem de fato, eu quero dizer uma felicidade verdadeira e sólida”⁴⁶⁷. É, de fato, um argumento muito lembrado pelos internacionalistas e, ao que parece, consistente.

O arremate vem de Richard Posner, quando afirma que “nas condições da vida moderna, toda sociedade terá de haver-se com a questão da felicidade da população”⁴⁶⁸. Essa é a conscientização que esperamos pode ajudar a frutificar nas mentes daqueles que tiverem contato com a teoria apresentada nessa tese de doutoramento.

11.6 O Positivismo e o Direito à Felicidade

Robert Alexy afirma que os direitos fundamentais surgiram historicamente de situações específicas de demandas por segurança ou de ameaças prementes⁴⁶⁹. Para Alexy, não é vedado nem à Ciência do Direito, nem à jurisprudência, fundamentar as normas concretas historicamente desenvolvidas em normas mais gerais: “Pelo contrário, essa é uma tarefa essencial da Ciência do Direito, e para a jurisprudência esse procedimento é, no mínimo, útil”⁴⁷⁰. Não há dúvidas de que um dos objetos mais

⁴⁶⁶ Lições de direito da natureza e das gentes.

⁴⁶⁷ Livro I de seu Direito das gentes no capítulo XI.

⁴⁶⁸ POSNER, Richard. A problemática da teoria moral e jurídica. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 50.

⁴⁶⁹ ALEXY, Robert. Teoria dos Direitos Fundamentais. Tradução de Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros Editores, 2006, pp. 370-371.

⁴⁷⁰ ALEXY, Robert. Teoria dos Direitos Fundamentais. Tradução de Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros Editores, 2006, p. 372.

polêmicos da Filosofia Política – a felicidade -, transformou-se diretamente em objeto de direito positivo e, com isso, suscitado uma série de questionamentos dogmáticos.

A polêmica trazida pelos julgamentos das uniões homoafetivas, pelo Supremo Tribunal Federal, no Brasil, somada à menção ao direito à busca da felicidade, gerou o questionamento sobre se a Suprema Corte estaria caminhando para o ativismo judicial. Na Câmara dos Deputados, o coordenador da Frente Parlamentar Evangélica, João Campos, além de chamar a decisão de “ativismo judicial”, disse que “se tem uma minoria da sociedade que deseja fazer um debate para mudar esse conceito inscrito na Constituição, quem pode fazer isso? Só o Congresso Nacional, alterando o texto por meio de uma emenda constitucional”⁴⁷¹. Enquanto isso, no Senado Federal, a Senadora Marta Suplicy discursava sobre o julgamento: “falaram de felicidade, falaram de cidadania, falaram de amor, falaram de respeito à vida”. Há 16 anos ela havia apresentado o primeiro projeto sobre o assunto, que jamais foi levado à votação.

Diante de uma sociedade complexa e de textos constitucionais gerais fica cada vez mais difícil marginalizar princípios da interpretação constitucional. A sociedade de hoje se depara com conflitos anteriormente reprimidos. Os direitos fundamentais devem ser alvo de uma atenção especialíssima por parte do constitucionalismo. Essa realidade é evidente em si mesma. Não precisamos batizá-la. Não importa se a qualificam de pós-modernismo, ou pós-positivismo, ou neoconstitucionalismo, ou quaisquer outros “ismos”. Essas têm sido as marcas do constitucionalismo nesse início de século. Os direitos fundamentais rompem, por razões substanciais, o quadro nacional, porque eles, se querem poder satisfazer as exigências a serem postas a eles, devem abarcar os direitos do homem. Os direitos do homem têm, porém, “independentemente de sua positivação, validade universal”⁴⁷².

A associação dos utilitaristas aos positivistas é constante. Não há razão para supor que, se sobre o que se fala é felicidade, então positivismo não pode ser. Não estamos tratando de nenhum tipo de anarquia metodológica. Nesse sentido, Dworkin apresenta Bentham como “o primeiro filósofo a apresentar uma versão sistemática do positivismo jurídico”. Ele afirma que “quando o positivismo foi proposto pela primeira vez, e quando era uma força concreta entre juristas e juízes e não apenas uma atitude acadêmica, a situação política era muito diferente”. Dworkin recorda de Bentham, que

⁴⁷¹ Manifestação dada à assessoria de imprensa da Câmara dos Deputados em 11/05/2011 e divulgada no site da Casa.

⁴⁷² ALEXY, Robert. Constitucionalismo discursivo. Tradução Luís Afonso Heck. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008, p. 55.

escreveu em uma época em que os negócios eram mais simples e estáveis, e em que vigorava uma cultura moral mais homogênea: “é perfeitamente compreensível que ela esperasse, como de fato o fez, por codificações de leis que raramente deixariam brechas ou exigiriam interpretações controvertidas” - diz. Em tais circunstâncias, “os juízes que brandiam critérios morais para o direito representavam uma ameaça diferente à eficiência utilitarista, que podia ser evitada de maneira muito simples, negando-lhes tal poder”. Dworkin recorda que mesmo nos primórdios do século XX, havia juristas progressistas que compartilhavam os pontos de vista de Bentham: o progresso podia ser alcançado “por meio de órgãos administrativos que atuassem de acordo com delegações político-parlamentares de grande abrangência, promulgando legislações detalhadas que pudessem ser aplicadas e executadas por técnicos”⁴⁷³.

Para Dworkin, se supusermos que “os representantes tenham estabelecido uma concepção utilitarista de justiça geral completamente abrangente”, eles “acreditarão ter um bom motivo para optar pela concepção positivista de direito”, pois há uma forte afinidade entre uma concepção utilitarista de justiça e uma concepção positivista de legalidade: “não é por acaso que os dois fundadores do positivismo jurídico moderno, Bentham e Austin, eram utilitaristas por excelência” - afirma. Como Bentham enfatizou, a legislação utilitarista bem fundada deve ser organizada e direcionada a partir de uma única fonte: “o melhor programa para se maximizar a utilidade é um programa integrado em que diferentes leis e diretrizes políticas podem ser adaptadas e coordenadas de modo a produzir impacto máximo em termos de utilidade”. Dworkin afirma que, nessa linha:

O poder legislativo é a melhor instituição para se obter esse impacto máximo, porque ele pode examinar exhaustivamente a arquitetura do direito e da política, e porque sua composição e seus processos de escolha tendem a produzir informações sobre a mistura de preferências na comunidade que são indispensáveis à exatidão dos cálculos das trocas e compensações necessárias à obtenção da máxima utilidade agregada⁴⁷⁴.

Não há sustentação teórica na afirmação de que falar de felicidade, aliada ao Direito, corresponde a navegar num oceano moral, ou no Direito Natural, e não jurídico. Também não faria sentido afirmar que pretendemos incitar ativismos judiciais (seja lá o

⁴⁷³ DWORKIN, Ronald. A justiça de Toga. Tradução Jefferson Luiz Camargo. Revisão da tradução Fernando Santos. Evisão técnica Alonso Reis Freire. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, pp. 256-257.

⁴⁷⁴ DWORKIN, Ronald. A justiça de Toga. Tradução Jefferson Luiz Camargo. Revisão da tradução Fernando Santos. Evisão técnica Alonso Reis Freire. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 351.

que esse termo queira dizer). Direito constitucional e moral não marcham dissociados de tal forma, nem para os positivistas mais clássicos. John Austin dizia que “o direito constitucional é mera moral positiva”⁴⁷⁵.

Tércio Sampaio Ferraz Júnior recorda que “essa autonomia do direito natural em face da moral e sua superioridade diante do direito positivo marcou, propriamente, o início da filosofia do direito como disciplina jurídica autônoma”. Isso se deu até as primeiras décadas do século XIX. “Depois a disciplina sofre um declínio que acompanha o declínio da própria ideia de direito natural. No final daquele século, a disciplina reaparece, ganha força nas primeiras décadas do século XX” – rememora Tércio. Ele ainda nos diz que “a reflexão sobre o direito natural toma novos rumos, e a noção readquire sua importância”⁴⁷⁶. Tércio discorre a respeito do fenômeno da seguinte forma:

Na ciência dogmática do direito, porém, embora a ideia esteja até hoje sempre presente (por exemplo, na fundamentação do direito subjetivo na liberdade), a dicotomia, como instrumento operacional, isto é, como técnica para a descrição e classificação de situações jurídicas normativamente decidíveis, perdeu força. Sua importância mantém-se mais nas discussões sobre a política jurídica, na defesa dos direitos fundamentais do homem, como meio de argumentação contra a ingerência avassaladora do Estado na vida privada ou como freio às diferentes formas de totalitarismo.

O Professor prossegue seu raciocínio afirmando que uma das razões do enfraquecimento operacional da dicotomia pode ser localizada na promulgação constitucional dos direitos fundamentais. Para ele, “essa promulgação, o estabelecimento do direito natural na forma de normas postas na Constituição, de algum modo positivou-o”. Segundo Tércio:

E, depois, a proliferação dos direitos fundamentais, a princípio, conjunto de supremos direitos individuais e, posteriormente, de direitos sociais, políticos, econômicos aos quais se acrescem hoje direitos ecológicos, direitos especiais das crianças, das mulheres etc. provocou, progressivamente, sua trivialização. Uma coisa se torna trivial quando perdemos a capacidade de diferenciá-la e avaliá-la, quando ela se torna tão comum que passamos a conviver com ela sem nos apercebamos disso, gerando, portanto, alta indiferença em face das diferenças (cf. Luhmann, 1972, v. 2:255)⁴⁷⁷.

⁴⁷⁵ AUSTIN, John, 1832, *The Province of Jurisprudence Determined*, W. Rumble (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 276.

⁴⁷⁶ FERRAZ, Tércio Sampaio Jr. *Introdução ao Estudo do Direito: Técnica, Decisão, Dominação*. São Paulo: Atlas, 2010, p. 141.

⁴⁷⁷ FERRAZ, Tércio Sampaio Jr. *Introdução ao Estudo do Direito: Técnica, Decisão, Dominação*. São Paulo: Atlas, 2010, p. 140.

O alerta de Tércio é importante, pois, se é fato que a constitucionalização dos direitos naturais trouxe consigo sua trivialização, impossibilitando-nos de diferenciá-la e avaliá-la, a ponto de lhe sermos indiferentes, o constitucionalismo corre riscos. Nesse trabalho, falamos em vários momentos da necessidade de se levar a sério o reconhecimento do direito à felicidade em suas múltiplas espécies, afastando quaisquer interpretações vulgares que possam a ele ser conferidas, sob pena de, na linha do que registrado por Tércio Sampaio Ferraz Júnior, assistirmos a sua trivialização e, conseqüentemente, seu esgarçamento. Quando nos dedicarmos a analisar os raciocínios empregados pelo Supremo Tribunal Federal na temática a felicidade teremos condições de identificar se a Corte tem marchado rumo a essa trivialização.

Há, de fato, casos em que os métodos do positivismo jurídico não são capazes de resolver satisfatoriamente uma questão jurídica. Daí entrar elementos morais. Para Richard Posner:

A moral é o conjunto dos deveres para com os outros (não necessariamente outras pessoas – os deveres podem dirigir-se aos animais ou, o que é importante, a Deus) que, em tese, põem freio às nossas reações meramente egoístas, emocionais ou sentimentais diante de questões sérias relacionadas à conduta humana. Diz respeito não ao que nos é devido, mas ao que nós devemos, exceto na medida em que a convicção de ser titular de um, direito (à felicidade, à autorrealização, a uma vida interessante, à oportunidade de exercer nossos talentos etc) imponha aos outros o dever de nos ajudar a obter aquilo que nos cabe⁴⁷⁸.

Hans Kelsen, um positivista, dizia que “o anseio por justiça é o eterno anseio do homem por felicidade”⁴⁷⁹. Para ele, a felicidade social poderia ser simbolizada pelo anseio por justiça e, esta, constitui conteúdo endereçado à ética e não à teoria do direito, uma vez que se trata de discussão quanto a normas morais e não quanto às normas jurídicas. Como se vê, Kelsen não enxerga nem o ideal por justiça, nem o anseio por felicidade, como componentes do Direito, mas da ética.

Dizer que Kelsen é um positivista, assim como afirmar que Bentham também se encaixaria nessa qualificação, não é um exercício vazio. Para Tércio Sampaio Ferraz Júnior, há um sentido filosófico e um sentido sociológico de positivação:

No primeiro, positivação designa o ato de positivar, isto é, de estabelecer um direito por força de um ato de vontade. Segue daí a tese segundo a qual todo e qualquer direito é fruto de atos dessa natureza, ou seja, o direito é um conjunto de normas que

⁴⁷⁸ POSNER, Richard. A problemática da teoria moral e jurídica. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 04.

⁴⁷⁹ KELSEN, Hans. O que é Justiça?: a justiça, o direito e a política no espelho da ciência. Tradução Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 2.

valem por força de serem postas pela autoridade constituída e só por força de outra posição ordem ser revogadas. Ora, à medida que tais atos de vontade são atos decisórios, positividade passa a ser termo correlato de decisão. Em consequência, implicando toda decisão a existência de motivos decisórios, positividade passa a ser um fenômeno em que todas as valorações, regras e expectativas de comportamento na sociedade têm de ser forçadas através de processos decisórios antes de adquirir validade jurídica (cf. Luhmann, 1972: 141). Em outras palavras, direito positivo é não só aquele que é posto por decisão, mas, além disso, aquele cujas premissas da decisão que o põem também são postas por decisão. A tese de que só existe um direito, o positivo nos termos expostos, é o fundamento do chamado positivismo jurídico, corrente dominante, em vários matizes, no século XIX⁴⁸⁰.

Tércio recorda que a pendência entre positivistas e jusnaturalistas, “entre aqueles que negam e os que aceitam, ao lado do direito positivo (posto por autoridade) um direito natural (não posto, dado pela natureza e reconhecido pela razão humana) é antiga”. Ele diz que “se tornou particularmente problemática desde o advento do fenômeno da positividade, no século XIX”. Seu raciocínio derradeiro afirma que “são muitas as teorias filosóficas que buscam uma explicação para o direito natural, para a relação entre ele e o direito positivo, estabelecendo uma subordinação do segundo ao primeiro. Trata-se de um problema de filosofia do direito”⁴⁸¹.

Kelsen fala de duas justiças: a relativa e a absoluta. Segundo seu pensamento, só temos acesso à justiça relativa, incapaz de propiciar a felicidade. Ela conduziria a uma satisfação muito parcial, pois a fonte da justiça e a sua realização “têm de ser relegadas ao Aquém para o Além”, pois temos de nos contentar “com uma justiça relativa, que pode ser vislumbrada em cada ordem jurídica positiva e na situação de paz e segurança por essa mais ou menos assegurada”. Ele destaca que a justiça pelo qual o mundo clama, “a” justiça por excelência é “um ideal irracional”. Ela emanaria de uma autoridade transcendente: Deus. Para Kelsen, “em vez da felicidade terrena, por amor da qual a justiça é tão apaixonadamente exigida, mas que qualquer justiça terrena relativa não pode garantir”, surge “a bem-aventurança supra terrena que promete a justiça absoluta de Deus àqueles que Nele crêem e que, conseqüentemente, acreditam nela”. Kelsen arremata: “Tal é o engodo dessa eterna ilusão”⁴⁸².

Associar a busca por justiça à felicidade, ou compreender o anseio por justiça como sendo a busca por felicidade, não encontra matriz teórica em Hans Kelsen. O

⁴⁸⁰ FERRAZ, Tércio Sampaio Jr. Introdução ao Estudo do Direito: Técnica, Decisão, Dominação. São Paulo: Atlas, 2010, p. 50.

⁴⁸¹ FERRAZ, Tércio Sampaio Jr. Introdução ao Estudo do Direito: Técnica, Decisão, Dominação. São Paulo: Atlas, 2010, p. 84.

⁴⁸² KELSEN, Hans. O que é Justiça?: a justiça, o direito e a política no espelho da ciência. Tradução Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 66.

grande jurista não foi pioneiro nesse raciocínio. Aristóteles pensou isso primeiro. Para o Estagirita, “o termo justo é aplicado a qualquer coisa que produz e preserva a felicidade, ou as partes componentes da felicidade da comunidade política”. Sem qualquer vulgaridade na afirmação, tudo leva a crer que Kelsen pegou carona em Aristóteles. Kelsen com seu raciocínio afirmando que o problema da justiça “tem uma importância tão fundamental para a vida social dos homens”, porque, no fundo, “emana da sua indestrutível aspiração à felicidade”⁴⁸³.

As colocações de Kelsen sobre a jurisdição constitucional e a felicidade são pessimistas, chegando a lembrar de Immanuel Kant, na sua beleza e, principalmente, nos seus enganos decorrentes da visão ortodoxa dos fenômenos jurídicos e humanos. Para Hans Kelsen, a Constituição é sempre o fundamento do Estado, a base da ordem jurídica que se quer apreender. Trata-se de um “princípio em que se exprime juridicamente o equilíbrio das forças políticas no momento considerado”, sendo, ela, “a norma que rege a elaboração das leis, das normas gerais para cuja execução e atividade dos organismos estatais, dos tribunais e das atividades administrativas”.

A função política da Constituição é “estabelecer limites jurídicos ao exercício do poder”, sendo que “uma Constituição em que falte a garantia da anulabilidade dos atos constitucionais não é plenamente obrigatória, no sentido técnico”. Em seguida, ele conceitua jurisdição constitucional como “um sistema de medidas técnicas que tem por fim garantir o exercício regular das funções estatais”. A jurisdição constitucional seria, sobretudo, controle da constitucionalidade das leis. Kelsen registra que “a instituição da jurisdição constitucional não se acha de forma alguma em contradição com o princípio de separação dos poderes; ao contrário, é uma afirmação dele”⁴⁸⁴.

⁴⁸³ KELSEN, Hans. O que é Justiça?: a justiça, o direito e a política no espelho da ciência. Tradução Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 65.

⁴⁸⁴ KELSEN, Hans. Jurisdição Constitucional. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 2007, p. 152.

12. DIREITO GERAL À FELICIDADE E SEUS DESDOBRAMENTOS

12.1 Conceito e Características

O que é felicidade? A resposta mais fácil costuma ser: “impossível conceituar”. De fato, não é tarefa fácil, mas isso não nos impede de refletir a respeito, de destacar os elementos que não integram o campo conceitual de felicidade, de tentar delimitar sua abrangência e, ao final, de traçarmos linhas balizadoras que possibilitariam indicar o que ela representaria minimamente.

Os constitucionalistas têm certo costume em lidar com termos gerais: são os conceitos jurídicos indeterminados. Essas disposições polissêmicas estão presentes em todo o Direito, não havendo razão para perplexidades. A mesma dificuldade encontrada nas discussões a respeito de felicidade também as são em debates sobre justiça. Nem por isso o Direito abandonou esse ideal ou o reputou alvo de indiferença.

Por toda a sua vida, Hans Kelsen estudou o que era Justiça. É possível encontrar, de sua autoria, os livros: *O Sonho da Justiça*, *Ilusão da Justiça*, *O Império da Justiça* e *O Que é a Justiça*. Ao final da vida, falando sobre o conceito de Justiça, Kelsen afirmou que importante não era obter a resposta, senão não parar de questionar e não parar de perguntar. Logo, não teremos pânico ao nos depararmos com o desafio de conceituar felicidade. Questionemos e perguntemos. Sem parar.

John Rawls se arrisca a conceituar felicidade e o faz com sucesso. Para ele, a pessoa é feliz “quando está a caminho da execução (mais ou menos) bem-sucedida de um plano racional de vida elaborado em condições (mais ou menos) favoráveis e tem razoável confiança na possibilidade de realização de suas intenções”. O que Rawls chama de “intenções”, nosso conceito denomina “preferências ou desejos”.

O indivíduo poderia ser considerado feliz quando seus planos racionais ganhassem execução, seus objetivos mais importantes estivessem se concretizando e houvesse motivo para crer que esse cenário persistiria. A felicidade em Rawls se reveste de dois aspectos: (i) a execução bem sucedida de um plano racional (o programa de atividades e objetivos) que a pessoa tenta realizar; e (ii) seu estado de espírito, sua confiança baseada em fundadas razões de que seu êxito vai perdurar. Ela se apresenta de forma objetiva (adaptação dos projetos às circunstâncias e crença fundada em convicções sólidas) e de forma subjetiva (crença de que se está a caminho da execução - mais ou menos - bem-sucedida de um plano racional). Deve se acrescer a cláusula de

que, “se estiver enganada ou iludida, que nada, por contingência e coincidência, desminta seus equívocos”⁴⁸⁵.

Outra característica da felicidade de Rawls é que ela seria auto-suficiente (escolhida como um valor em si mesmo). Quando o plano racional é realizado com segurança, a vida se torna totalmente digna de escolha e não escolhe nada além disso: “a felicidade não é um objetivo dentre outro o qual aspiramos, mas a realização do próprio desígnio todo” - afirma. Esse pensamento é puramente aristotélico.

Há limites que devem ser suportados. Rawls esclarece que a busca da felicidade “quase sempre indica a procura de certos tipos de objetivos, por exemplo, vida, liberdade e o próprio bem-estar”. Logo, a felicidade é um fim abrangente. Ele diz que “os santos e os heróis, e as pessoas cujas intenções reconhecem os limites do direito e da justiça ficam de fato, felizes quando seus planos têm êxito”. Embora “não lutem pela felicidade podem, não obstante, ser felizes ao promover as causas da justiça e do bem-estar do próximo, ou ao alcançar as excelências para as quais se sentem atraídas”⁴⁸⁶. Isso não impede que sejamos felizes com as coisas simples. Para Rawls, desfrutarmos de prazeres menos elevados e nos permitirmos participar de brincadeiras e diversões, são atividades que relaxam a mente e descansam o espírito para que estejamos mais aptos a promover objetivos mais importantes.

John Rawls alerta para o risco de construção de planos egoísticos, fanáticos ou messiânicos, a depender do que componha tais planos ou da paixão atribuída aos objetivos que possibilitam alcançar a felicidade. Para ele, quando o fim predominante é uma meta objetiva “como o poder político e a riqueza material, o fanatismo subjacente e a desumanidade se tornam manifestos”. O bem humano é heterogêneo porque os objetivos do eu são heterogêneos. Segundo o Filósofo, embora subordinar todos os objetivos a uma finalidade não transgrida, estritamente falando, “os princípios da escolha racional (não os princípios de contagem, pelo menos), ainda assim isso nos parece irracional, ou até loucura. O eu fica desfigurado quando é colocado, por razões do sistema, a serviço de um dos seus fins”⁴⁸⁷.

⁴⁸⁵ RAWLS, John. Uma teoria da justiça. Nova tradução baseada na edição americana revista pelo autor, Jussara Simões. Revisão técnica e da tradução Álvaro de Vida. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 677.

⁴⁸⁶ RAWLS, John. Uma teoria da justiça. Nova tradução baseada na edição americana revista pelo autor, Jussara Simões. Revisão técnica e da tradução Álvaro de Vida. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 679.

⁴⁸⁷ RAWLS, John. Uma teoria da justiça. Nova tradução baseada na edição americana revista pelo autor, Jussara Simões. Revisão técnica e da tradução Álvaro de Vida. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, pp. 683-684.

Foi em atenção a essa colocação de Rawls, a respeito dos excessos que o comprometimento com as metas pessoais podem acarretar, que o conceito de felicidade dessa tese fala em projetos racionais. Fala-se racional com a intenção de afastar os projetos passionais motivados por excessos messiânicos capaz de macular o projeto a ser desempenhado. O conceito que oferecemos, portanto, foi o seguinte: direito a planejar e dar execução a um projeto racional de satisfação de preferências ou desejos legítimos, considerando, nessa tarefa, chances de êxito. Seria esse o direito ampla à felicidade estabelecido por nós.

12.2 O Direito à Felicidade como Princípio

Como dissemos, na linha de Robert Alexy, o direito à felicidade se revestiria de uma roupagem principiológica. Para Alexy, “princípios são normas que ordenam que algo seja realizado em uma média tão alta quanto possível relativamente a possibilidades fáticas ou jurídicas”. Seriam mandamentos de otimização e, como tais, poderiam ser preenchidos em graus diferentes. Essa medida ordenada do cumprimento dependeria tanto das possibilidades fáticas como das jurídicas, além de regras determinadas por princípios em sentido contrário⁴⁸⁸. O direito à felicidade é um princípio, pois a ele não podemos conferir, *prima facie*, caracteres de regra. É até possível a emanção de uma regra que tenha como anteparo o direito à felicidade. Mas o direito em si, de fato, tem revestimento principiológico. Como simboliza aspirações de liberdade, igualdade e segurança, constitui um princípio inserto no rol dos direitos fundamentais. Exatamente por esta razão, as colisões podem ser resolvidas, em boa parte das vezes, por meio de raciocínios que se guiam pelo *telos* de maximização da felicidade coletiva, ou seja, a maior felicidade possível, desde que não haja realizações de injustiças afrontosas à dignidade da pessoa humana.

O que se está afirmando é que, diante de colisões de direitos fundamentais (os quais, na linha de Robert Alexy, são princípios), o julgador poderia, caso tivesse informação suficiente, decidir de modo a ampliar a felicidade coletiva. Evidentemente que o julgador deve estar munido de informações suficientes a lhe fornecer segurança para fazer esse tipo de exercício. Sem informações bastantes o julgador navegará debaixo de achismos e intuições, o que representaria um voluntarismo indevido.

⁴⁸⁸ ALEXY, Robert. Constitucionalismo discursivo. Tradução Luís Afonso Heck. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008, p. 64.

Um dos escudos contra eventuais excessos decorrentes de se alçar a felicidade como *telos* é o princípio da dignidade da pessoa humana. Proferir uma decisão considerando os potenciais efeitos que ela gerará na felicidade das pessoas envolvidas pode acarretar injustiças com um ou outro indivíduo isolado. Aqui, sob a nuvem dos direitos fundamentais compreendidos como o compreendemos hoje em dia, não seria aceitável o sacrifício dos direitos de uns para o gozo dos direitos dos outros. Não podemos concordar com a tortura de um acusado para assegurar que a maior parte da população ficaria feliz. Ou com a morte de um assassino porque desta forma a comunidade se sentiria mais segura. Nessas hipóteses, em que a aplicação do direito à felicidade coloca em risco direitos individuais, o escudo é o princípio da dignidade da pessoa humana, que deve ser intrinsecamente considerado, ou seja, independente do saldo positivo quanto à utilidade da decisão, se esse saldo se der às custas de ofensa à dignidade, não há como proceder a ele.

O direito amplo à felicidade, portanto, se reveste das características de princípios, tomando por base a exposição teórica de Robert Alexy, sendo-lhe atribuído a possibilidade de mais eficácia possível dependendo das circunstâncias fáticas e jurídicas imanescentes, razão pela qual ele funciona muito bem como um mandamento de otimização fundamental para determinados tipos de decisões.

12.3 O Direito à Busca da Felicidade (O Viés Liberal)

A acepção do direito à felicidade enquanto direito de não sofrer interferências ilegítimas por parte do Estado ou do particular na execução de projetos racionais de realização de preferências ou desejos legítimos, os quais ofereçam, ao titular, chances de êxito, será chamado de direito à busca da felicidade. Ele pressupõe uma posição liberal, qual seja, as pessoas têm o direito de executarem seus planos racionais de realização de desejos ou preferências legítimas sem que o Estado ou particulares intervenham. Eventuais interferências impõem fundamentações, pois se convertem num óbice ao exercício de um tipo de liberdade, que é a liberdade de buscar realizar a própria felicidade. Apesar de falarmos que o direito à busca da felicidade invoca naturalmente o exercício de liberdades, não estamos afirmando que ele é tão-somente um tipo de liberdade. O direito à busca da felicidade tem roupagem própria, com caracteres exclusivos, funcionando como fundamento de validade, inclusive, de subsistemas jurídicos. Não se trata, pura e simplesmente, de uma liberdade.

Os marcos filosóficos e teóricos que municiam essa proposta são todos da escola utilitarista. Contudo, erguida num momento em que a concepção de dignidade da pessoa humana não estava tão desenvolvida como hoje, lacuna esta sanada nesta tese. Adam Smith é o primeiro a falar a respeito. Segundo Smith, é sábio, por parte de “cada Estado ou república (*commonwealth*)”, dedicar-se a “empregar a força da sociedade para coibir os que são sujeitos à sua autoridade, de prejudicar ou perturbar a felicidade um dos outros”. O viés que se adota, como se vê, é liberal e voltado para o particular. O Estado deve impedir que as pessoas aniquilem mutuamente os direitos recíprocos de busca da felicidade desfrutados por cada indivíduo. O direito à busca da felicidade se encontra amparado por essa perspectiva. É possível abrir espaço para que outros sistemas do Direito, como o civil ou criminal, prescrevam normas que impeçam as pessoas de estabelecerem obstáculos ilegítimos aos projetos individuais de busca da felicidade. Adam Smith afirma que o respeito a não prejudicar nem perturbar em nenhum aspecto a felicidade de nosso próximo, mesmo nos casos em que nenhuma lei pode proteger adequadamente,

constitui o caráter do homem perfeitamente inocente e justo, caráter que, quando traz consigo certa delicadeza de atenção, é sempre muito respeitável, até venerável por si mesmo, e dificilmente deixa de ser acompanhado de muitas outras virtudes, como grandes sentimentos para com outras pessoas, grande humanidade e grande benevolência⁴⁸⁹.

A visão anunciada por Adam Smith encontra amparo na porta de entrada do edifício constitucional brasileiro: o nosso Preâmbulo. Esse enaltecimento às virtudes decorrentes do fato de o particular ter consciência da postura que deve adotar diante do direito dos demais indivíduos de buscarem seus projetos de felicidade, pode reconhecer fundamento de validade no Preâmbulo, quanto este diz que o Estado Democrático brasileiro se destina a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias. São tantas as bandeiras de virtude, justiça, respeito e generosidade que essa oração preambular traz, que de nada mais precisaríamos para

⁴⁸⁹ SMITH, Adam. Teoria dos Sentimentos Morais, ou, Ensaio para uma análise dos princípios pelos quais os homens naturalmente julgam a conduta e o caráter, primeiro de seus próximos, depois de si mesmos, acrescida e uma dissertação sobre a origem das línguas. Tradução Lya Luft. Revisão Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 1999, pp. 273-274.

compreender que o projeto do constitucionalismo contemporâneo brasileiro é um projeto de felicidade de todos.

Portanto, o liberal Adam Smith é quem nos fornece as primeiras luzes quanto a esta espécie do direito à felicidade, que é o direito à busca da felicidade, direito de ordem negativa, que impõe ao Estado tanto não embaraçar a execução de planos racionais do indivíduo de conseguir a satisfação de desejos ou preferências legítimas, quando impedir que os particulares o façam. Vale destacar que quando falamos “legítimas” queremos dizer aquelas preferências ou desejos que não descambem para os prazeres perversos que, via de regra, maculam a dignidade da pessoa humana.

O direito à busca da felicidade seria uma especificação do direito à felicidade. Ele seria o direito à felicidade numa perspectiva liberal, qual seja, a imposição de inações por parte do Estado e do particular. Um direito que exige ausências de interferências infundadas aos planos racionais de desejos ou preferências legítimas. O primeiro desafio é delimitar a abrangência – que pode ser tida como uma mera fórmula vazia - tanto do suporte fático quando da cláusula de restrição do direito à felicidade. Outra crítica poderia suscitar que se trata de uma teoria muito abrangente e subjetiva. Se reconhecermos que há um direito à felicidade de matriz liberal (direito à busca da felicidade), cada indivíduo tem, caso não haja restrições, o direito de planejar e executar projetos racionais de desejos ou preferências legítimas cujo rol de objetivos componentes, se alcançados, lhe traria felicidade. Nessa missão, o indivíduo contaria com a proteção de situações e de posições jurídicas⁴⁹⁰.

12.4 Direito Prestacional à Felicidade (O Viés Positivo)

Independente da associação que seja feita entre felicidade e bem-estar do ponto de vista terminológico, o presente tópico tratará do direito à felicidade pelo seu viés positivo, ou seja, o direito que o indivíduo tem de ser contemplado pelo Estado por meio de iniciativas que o ajudem a concretizar suas aspirações de felicidade. Por essa perspectiva, o Estado não deve simplesmente cruzar os braços permitindo que o indivíduo exerça o seu direito à busca a felicidade, que é a acepção negativa ou liberal do direito à felicidade. O direito prestacional à felicidade invoca uma atuação do Estado

⁴⁹⁰ A nossa construção teórica do direito à busca da felicidade tem por inspiração as lições de Robert Alexy acerca do direito geral à liberdade esboçadas em sua obra *Teoria dos Direitos Fundamentais*. Tradução de Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros Editores, 2006.

de modo a fornecer ao indivíduo instrumentos que o auxiliem na consecução do seu projeto de satisfação de suas preferências ou desejos legítimos.

Aristóteles não desconsidera que a felicidade requer bens externos: “seria difícil desempenhar um papel nobre a não ser que se esteja munido do necessário equipamento”. “Muitas ações nobres requerem instrumentos para sua execução sob forma de amigos, ou riqueza ou poder político” - diz. Ele afirma que a “felicidade exige o acréscimo da prosperidade externa, sendo esta a razão de alguns indivíduos identificá-la com a [boa] fortuna (a despeito de alguns a identificarem com a virtude)”⁴⁹¹.

Esse viés do direito à felicidade foi pensado pelos utilitaristas clássicos, a começar por Jeremy Bentham. Tim Mulgam nos lembra que eles eram hedonistas. Para os utilitaristas clássicos, a felicidade consiste no prazer (e na ausência de dor). Contudo, boa parte dos utilitaristas modernos favorece pontos de vista alternativos. Isto levou a uma mudança na terminologia. Saiu o termo “felicidade” (que levaria a discussão para o hedonismo) e entrou uma expressão neutra: bem-estar ou bem-estar social⁴⁹².

Se colhermos os ensinamentos de Jeremy Bentham, veremos que, para ele, o mais importante interesse das pessoas é a segurança, “que inclui uma alimentação adequada e abrigo, bem como segurança contra hostilidades”. Para Mulgam, “o governo deve garantir que ninguém fique desamparado, e que todos tenham acesso a uma educação adequada e a cuidados de saúde, para permitir-lhes atender às suas próprias necessidades de segurança”. O estado de Bentham é o nosso estado do bem-estar social⁴⁹³. Tim Mulgam recorda que, segundo Bentham, os seres humanos têm determinadas necessidades básicas: do essencial para a vida, de segurança, de abrigo, de estabilidade social suficiente para fazer planos para o futuro e assim por diante. São os “interesses de segurança”. Para Mulgam, “essas condições de uma vida que valha a pena devem ser garantidas a todos de pleno direito”, pois a pessoa não pode desfrutar de segurança “se está preocupada com a possibilidade de ser privado das necessidades da vida pelo governo, ou por algum terceiro”. Ele afirma que, para garantir a segurança de todos, “todos devemos sentirmo-nos obrigados a respeitar os direitos dos outros, e a não

⁴⁹¹ ARISTÓTELES (384-322 a.C). *Ética a Nicômano*. Traduções, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru: Edipro, 2009, p. 54.

⁴⁹² MULGAN, Tim. *Utilitarismo*. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 88.

⁴⁹³ A afirmação é de Tim Mulgam, em: *Utilitarismo*. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 26.

aplicar o princípio utilitarista quando os interesses em segurança de alguém estiverem em jogo”⁴⁹⁴. Vamos trazer esses ensinamentos para a Constituição Federal brasileira.

A mesma segurança desejada por Jeremy Bentham e envolta atualmente no pacote do estado do bem-estar social era buscada por Adam Smith. Este afirma que “cuidado e previsão” são necessários para “prover os meios de satisfazer esses apetites naturais, de obter prazer e evitar dor, de obter a temperatura de calor e frio agradável e evitar a desagradável”. Smith diz que a sua empresa própria consiste no “cuidado da saúde, da fortuna, da posição e reputação do indivíduo – objetos dos quais se supõe que dependam principalmente seu conforto e felicidade nesta vida”⁴⁹⁵. Dois positivistas e utilitaristas que enxergavam na segurança um pilar da felicidade.

O estado do bem-estar social, portanto, assim como o mínimo existencial, abre espaço para propiciar ao indivíduo mais segurança, que, por si só, já é um componente caracterizador de felicidade. Contudo, não esgota a carga eficaz do direito prestacional à felicidade, uma vez que os instrumentos utilizados pelo Estado para auxiliar os indivíduos a concretizarem seus projetos de felicidade não se limitam ao rol dos direitos sociais. À medida em que se avança na concretização desses direitos, novos horizontes a serem explorados passam a surgir, geradores de outros subsistemas jurídicos voltados à felicidade, consideradas as informações que a esfera política vai reunindo, de tempos em tempos, acerca do que faz as pessoas felizes. No âmbito do desenvolvimento urbano, é possível supor que a sociedade, enclausurada pelos engarrafamentos infintos, passe a reportar, em pesquisas rotineiras, alto grau de insatisfação com a utilização de veículos para ir trabalhar. Esse elementos infomacionais propiciam que as políticas públicas considerem a possibilidade de criar mecanismos que resgatem o bem-estar das pessoas em usufruir da vida nas cidades, como ciclovias, metrô ou viadutos. Não estamos mais falando de direito à saúde, mas, mesmo assim, há um resultado voltado para a consecução de bem-estar.

Na doutrina contemporânea, encontramos nos Estados Unidos os ensinamentos de Bruce Ackerman, para quem, quanto ao bem-estar, “mesmo se aceitássemos uma visão puramente utilitária, poderíamos pensar que o processo de promoção de utilidades não deveria ser operacionalizado por meio da satisfação das preferências atuais”. Isso

⁴⁹⁴ MULGAN, Tim. Utilitarismo. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 40.

⁴⁹⁵ SMITH, Adam. Teoria dos Sentimentos Morais, ou, Ensaio para uma análise dos princípios pelos quais os homens naturalmente julgam a conduta e o caráter, primeiro de seus próximos, depois de si mesmos, acrescida e uma dissertação sobre a origem das línguas. Tradução Lya Luft. Revisão Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 1999, pp. 265-266.

porque, “do contrário, ele poderia promover que quaisquer preferências caibam na melhor ou mais elevada concepção de felicidade humana”. Ackerman esclarece que “essa visão conecta-se a velhas (e algumas atuais) formas de utilitarismo, dentre elas a mais famosa, a de Mill. Ela também tem raízes em Aristóteles”. Ele diz que, neste caso, “não se tomam as preferências existentes como um todo, e não se põem todas as preferências no mesmo altiplano”. Um critério de bem-estar permanece como aquele último, “mas o sistema não é focado tão-somente na satisfação de preferências. Ele insiste que bem-estar e satisfação de preferências são coisas inteiramente diferentes”. Ackerman se afasta do nosso conceito de direito à felicidade, pois rejeita que o seja somente a busca pela satisfação de preferências.

Como exemplo a ilustrar seu raciocínio Ackerman diz que regras gerais que desencorajam um comportamento de dependência podem ter vantagens significativas em termos de bem-estar:

A regulação da heroína ou sobre os cigarros – ao menos de tal regulação puder ser levada a cabo com efetividade – bem poderia aumentar o bem-estar social, por meio da diminuição dos comportamentos individuais danosos, removendo-se os efeitos secundários dos danos e, logo, produzindo-se vidas mais sadias e satisfatórias. Ou a ação governamental relacionada ao meio ambiente, teletransmissão, ou a cultura podem gerar (ou melhor, impedir obstáculos), para a geração de novas preferências, fornecendo um aumento de satisfação que culmina na produção de ganhos em bem-estar. O mesmo deve ser também verdade em relação às medidas antidiscriminatórias, que podem afetar os desejos e atitudes de discriminadores e vítimas da mesma forma⁴⁹⁶.

Portanto, além do direito à busca da felicidade (que é o direito à felicidade no seu viés liberal), há também o direito prestacional à felicidade, que consiste na obrigação, por parte do Estado, de criar instrumentos possibilitadores da majoração direta na felicidade das pessoas, por meio da garantia de certos direitos prestacionais, mas, ultrapassando a ideia de direitos sociais, de garantias outras que, de alguma forma, adicionem as sensações de bem-estar dos indivíduos ou entregue parcelas dos projetos racionais de realização de preferências ou desejos legítimos. A partir do momento em que garante uma educação pública de qualidade, por exemplo, passa-se a possibilitar maior liberdade às pessoas, conquistada graças ao exercício das faculdades intelectuais, o que, por si só, assegura a própria felicidade e não somente o direito de lutar por ela. Há vários outros bens da vida além dos direitos sociais contemplados pelo art. 6º da

⁴⁹⁶ ACKERMAN, Bruce. Nós o povo soberano: fundamentos do direito constitucional. Tradução de Mauro Raposo de Mello. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 228.

Constituição Federal que potencializam o desenvolvimento humano e a expansão dos talentos individuais capaz de ser útil à coletividade. Esses novos bens passarão a serem perseguidos à medida em que o Estado Constitucional perceber que já começa a concretizar determinados direitos sociais, sendo necessário, para a continuidade dessa grande marcha, a busca por novas aspirações da humanidade, voltadas para as aspirações de felicidade. Portanto, há, no direito felicidade, um viés de prestação estatal, diverso da imposição de abstenção que se dá com o direito à busca da felicidade.

O direito prestacional à felicidade, amplia as conquistas do Estado do bem-estar social, ao cobrar do Estado ações voltadas não só para a consagração da igualdade, mas, também, da expansão dos talentos, do desenvolvimento humano e da possibilidade de obter auxílio na realização de projetos de execução de preferências ou desejos legítimos sobre os quais o titular enxerga chance de êxito.

12.4.1 Direito Prestacional à Felicidade e Mínimo Existencial

Fernando Henrique Cardoso, ex-presidente do Brasil, no discurso de premiação por ocasião do Prêmio Kluge, ofertado pela Biblioteca do Congresso norte-americano, registrou: “Esperemos que o Brasil, com sua criatividade única e imaginação, seja um agente ativo na construção de uma ordem política e econômica que permita não só o aumento do PIB – mas também o aumento da felicidade dos países”⁴⁹⁷.

Aristóteles já alertava não ser possível acreditar naquele que narra uma grande felicidade vivendo uma vida de miséria: “Ninguém consideraria que quem vivesse uma vida de miséria fosse feliz, a menos [que insistisse em pagar] o preço da manutenção de um paradoxo”⁴⁹⁸. É intuitivo supor que a afirmação de que há um direito à felicidade devidamente situado, com suporte fático identificável e com fundamento de validade na Constituição Federal, seria dizer que estamos falando do estado do bem-estar social (nos superficiais conceitos relativos ao período posterior à Primeira Guerra Mundial) ou, simplesmente, de mínimo existencial. Seria pensar que, com o mínimo existencial, as pessoas têm supridas suas necessidades básicas e, assim, são mais felizes. Direito à felicidade não é isso. É mais do que isso. O mínimo existencial simplesmente amplia a liberdade das pessoas conferindo-lhe alguma segurança, mas isso, por si só, não

⁴⁹⁷ Em: <http://www.psdb.org.br/confira-a-integra-do-discurso-de-fhc-na-cerimonia-do-premio-kluge/>. Acess mar/2013.

⁴⁹⁸ ARISTÓTELES (384-322 a.C). *Ética a Nicômano*. Traduções, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru: Edipro, 2009, p. 43.

assegura condições para que planejem e executem seus pacotes de preferências ou desejos legítimos. Podemos até dizer que, com a garantia do mínimo existencial, fica mais fácil, para o sujeito despossuído, dar início à sua busca por felicidade. Mas isso não é o mesmo que afirmar que direito à felicidade e mínimo existencial se equivalem. A sabedoria de Aristóteles já dizia que “sem o mínimo necessário à existência não é possível sequer viver, e muito menos viver bem”⁴⁹⁹.

Para o sociólogo holandês, Ruut Veenhoven, uma vez enfrentados problemas decorrentes de fragilidades primárias como fome ou epidemias, as nações deveriam avançar rumo a outros desafios mais refinados, como a majoração do nível de felicidade das pessoas⁵⁰⁰. Isso quer dizer que reconhecer e assegurar um direito à felicidade é um passo além do mínimo existencial. Essa luta pode até servir de instrumento para conferir às pessoas mais autonomia para buscarem a realização de seus planos racionais de satisfação de preferências legítimas, ou seja, a busca à felicidade, mas não significa que mínimo existencial, estado do bem-estar social e direito à felicidade sejam a mesma coisa. Não são. O direito à felicidade, portanto, requer, claro, o suprimento de necessidades básicas, mas não se esgota nisso. Linda Keller adverte que “enquanto parecer impossível fixar uma definição precisa de felicidade, é razoável concluir que essa busca exige certamente condições econômicas básicas”⁵⁰¹.

Enquanto a dignidade da pessoa humana acolhe o mínimo existencial como plataforma econômica de viabilidade da dignidade, o direito à felicidade faz uso dessa plataforma, mas marcha em direção ao desenvolvimento humano nas suas mais elevadas acepções cujos resultados são desfrutados por toda a sociedade. Crente numa liberdade a permitir o desfrute e desenvolvimento de todos os talentos individuais sem embaraços, firme num propósito de igualdade que não corrompa essas individualidades e ciente de que o suporte econômico-social é importante para trazer segurança aos indivíduos, o direito à felicidade rompe o teto do mínimo existencial. Essa crença possibilitou ao mundo assistir às revoluções do século XVIII que lançaram à imortalidade aqueles que acreditaram num mundo melhor por meio das limitações dos poderes dos governantes e da garantia de direitos aos cidadãos. Tudo baseado na razão. Essas eram propostas

⁴⁹⁹ I 2, 1253b, 28-29, p. 17.

⁵⁰⁰ Apresentação feita na OCDE na conferência medidas e relevância política da felicidade, 02-03 de abril de 2007, intitulada Medidas da Felicidade Nacional Bruta, de autoria do sociólogo holandês Ruut Veenhoven da Erasmus University Rotterdam.

⁵⁰¹ Linda M Keller, 'The American Rejection of Economic Rights as Human Rights & the Declaration of Independence: Does the Pursuit of Happiness Require Basic Economic Rights?' (2003) 19 N.Y.L. Sch. J. Hum. Rts. 557, 613.

constitucionalistas. Segundo Emmanuelle Jouannet, as revoluções estavam aliadas ao desenvolvimento material e econômico da Europa do século XVII: “Apesar da grande miséria nos campos, das guerras, assim como os receios e medos que perduram no século XVIII, uma onda de otimismo atravessa toda a Europa, ou pelo menos sua elite intelectual, comercial e política”,⁵⁰².

O direito à felicidade constitui, portanto, o bem jurídico a ser protegido quando se compreende que a vida é mais do que o fornecimento e gozo de bens primários. O conde de Shaftesbury registra que “é graças ao aumento da ‘prosperidade’ e ‘das comodidades quotidianas’ que esta ideia de felicidade se torna acessível à uma grande maioria dos indivíduos”. Ele explica que à época das grandes revoluções constitucionais a economia assumia toda a sua dimensão. Também a paixão pela técnica era elemento decisivo para o contexto otimista: “Une-se de fato o desenvolvimento da técnica com a melhoria do bem-estar do homem”. O que se vê é a utilização da prosperidade material e tecnológica em proveito dos indivíduos, para que eles consigam implementar suas aspirações de felicidade por meio da execução de planos legítimos. Shaftesbury diz que o ser humano alcançaria a felicidade porque ele poderia “melhorar, aperfeiçoar-se através de suas invenções e através de regras de conduta éticas e jurídicas”,⁵⁰³.

Eis, portanto, as mostras que há um descontentamento em boa parte das ciências sociais com a estruturação do Estado voltada para a consagração do mínimo existencial, ou seja, aqueles bens da vida reputados indispensáveis à sobrevivência do indivíduo. A humanidade, guiada pelo constitucionalismo contemporâneo, precisa ter no direito à felicidade, para que tenhamos, então, o retorno das grandes bandeiras universais que moveram o mundo em busca do desenvolvimento humano. O direito, a sociologia e a filosofia, como pudemos ver nas transcrições acima, estão aliados nessa tarefa.

⁵⁰² JOUANNET, Emmanuelle. *Le droit international libéral-providence: Une histoire du droit international*, Bruylant, 2011, (Collection de droit international, n°69). O trecho transcrito consta no capítulo V, intitulado “La finalité providentialiste du droit des gens moderne: Bonheur des peuples et perfectionnement des États”.

⁵⁰³ JOUANNET, Emmanuelle. *Le droit international libéral-providence: Une histoire du droit international*, Bruylant, 2011, (Collection de droit international, n°69). O trecho transcrito consta no capítulo V, intitulado “La finalité providentialiste du droit des gens moderne: Bonheur des peuples et perfectionnement des États”.

12.4.2 Direito à Felicidade e Bem-Estar Social

Paulo Bonavides recorda que o Estado social representa “uma transformação superestrutural por que passou o antigo Estado liberal”, conservando “sua adesão à ordem capitalista”. A Alemanha nazista, a Itália fascista, a Espanha franquista, o Portugal salazarista foram “Estados Sociais”. Também o foi “a Inglaterra de Churchill; os Estados Unidos, em parte, desde Roosevelt; a França, com a Quarta República, principalmente; e o Brasil, desde a Revolução de 1930” – diz Bonavides. Estado social foi, por último, na órbita ocidental, “a República Federal Alemã, que assim se confessava e proclamava textualmente em sua Constituição, adotada em Bonn, antes da unificação”. Bonavides registra que:

Quando o Estado, coagido pela pressão das massas, pelas reivindicações que a impaciência do quarto estado faz ao poder político, confere, no Estado constitucional ou fora deste, os direitos do trabalho, da previdência, da educação, intervém na economia como distribuidor, dita o salário, manipula a moeda, regula os preços, combate o desemprego, protege os enfermos, dá ao trabalhador e ao burocrata a casa própria, controla as profissões, compra a produção, financia as exportações, concede crédito, institui comissões de abastecimento, provê necessidades individuais, enfrenta crises econômicas, coloca na sociedade todas as classes a mais estreita dependência de seu poderio econômico, político e social, em suma, estende sua influência a quase todos os domínios que dantes pertenciam, em grande parte, à área de iniciativa individual, nesse instante o Estado pode, com justiça, receber a denominação de Estado social⁵⁰⁴.

O bem-estar social, pela perspectiva da felicidade, não seria somente a denominação conferida ao compromisso com a garantia de um mínimo existencial ou de prestações estatais que assegurassem uma certa previdência aos indivíduos (Estado-Previdência). Seria o modelo resultante de uma opção política e jurídica que contempla um conjunto de instrumentos voltados a auxiliar o indivíduo a concretizar o seu anseio pela execução de um pacote de desejos ou preferências legítimas.

Contudo, o estado do bem-estar, como garantidor do direito prestacional à felicidade, tem uma finalidade específica, que é voltada para a satisfação de desejos ou preferências legítimas. Ele se interessa sobre o que é importante para a satisfação do indivíduo, o que lhe dá prazer, o que contempla suas preferências ou aspirações e o que desenvolve sua individualidade e talentos de modo a torná-lo cada vez mais útil ao projeto de vida em coletividade. Por essa perspectiva, as prestações estatais ganhariam

⁵⁰⁴ BONAVIDES, Paulo. Do Estado Liberal ao Estado Social. São Paulo: Malheiros Editores, 2009, p. 186.

novos contornos, variantes dos que informam o estado clássico do bem-estar social. O *ethos* que guia o estado do bem-estar garantidor do direito à felicidade é a segurança, que é, assim como a liberdade, outro valor aprioristicamente considerado da felicidade, ou seja, que a compõe intrinsecamente. Tim Mulgam é quem nos recorda que o utilitarismo elege alguns valores intrínsecos, sem os quais não há que se falar em direito à felicidade. A liberdade é um deles, assim como a igualdade. A segurança, outro.

Inconscientemente costumamos associar a expressão bem-estar, que está na Constituição Federal de 1988, ao chamado bem-estar social. Contudo, nada obstante haja, em alguns dispositivos, essa associação, não é exclusividade do Estado do bem-estar social o fundamento de validade da expressão “bem”, ou “bem geral” ou “bem-estar” nos textos constitucionais brasileiros.

Vamos à Constituição Imperial de 1824. O art. 2º permitia a subdivisão das províncias “como pedir o bem do Estado”. Dentre as atribuições da Assembleia Geral estava a de promover o “bem geral do Nação” (art. 15, IX). No art. 24, “as Sessões de cada uma das Camaras serão publicas á excepção dos casos, em que o bem do Estado exigir, que sejam secretas”. Pelo art. 34, se por algum caso imprevisto, de que dependa “o bem do Estado”, for indispensável, que algum Senador, ou Deputado saia para outra Comissão, a respectiva Câmara o poderá determinar. No art. 86, “não se achando a esse tempo reunida a Assembléa, o Imperador as mandará provisoriamente executar, se julgar que ellas são dignas de prompta providencia, pela utilidade, que de sua observancia resultará ao bem geral da Provincia”. O art. 101, II e IX, diz que o Imperador exerce o Poder Moderador “convocando a Assembléa Geral extraordinariamente nos intervallos das Sessões, quando assim o pede o bem do Imperio” e “concedendo Amnistia em caso urgente, e que assim aconselhem a humanidade, e bem do Estado”. O juramento do Imperador continha o compromisso de “prover ao bem geral do Brazil” (art. 103). Por fim, o juramento dos Conselheiros de Estado determinava que eles agissem “attendendo sómente ao bem da Nação” (art. 141).

Mesmo não havendo qualquer consideração à época do Império acerca do que se entende atualmente por Estado do bem-estar social, a Constituição do Império trouxe inúmeros dispositivos nos quais se tratava de “bem”, razão pela qual não podemos dizer que a concepção de bem-estar lançada nas Constituições brasileiras necessariamente se relacionam com o nascimento dos chamados direitos sociais.

O juramento do Presidente, previsto na Constituição Republicana de 1891, pelo art. 44, dizia: “Prometo manter e cumprir com perfeita lealdade a Constituição federal, promover o bem geral da República, observar as suas leis, sustentar-lhe a união, a integridade e a independência”.

Curiosamente, a Constituição de 1934, que aponta em seu preâmbulo a necessidade de assegurar o “bem-estar social e econômico”, não traz, em seu corpo, nenhuma expressão “bem-estar”, apesar de conter vários dispositivos que concretizam essa aspiração preambular.

Portanto, não entendemos o direito à felicidade defendido nesse trabalho como simples emanção da concretização dos direitos sociais inerentes ao chamado Estado do bem-estar social. Na nossa acepção, há ligação entre eles, mas o direito à felicidade vai além, porque dirige o esforço público para a satisfação de aspirações específicas dos indivíduos, voltadas para a realização de planos racionais de concretização de preferências ou desejos legítimos, reputados por eles como concretização de suas aspirações por felicidade e, do ponto de vista coletivo, dirige o indivíduo para o total desenvolvimento de suas potencialidades e talentos de modo a ser cada vez mais útil e enriquecedor para a coletividade.

12.5 Vedação aos Prazeres Perversos

Stuart Mill diferenciou a qualidade dos prazeres desfrutados pela sociedade. Prender um homem que não cometeu um crime não deve ser tolerado se o preso se disser feliz com a rotina da prisão. Práticas imorais, como a escravidão, não podem ser justificadas por meio de estudos mostrando que os escravos estão tão satisfeitos em suas condições quanto indivíduos livres. Existem outros valores ao lado da felicidade que refutem determinadas decisões públicas, independentemente do seu efeito sobre os sentimentos das pessoas afetadas⁵⁰⁵. Frederick Douglas registrou o seguinte, ao falar sobre o que sentiu ao ser ver livre da escravidão norte-americana:

Numa carta a um amigo, escrita logo após chegar a Nova York, eu disse que me sentia como deveria me sentir quando se escapa de uma cova de leões famintos. Mas, num momento como este, as sensações são muito intensas e rápidas para serem expressas em palavras. Angústia e pesar, como escuridão e chuva, podem ser

⁵⁰⁵ BOK, Derek. The politics of happiness: what government can learn from the new research on well-being. Princeton: Princeton University Press, 2010, p. 56.

descritas, mas felicidade e satisfação, como o arco-íris da promessa, desafiam a caneta e o lápis⁵⁰⁶.

12.6 O Direito à Felicidade como *Telos* da Decisão Judicial

Não se cogita de um projeto de felicidade de um indivíduo isolado e autocrático, mas como um indivíduo relacionado a uma comunidade e a ela vinculado. Defendemos o conceito de direito à felicidade *lato sensu*, sabendo que, nas colisões que naturalmente aparecerão, devemos atribuir pesos maiores aos princípios relativos a interesses coletivos, de modo que, após a ponderação, reste menos do direito à busca da felicidade do que imaginávamos. Isso só mostra como é neutro o direito à felicidade. Mesmo assim, as intervenções continuam a ser restrições em um determinado tipo de felicidade e, por tal razão, elas devem ser fundamentadas⁵⁰⁷.

É possível supor regras que vedem aos indivíduos interferirem nos projetos alheios de felicidade. Também é importante saber que a criação e manutenção da felicidade coletiva pode implicar no sacrifício de felicidades individuais, desde que não fragilizadores da dignidade da pessoa humana. A felicidade coletiva é a meta. Isso não se dá simplesmente ampliando o gozo do direito à busca da felicidade, no sentido de se lhe afastar vedações nem impor deveres para alcançá-lo. A felicidade coletiva não virá sem o direito contra intervenções da parte de sujeitos de direito de mesma hierarquia, sem as competências jurídicas para participar da formação da vontade coletiva, sem um certo grau de inexistência de situações de privação econômica e também sem as ações de participação na comunidade política, baseadas ao mesmo tempo nas próprias convicções e na responsabilidade⁵⁰⁸.

12.7 Objeções e Respostas

Sendo amplo o suporte fático do direito à felicidade, também abrangente o é a sua cláusula de restrição, que seria composta por toda norma jurídica formal e materialmente condizente com a Constituição. Isso traz graves conseqüências. A

⁵⁰⁶ Frederick Douglas, *My Bondage and My Freedom*, 1855. Em *Douglas Autobiographies* (The Library of America, 1994), 350.

⁵⁰⁷ O raciocínio tem por inspiração os argumentos expostos por Robert Alexy ao falar do direito geral à liberdade. Cf. ALEXY, Robert. *Teoria dos Direitos Fundamentais*. Tradução de Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros Editores, 2006, p. 377.

⁵⁰⁸ ALEXY, Robert. *Teoria dos Direitos Fundamentais*. Tradução de Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros Editores, 2006, p. 379.

primeira delas é a possibilidade de judicialização de demandas a respeito de eventuais interferências estatais ou particulares no direito à busca da felicidade. Isso poderia demonstrar que estamos tratando de um direito vazio, sem conteúdo ou substância, e que não haveria, por isso, nenhum parâmetro para se decidir sobre a admissibilidade de restrições à busca da felicidade. O que teríamos seria simplesmente as previsões constitucionais de liberdades, as quais seriam utilizadas pelas pessoas da forma que melhor lhes conviessem. Como objeção, é possível afirmar que o que chamo de direito à busca da felicidade, em verdade, não seria nada mais do que a liberdade.

Primeiramente, acerca da associação do direito à busca da felicidade à liberdade, como dissemos antes, é claro que a liberdade serve de ponto de partida para a construção desse direito, mas não é claro que sejam eles a mesma coisa. Para se exigir um medicamento numa farmácia popular do Governo é importante que tenhamos liberdade política para eleger o governante e, depois, cobrá-lo pela falta de remédios. É fundamental que tenhamos o pleno gozo da liberdade de ir e vir. É crucial que haja proteção à liberdade de ofício e profissão dos médicos e demais profissionais que compõem todos os procedimentos cuja etapa final é o fornecimento do medicamento. Contudo, apesar dessa associação lógica, não há nada que justifique afirmar que direito à saúde nada mais é do que a liberdade. Do mesmo modo, afirmar que o Estado não pode interferir sem fundamentação legítima nos projetos individuais racionais de realização de um pacote de preferências ou desejos legítimos, sobre os quais há, por parte do titular, a impressão de chance de êxito, não é o mesmo que dizer que estamos falando da liberdade pura e simples. Associar o exercício de uma liberdade à busca da felicidade abre uma grande janela de oportunidades quanto à construção, pelo Legislador, de subsistemas jurídicos voltados para a felicidade individual e coletiva. Isso representa a aurora de um horizonte ainda não imaginado no constitucionalismo brasileiro contemporâneo.

Além disso, a jurisdição constitucional, por meio do Supremo Tribunal Federal, tem proferido decisões visando proteger a felicidade da coletividade, valendo-se de raciocínios utilitaristas. Se uma decisão visa assegurar o bem-estar da coletividade, como dizer que o direito à felicidade não tem substância? Algo vazio não poderia ser o alvo de uma decisão judicial. Parece lógico pensar que ao indivíduo deva ser garantido, diante das possibilidades jurídicas e fáticas existentes, um máximo grau de felicidade ao fazer ou deixar de fazer o que quiser. Isso seria o direito amplo à felicidade.

O Estado não pode interferir nos projetos de felicidade das pessoas a menos que haja uma fundada razão para isso, razão esta voltada para a garantia dos projetos de felicidades dos outros, num exercício legítimo de ponderação fundado na máxima utilitarista de maior felicidade para o maior número de pessoas. Essa aspiração de felicidade estará condicionada ao princípio da dignidade da pessoa humana e a restrições estabelecidas em atenção aos direitos à felicidade dos outros. Não há, *a priori*, um direito à felicidade absoluto. Se vivemos em coletividade esse direito precisa conviver em harmonia com um conjunto extenso de outros direitos. Portanto, os cálculos utilitaristas que visam ampliar a felicidade coletiva por meio de decisões envolvendo colisões de direitos fundamentais esbarram, sempre, no princípio da dignidade da pessoa humana. Esse fator tira do utilitarismo moderno seus potenciais excessos e mantém vivas suas máximas mais importantes. O princípio da dignidade da pessoa humana tanto pode sustentar como complementar o direito à busca da felicidade.

Pode haver restrições, pelo legislador, ao direito à felicidade, visando garantir a convivência social dentro dos limites daquilo que é razoavelmente exigível. Esse é um raciocínio genuinamente utilitarista, mas cujas bases também podem ser encontradas nas máximas da proporcionalidade de Robert Alexy. Os projetos individuais de felicidade podem ser restringidos, desde que por razões suficientes. Aqui reside a essência do direito à busca da felicidade, que compreende o direito à felicidade na sua acepção negativa, ou seja, não há permissão definitiva para buscar, da forma que lhe convier, sua felicidade. O que se defende é que o indivíduo tem o direito de buscá-la, desde que não existam razões suficientes (direitos de terceiros, interesses coletivos) que fundamentem uma restrição no direito a esta busca.

É possível rezear que o direito à felicidade – por ter um suporte fático amplo, que abarca não apenas todas as ações, mas também todos os estados e todas as posições jurídicas do titular do direito fundamental, e em razão de sua cláusula de restrições, também ampla, implicaria a aceitação de um direito fundamental à constitucionalidade da totalidade das ações estatais. Não é isso o que defendemos. Os casos concretos de violação surgiriam com o descumprimento de normas constitucionais que tenham uma função protetora para a liberdade individual em questão⁵⁰⁹.

Há um direito à felicidade e, além dele, direitos implícitos à felicidade, que são detalhados quanto ao suporte fático por meio da concretização judicial. Quando um

⁵⁰⁹ Raciocínio semelhante ao utilizado em ALEXY, Robert. Teoria dos Direitos Fundamentais. Tradução de Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros Editores, 2006, p. 383.

tribunal, apreciando um caso, afirma que a tolerância às minorias deve ser o *ethos* da decisão, pois tal tolerância assegura mais bem-estar no longo prazo à sociedade, temos presentes tanto o direito à felicidade num sentido amplo, como, na sequência, um direito implícito à felicidade decorrente da concretização judicial, qual seja, a felicidade conquistada por meio da tolerância às diversidades. Logo, é possível enxergar a construção de um direito amplo à felicidade que será gradualmente refinado pela jurisdição constitucional.

12.8 A Constituição Federal de 1988 e a Felicidade

A pesquisadora Carol Graham, na obra *A busca da felicidade: Uma economia do bem-estar*, aponta que as questões relativas à felicidade pela perspectiva coletiva costuma vir designada por meio de várias expressões, tais como “felicidade, bem-estar, bem-estar subjetivo, e satisfação com a vida, entre outros”⁵¹⁰. Paul Dolan, Richard Layard e Robert Metcalfe usam a expressão *well-being* (bem-estar). A chamada *Comissão-Stiglitz*, criada pelo então presidente francês, Nicolas Sarkozy, era voltada para a aferição do “bem-estar” dos franceses. Segundo texto da Comissão:

Pesquisas têm mostrado que é possível coletar dados significativos e confiáveis sobre o bem-estar objetivo e subjetivo das pessoas. O bem-estar subjetivo engloba diferentes aspectos (avaliações cognitivas de uma vida, felicidade, satisfação, emoções positivas, como alegria e orgulho, e emoções negativas, como dor e preocupação): cada um deles deve ser medido separadamente para obter uma apreciação mais abrangente da vida das pessoas ... devem ser incluídos em maior escala inquéritos efetuados pelos oficiais de estatística.

Derek Bok tem obra intitulada “A Política da Felicidade: O que o governo pode aprender com as novas pesquisas sobre o bem-estar”. Amartya Sen, por sua vez, constrói seu pensamento alicerçado na ideia de que o “bem-estar” não é a coisa mais adequada na qual concentrar a política social, pois o correto seria “medir, comparar e avaliar a justiça”⁵¹¹. Bruno Frey e Stutzer afirmam que, para muitos fins, a felicidade ou o bem-estar subjetivo relatado são uma aproximação empírica satisfatória para a

⁵¹⁰ GRAHAM, Carol. *The pursuit of happiness: an aeconomy of well-being*. Washington: Brooking Institution Press, 2011.

⁵¹¹ WHITE, Nicholas. *(A brief history of happiness)*. Breve história da felicidade. Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Edições Loyola. 2009, p. 182.

utilidade individual⁵¹². Ao final do século XVI, Botero definia razão de Estado como aquela que concilia a lógica de poder e a procura do bem-estar do povo⁵¹³. São muitas as publicações que tratam da felicidade se valendo da expressão *bem-estar*.

A nossa Constituição Federal não usa a palavra felicidade. O seu texto, contudo, vem repleto de dispositivos que falam em “bem-estar”, expressão abraçada pela doutrina contemporânea – *well-being* – para designar felicidade de forma mais neutra. Além disso, há inúmeros dispositivos que encarnam o ideal de segurança, que, como vimos, compõe o suporte fático de felicidade. Essa segurança serve para garantir estabilidade aos indivíduos e condições mínimas de discernimento e liberdade para colocarem em prática seus planos de realização de desejos ou preferências legítimas.

Outro subsistema constitucional fundamental para o direito à felicidade é o da liberdade, em suas mais variadas espécies. Cada vez que a Constituição Federal de 1988 fala de liberdade, ela abre caminho para que, por meio desta, o indivíduo possa racionalmente buscar realizar o seu pacote de preferências ou desejos legítimos. Portanto, para que falemos em direito à felicidade é preciso reconhecer que temos, inicialmente, a necessidade de contar com a liberdade.

O Preâmbulo da Constituição institui um Estado Democrático destinado a assegurar o exercício, dentre outros, dos direitos sociais e individuais, da segurança e do bem-estar. Dentre os fundamentos da República, temos o de erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais (art. 3º, III). O *caput* do art. 5º assegura a inviolabilidade, dentre outros, do direito à segurança. O Estado tem de prestar assistência jurídica integral e gratuita aos que comprovarem insuficiência de recursos (art. 5º, LXXIV). São gratuitos para os reconhecidamente pobres, na forma da lei, o registro civil de nascimento e a certidão de óbito (art. 5º, LXXVI, ‘a’ e ‘b’).

Pelo art. 6º, são direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados. A seguridade social compreende um conjunto integrado de ações de iniciativa dos Poderes Públicos e da sociedade, destinadas a assegurar os direitos relativos à saúde, à previdência e à assistência social (art. 194)⁵¹⁴.

⁵¹² GRAHAM, Carol. *The pursuit of happiness: an aeconomy of well-being*. Washington: Brooking Institution Press, 2011.

⁵¹³ Della Ragione di Stato, 1589.

⁵¹⁴ Nesse ponto, importante trazer as considerações de Ronald Dworkin. Para ele, o utilitarista do bem-estar social e individual afirma que uma lei ou uma decisão judicial só torna determinada situação melhor se, no conjunto ou na média, resultar na melhora da situação das pessoas. Alguém que rejeite o utilitarismo imagina que, pelos menos às vezes, uma situação é melhor do que outra ainda que, na média

A felicidade pode ser ampliada e as dores reduzidas no Brasil, bastando a concretização do dispositivo constitucional que diz que a saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação (art. 196).

A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, há de ser promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho (art. 205). O que se vê aqui, além da segurança, é a própria liberdade.

Esse conjunto de dispositivos serve de fundamento de validade do direito à felicidade. Esse direito não encontra amparo constitucional exclusivamente no princípio da dignidade da pessoa humana. Quando a constituição fala de liberdade, ela abre espaço para o direito à busca da felicidade. Ao tratar de direitos sociais ou demais itens que trazem segurança ao indivíduo, ela formula um convite ao direito prestacional à felicidade. Ao vedar a tortura ou tratamentos degradantes, ela afirma também que não tolera prazeres perversos. Quando fala de pluralismo, aceita que a sociedade fica melhor com a tolerância às minorias, pois tem seus debates enriquecidos por contrapontos constantes necessários ao avanço da humanidade. O que fica claro, portanto, é que a Constituição Federal de 1988 está repleta de poros capazes de absorver os projetos individuais de felicidade, bem como de ampliar a felicidade coletiva.

Como vimos no Preâmbulo, bem-estar é o valor supremo do nosso Estado Democrático. Para o Chanceler d'Aguesseau, o direito das nações soberanas deve ser extraído “do mesmo amor próprio conduzido pela razão”, sendo que este não é a preservação da soberania, mas o caminho para a felicidade. Para ele, “como o amor próprio de um particular, se é um amor razoável, o leva à felicidade, o amor próprio de uma nação, se é a razão que a conduz, torna-a mais feliz”⁵¹⁵.

ou em conjunto, as pessoas não estejam em melhor situação – talvez por que os direitos sejam mais respeitados ou porque a situação seja mais correta ou justa de algum outro modo. Dworkin afirma que boa parte do direito constitucional “não pode ser justificada em bases utilitaristas, mas, ao contrário, deve pressupor princípios de igualdade e justiça que não são utilitaristas em espírito ou consequência”. E o objetivo geral da abordagem teórica, que é igualitária, é claramente não utilitarista”. O Filósofo diz ainda: “é muito difícil considerar como evidente por si mesma a idéia de que o progresso consiste em tornar as pessoas mais felizes na média”. DWORKIN, Ronald. A justiça de Toga. Tradução Jefferson Luiz Camargo. Revisão da tradução Fernando Santos. Evisão técnica Alonso Reis Freire. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 90.

⁵¹⁵ JOUANNET, Emmanuelle. Le droit international libéral-providence: Une histoire du droit international, Bruylant, 2011, (Collection de droit international, n°69). O trecho transcrito consta no

Interessante notar que a inserção do bem-estar no preâmbulo constitucional não foi inovação trazida com a Constituição de 1988. A Constituição de 1934 contava com preâmbulo que dizia:

Nós, os representantes do povo brasileiro, pondo a nossa confiança em Deus, reunidos em Assembleia Nacional Constituinte para organizar um regime democrático, que assegure à Nação a unidade, a liberdade, a justiça e o bem-estar social e econômico.

Essa Constituição trouxe a aceção de bem-estar atrelado aos indicadores sociais e econômicos. Pretendeu-se realçar que esses dois pontos fundamentais do projeto coletivo, destacando que eles devem considerar, como fim, a felicidade de todos os envolvidos.

Mesmo a Polaca – Constituição de 1937 – falava de bem-estar no seu preâmbulo. Neste caso, duas vezes. Os trechos são os seguintes:

(...) sob as instituições anteriores, não dispunha, o Estado de meios normais de preservação e de defesa do (...) bem-estar do povo; (...) Resolve assegurar (...) ao povo brasileiro, sob um regime de paz política e social, as condições necessárias ao (...) seu bem-estar (...).

Pela leitura do preâmbulo da Polaca nota-se que o discurso da felicidade atrelado às intenções dos governantes afastado dos anseios populares pode abrir espaço para justificativas inverídicas quanto a atos autoritários. A Constituição brasileira de 1937, a mais autoritária que já tivemos, trouxe em seu preâmbulo uma justificativa para o estado de coisas que tomava o Brasil à época afastando-se do nosso projeto democrático. A justificativa para a centralização excessiva de poder e a adoção de medidas das mais autoritárias da história do país foi que “sob as instituições anteriores não dispunha o Estado de meios normais para a preservação e de defesa do ‘bem-estar’ do povo”.

A Polaca foi a Constituição brasileira que mais atenção deu ao bem-estar, deixando claro a possibilidade de desvirtuamento do discurso da felicidade como fundamento de práticas autoritárias. O art. 1º dizia que o poder político emanava do povo e seria exercido em nome dele e no interesse do seu bem-estar. Competia privativamente à União o poder de legislar sobre o bem-estar (art. 16, V). Uma prova do

capítulo V, intitulado “La finalité providentialiste du droit des gens moderne: Bonheur des peuples et perfectionnement des États”.

desvirtuamento completo do discurso da felicidade é o parágrafo único do art. 96, que dizia: “no caso de ser declarada a inconstitucionalidade de uma lei que, a juízo do Presidente da República, seja necessária, dentre outras necessidades, ao bem-estar do povo, poderá o Presidente da República submetê-la novamente ao exame do Parlamento: se este a confirmar por dois terços de votos em cada uma das Câmaras, ficará sem efeito a decisão do Tribunal”. A lei poderia prescrever providências destinadas à proteção, dentre outras coisas, do bem-estar do povo. Pelo art. 123, o uso dos direitos e garantias teria por limite, dentre tantos, “o bem-estar”. Fica claro a utilização indevida da teoria da felicidade como bandeira que mascara politicamente pretensões afastadas das aspirações contemporâneas de direitos fundamentais.

O preâmbulo, porta de entrada da Constituição, esboça o ambiente no qual se dera a constituinte e marca a transição do modelo constitucional pretérito rumo a um novo horizonte do Estado brasileiro. Ele anuncia a essência da qual se reveste vários outros dispositivos constitucionais, de modo que a sua eficácia não pode ser negligenciada, principalmente se levarmos em consideração que a Suprema Corte tem conferido aplicabilidade a princípios constitucionais não escritos. Basta recordar que tanto nos Estados Unidos, como na França, a invocação à felicidade tem natureza preambular e isso não impede que a jurisdição constitucional lhe dê plena concretude ao analisar casos levados a julgamento. O Professor Gilmar Mendes, fazendo menção à realidade alemã, diz que “estão compreendidos no conceito de Lei Fundamental não apenas disposições constantes do texto constitucional mas também (...) o preâmbulo da Lei Fundamental”⁵¹⁶. Se os princípios constitucionais não escritos têm ganhado plena eficácia em razão da atuação do STF, não há como relegar a um patamar inferior algo que está devidamente escrito, especialmente se levarmos em consideração que na história constitucional jamais tivemos uma Constituição sem preâmbulo.

O “bem-estar” não está lançado somente no preâmbulo da Constituição. O parágrafo único do art. 23 dispõe que leis complementares fixarão normas para a cooperação entre a União e os Estados, o Distrito Federal e os Municípios, tendo em vista o equilíbrio do desenvolvimento e do “bem-estar” em âmbito nacional. Aqui o que se vê é uma outra vertente do direito à felicidade, que é a felicidade coletiva. Remete-se ao Congresso Nacional o dever de, por meio de leis complementares, celebrar alianças

⁵¹⁶ MENDES, Gilmar Ferreira. *Jurisdição Constitucional*. São Paulo: Saraiva, 2005, pp. 136-137.

entre todos os entes da federação visando o equilíbrio do bem-estar em âmbito nacional. Aliado a esse bem-estar, quis o constituinte colocar a necessidade de equilíbrio do desenvolvimento também. A mensagem remete à igualdade material, de forma que o “bem-estar” e o desenvolvimento nacional não sejam sentidos somente em algumas regiões do país. Como se sabe, é pressuposto da República a igualdade, segundo a qual todos devem gozar, perante o Estado, da mesma consideração e respeito.

Continuando a leitura, de acordo com o art. 182, a política de desenvolvimento urbano, executada pelo Poder Público municipal, conforme diretrizes gerais fixadas em lei, tem por objetivo ordenar o pleno desenvolvimento das funções sociais da cidade e garantir o “bem-estar” de seus habitantes. Dessa vez, entendeu-se a felicidade dos habitantes das cidades como a razão de ser das políticas de desenvolvimento urbano. Esse “bem-estar” há de ser garantido por meio do pleno desenvolvimento das funções sociais da cidade. O que fica evidente é que a Constituição se preocupou com a qualidade de vida das pessoas residentes nas cidades, tentando, por meio de políticas específicas, assegurar a felicidade delas. E não é só o ambiente urbano. Pelo inciso IV do art. 186, a função social é cumprida quando a propriedade rural atende, segundo critérios e graus de exigência estabelecidos em lei, ao requisito de ter uma exploração que favoreça o “bem-estar” dos proprietários e dos trabalhadores. Não se fomentou uma visão egoística da propriedade rural. Pelo contrário. Afirmou-se que ela só tem sua função social plenamente executada quando, nos termos da lei, é explorada de modo a favorecer o bem-estar daqueles por ela afetados diretamente. Logo, segundo a Constituição brasileira a felicidade deve ser assegurada tanto a quem mora no campo como para quem mora na cidade, sem distinções, devendo o Estado, para isso, se empenhar em promover ações concretizadoras desse mandamento constitucional, sob pena de frustrar o projeto elaborado pelo constituinte.

A ordem social brasileira tem como base o primado do trabalho, e como objetivo o “bem-estar” e a justiça sociais (art. 193). Além de se afirmar que ele é um valor supremo, de tratar do bem-estar nacional equilibrado, de focar no bem-estar tanto nas cidades como nos ambientes rurais, a Constituição remete ao objetivo da ordem social, também, o bem-estar.

Noutro ponto, diz que o mercado interno integra o patrimônio nacional e será incentivado de modo a viabilizar o desenvolvimento cultural e sócio-econômico, o “bem-estar” da população e a autonomia tecnológica do País, nos termos de lei federal (art. 219). A felicidade da população passa a ser a finalidade do mercado. O viés

utilitarista de Adam Smith pode ser lembrado. Pelo texto, o incentivo do mercado interno deve pretender viabilizar o bem-estar da população, ou seja, só assim ele será útil. Esse ponto é muito importante, porque deixa claro a preocupação que a Constituição Federal teve com a razão de ser do mercado.

Como vimos no capítulo voltado para os testes empíricos aos quais a teoria da felicidade se submeteu, os países mais ricos não são necessariamente os mais felizes, nem as pessoas mais ricas são as mais felizes. Também vimos pesquisas apontando que o crescimento econômico não se dá de modo igual ao crescimento da felicidade. A Constituição anteviu esses possíveis problemas e assegurou que o mercado interno deve ser incentivado de modo a viabilizar o bem-estar da população.

Segundo o art. 230 da Constituição, a família, a sociedade e o Estado têm o dever de amparar as pessoas idosas, assegurando sua participação na comunidade, defendendo sua dignidade e “bem-estar” e garantindo-lhes o direito à vida. Esse dispositivo impõe recordar das lições de Tim Mulgam, que nos diz que, na linha do utilitarismo, “as pessoas falham em perceber que os prazeres ou as dores no futuro distante são tão importantes quando os prazeres e as dores imediatos”. Por esta razão, “elas falham em fazer a provisão adequada para a sua idade avançada”, sendo, esta, uma característica geral dos seres humanos. Daí o “legislador estar em melhores condições de conhecer os interesses de longo prazo do povo do que ele próprio”. Sempre que possível, “o legislador deveria melhorar as motivações das pessoas”⁵¹⁷.

Por fim, o § 1º do art. 231 diz que, dentre as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios, estão as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu “bem-estar”.

Há, nessa ótima, um verdadeiro subsistema constitucional estruturado a dar segurança aos indivíduos, segurança esta que é, pela nossa teoria, componente necessário à felicidade. Basta, passando pelo Preâmbulo, consultar os dispositivos que exortam compromissos de liberdade e segurança, temperados pelo princípio da dignidade da pessoa humana.

Pelas lições de Tércio Sampaio Ferraz Júnior, lembramos que encontramos em Wolf, um teórico da felicidade, o termo sistema, para quem “mais um agregado ordenado de verdades, o sistema diz respeito sobretudo a *nexus veritatum*, que pressupõe a correção e a perfeição formal da dedução”. Tércio recorda ainda que “esse

⁵¹⁷ MULGAN, Tim. Utilitarismo. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 25.

conceito foi reelaborado por Lambert, que, em obra datada de 1787, precisou-lhes os caracteres”. Lambert trata do sistema como mecanismo, partes ligadas umas às outras, independentes umas das outras, “como organismo, um princípio comum que liga partes com partes numa totalidade e como ordenação, ou seja, intenção fundamental e geral capaz de ligar e configurar as partes num todo”⁵¹⁸.

De acordo Tércio, “o ideal clássico da ciência correspondente aos séculos XVII e XVIII está ligado ao pensamento sistemático”. Ele afirma ainda que “a maior contribuição do chamado jusnaturalismo moderno ao direito privado europeu”, uma vez que a teoria jurídica europeia, que até então era mais uma “teoria da exegese e da interpretação de textos singulares, passa a receber um caráter lógico-demonstrativo de um sistema fechado, cuja estrutura dominou e até hoje domina os códigos e os compêndios jurídicos”.

Quem aparece aqui é Pufendorf, com suas obras *De jure naturae ET gentium: libri octo, de 1672* (sistema completo do Direito Natural), e *De officio hominis ET civis: libre duo, de 1673* (resumo da anterior). Grande sintetizador dos grandes sistemas de sua época e acentuando e dando um caráter sistemático ao processo de secularização do “direito natural iniciado com Grotius e Hobbes, Pufendorf ultrapassa a mera distinção entre o Direito Natural e Teleologia Moral, segundo o critério de normas referentes à outra vida, distinguindo as ações humanas em internas e externas”⁵¹⁹.

Portanto, na linha teórica de Tércio Sampaio Ferra Júnior, não parece exagerado afirmar que a Constituição Federal de 1988 traz dispositivos que contemplam a ideia de um direito prestacional à felicidade, a auxiliar a execução de planos racionais de concretização de desejos ou preferências legítimas, sobre as quais o titular enxerga possibilidade de êxito.

⁵¹⁸ FERRAZ, Tércio Sampaio Jr. Introdução ao Estudo do Direito: Técnica, Decisão, Dominação. São Paulo: Atlas, 2010.

⁵¹⁹ FERRAZ, Tércio Sampaio Jr. Introdução ao Estudo do Direito: Técnica, Decisão, Dominação. São Paulo: Atlas, 2010, p. 43.

13. A JURISDIÇÃO CONSTITUCIONAL E O DIREITO À BUSCA DA FELICIDADE: A EXPERIÊNCIA NORTE-AMERICANA

13.1 Apresentação

Um norte-americano, dirigindo-se a Benjamin Franklin, se queixou que seu país não estava lhe proporcionando felicidade – desrespeitando a Constituição. Franklin respondeu: “A Constituição só lhe dá o direito de buscar a felicidade. Você é quem tem de apanhá-la por si”⁵²⁰. O diálogo situa a discussão acerca da possibilidade de vinculação da jurisdição constitucional ao direito à busca da felicidade. A resposta de Franklin dá o tom do debate. O direito à busca da felicidade corresponde à necessidade de abstenção, por parte do Estado ou do particular, de atuações que interfiram na execução dos projetos racionais de realização de desejos ou preferências legítimas, sobre as quais, o titular, enxerga chance de êxito.

A judicialização de fenômenos da vida cotidiana ao argumento de que se estaria diante de violações ao direito à busca da felicidade não é fenômeno recente. Segundo Howard Mumford Jones, os norte-americanos tiveram muito trabalho para documentar queixas dessa natureza no século XIX, dando entrada em centenas de ações em tribunais federais e estaduais. Eles acusavam os governos e cidadãos de impedir o direito à busca da felicidade. Lendo as petições, percebe-se que “a distinção entre o direito à busca da felicidade e a necessidade de atingir a própria felicidade nem sempre era clara”⁵²¹.

13.2 O Cristianismo

Em 1810, uma corte local debateu a felicidade para as gerações futuras. Em Massachusetts, Parsons, o Presidente do Supremo Tribunal “igualou felicidade ao Cristianismo, e não apenas ao cristianismo, mas ao cristianismo protestante, e não apenas ao cristianismo protestante, mas ao apoio da igreja pelo Estado de Massachusetts”⁵²². O abuso na utilização da teoria da felicidade é evidente.

⁵²⁰ JONES, Howard Mumford. The pursuit of happiness. Volume 26 of Cornell Paperbacks, pp. 29-61.

⁵²¹ JONES, Howard Mumford. The pursuit of happiness. Volume 26 of Cornell Paperbacks, p. 346.

⁵²² Thos Barnes v. First Parish, Falmouth, 6 Mass. 334 (1810). LIM, Jibong. Pursuit of Happiness Clause in the Korean Constitution Journal of Korean Law, Vol.1, No.2,2001, pp. 71-103.

13.3 A Propriedade Privada

Em 1855, outra corte ingressou nas discussões sobre a felicidade, remetendo-a ao direito de propriedade. A Suprema Corte de Indiana declarou a inconstitucionalidade de uma lei estadual com base no direito de buscar a felicidade. Segundo Jibong Lim, “afirmando que os direitos à vida, liberdade e à busca da felicidade existiam antes da Constituição”⁵²³, a Corte dividiu o direito à felicidade em duas partes: i) direito à fruição; ii) direito de adquirir e desfrutar da propriedade. A acepção trazida, portanto, remete o direito à busca da felicidade ao direito natural, existindo antes mesmo de o homem, por meio das constituições, reconhecê-lo.

A jurisprudência entendia que a propriedade tem força normativa inquestionável, algo que não se notaria no direito à busca da felicidade, uma vez que, este, não constava na Constituição Federal, ao contrário do direito à propriedade, taxativamente previsto. Posteriormente passamos a ver, ainda que raramente, cortes federais fazendo uma leitura conjunta dos direitos mencionados, promovendo a compreensão da 14ª Emenda (direito à propriedade) em sintonia com a Declaração de Independência, reconhecendo o caráter constitucional da definição de busca da felicidade.

13.4 A Exoneração da Tributação

O Supremo Tribunal do Estado de Wisconsin apreciou um caso de imposto sucessório de 1906. Na oportunidade, o banco interessado consignou em suas alegações:

Os direitos inerentes aqui referidos não estão definidos, mas estão incluídos sob os termos muito gerais de vida, à liberdade e busca da felicidade. É relativamente fácil de definir a vida e a liberdade, mas é evidente que o termo perseguição, de felicidade, é uma expressão muito abrangente, que cobre um amplo campo⁵²⁴.

13.5 O Direito de Herança

Em outros casos os tribunais têm entendido que o direito à busca da felicidade não tem nem sentido legal nem o poder normativo de ser aplicado em casos reais. Há

⁵²³ Herman v. The State, 8 Indiana 545 (1855). For the analysis of the case, see Howard Mumford Jones, *The Pursuit of Happiness* 36-38 (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1953). Também em LIM, Jibong. *Pursuit of Happiness Clause in the Korean Constitution Journal of Korean Law*, Vol.1, No.2,2001, pp. 71-103.

⁵²⁴ Nunnemacher, Trustee v. The State, 108 NW 627 (Wisconsin, 1906).

um caso no qual a Corte citou o Antigo Testamento para provar que a lei mosaica tinha disposições reconhecendo o direito de herança. Para Lim:

O tribunal presumivelmente tinha em mente a Bíblia King James. De acordo com a Concordância de Young, a palavra 'feliz' ou 'felicidade' ocorre no Antigo Testamento dezessete vezes, mas em nenhum caso a felicidade referem-se à propriedade, mas à vida sabiamente vivida de acordo com as percepções do Todo Poderoso!⁵²⁵

13.6 O Direito de Casar

Em 1958, dois residentes da Virgínia, Mildred Jeter (negra), e Richard Loving (branco) se casaram no Distrito de Columbia. Em seguida, retornaram para Virginia onde passariam a residir. Eles foram ameaçados de ir a julgamento por um júri popular sob a acusação de “violiar a proibição de miscigenação”. Ano seguinte, o casal se declarou culpado. Contudo, o juiz suspendeu a sentença com a condição de que saíssem da Virginia e não retornassem por 25 anos. Foram morar no Distrito de Columbia⁵²⁶.

Em novembro de 1963, eles conseguiram anular o julgamento a que foram submetidos, ao fundamento de que ele não se dera de acordo com a 14ª Emenda (devido processo legal). Em outubro de 1964, o casal ingressou perante o Tribunal do Distrito Leste da Virgínia pleiteando a declaração de inconstitucionalidade da lei. O casal perdeu em todas as instâncias até que o caso chegou à Suprema Corte.

Sob a liderança do Presidente da Corte, Earl Warren, entendeu-se que os estatutos do Estado da Virginia que vedavam casamentos entre pessoas com base na classificação racial violavam a igual proteção e as cláusulas do devido processo 14ª.

Segundo a Corte “o estatuto tem apenas uma finalidade odiosa e discriminatória e não um fim legítimo primordial”. Se recordarmos dos ensinamentos de Stuart Mill, estaríamos falando de prazeres perversos. Para a Corte “classificações raciais - particularmente para fins criminais - estão sujeitas a um rigoroso escrutínio e devem ser essenciais para a realização de algum objetivo do Estado, um interesse público relevante”. Todavia, o Estado não havia demonstrado qualquer finalidade legítima para impedir casamentos inter-raciais. Somente “a odiosa discriminação racial”, razão pela qual deveria ser declarado inconstitucional. A Suprema Corte registrou que:

⁵²⁵ LIM, Jibong. Pursuit of Happiness Clause in the Korean Constitution Journal of Korean Law, Vol.1, No.2,2001, pp. 71-103. Professor de Direito, Konkuk University(Seoul, Korea). LL.M. 1996, U.C. Berkeley School of Law; J.S.D. 1999. U.C. Berkeley School of Law.

⁵²⁶ Loving v. Virginia 388 U.S. 1,87 S.Ct. 1817, 18 L.Ed.2d 1010 (1967).

A liberdade de casar há muito tem sido reconhecida como um dos direitos vitais e pessoais essenciais para o exercício regular da felicidade pelo homem livre. O casamento é um dos direitos civis fundamentais do homem, fundamental para a nossa própria existência e sobrevivência.

Ao fazer menção à busca da felicidade, a Corte ressaltou que não estava compreendendo-a como um direito fundamental dotado de plena eficácia, mas um objetivo perseguido pela “vida” e pela “liberdade” e que, também, auxilia na interpretação dos limites destas. Daí Jibong Lim afirmar que “nunca a Suprema Corte dos Estados Unidos reconheceu a busca da felicidade como um direito, mas como o princípio ou fim”⁵²⁷.

13.7 O Direito de Ser Deixado em Paz

Em 1923, a Suprema Corte apreciou o caso *Olmstead v. EUA*. O voto vencido de Brandeis rejeitou as provas obtidas por escutas, aplicando a 4ª, 5ª e 14ª Emendas à Constituição (devido processo legal). Ao aplicar a 14ª Emenda, Brandeis compreendeu a busca da felicidade como o direito de ser deixado em paz. Para ele “a proteção garantida pelas emendas é muito mais ampla. Os construtores da nossa Constituição comprometeram-se a assegurar condições favoráveis para a busca da felicidade”. Para Brandeis, “eles reconheceram a importância da natureza espiritual do homem, de seus sentimentos e de seu intelecto. Sabiam que apenas uma parte da dor, prazer e satisfação de vida encontram-se em coisas materiais”. Percebiam as marcas fortes da doutrina filosófica nesse voto. O julgador afirmou ainda que:

Eles procuraram proteger os americanos em suas crenças, seus pensamentos, suas emoções e suas sensações. Direitos conferidos, contra o governo, como o direito de ser deixado em paz, o mais abrangente dos direitos e o direito mais valorizado pelos homens civilizados. Para proteger esse direito, cada intrusão injustificada por parte do governo sobre a privacidade do indivíduo, qualquer que seja o meio empregado, deve ser considerado uma violação da 14ª Emenda⁵²⁸.

Temos aqui a acepção mais pura do direito à busca da felicidade.

⁵²⁷ LIM, Jibong. Pursuit of Happiness Clause in the Korean Constitution Journal of Korean Law, Vol.1, No.2,2001, pp. 71-103. Professor de Direito, Konkuk University(Seoul, Korea). LL.M. 1996, U.C. Berkeley School of Law; J.S.D. 1999. U.C. Berkeley School of Law.

⁵²⁸ Loving v. Virginia 388 U.S. 1,87 S.Ct. 1817, 18 L.Ed.2d 1010 (1967).

13.8 O Direito à Privacidade e à Vedação de Provas Obtidas por Meios Ilícitos

Outro caso tratou da proibição, em Washington, por meio da Lei de Proibição Nacional, do transporte e importação de bebidas alcoólicas, bem como de perturbações e venda de bebidas alcoólicas. Um grupo se insurgiu contra a medida. Olmstead foi o principal conspirador. Ele era gerente geral de uma empresa do mercado de bebidas. Em Seattle, trabalhava num grande prédio no qual havia três linhas telefônicas diferentes. Havia telefones no escritório do gerente, em sua própria casa, nas casas dos seus associados e em outros lugares na cidade. A informação que levou à descoberta da conspiração e da sua natureza e extensão foi em grande parte obtida por interceptação de mensagens nos telefones dos conspiradores. Pequenos fios foram inseridos ao longo dos fios de telefone comum. As inserções foram feitas no porão do prédio de escritórios de grande porte.

O voto-divergente do *Justice Brandeis*, enalteceu a proteção dos pais fundadores dos Estados Unidos ao direito à busca da felicidade, afirmando que os criadores da Constituição estabeleceram condições para alcançar o resultado dessa busca.

13.9 O Direito de Ministras o Estudo de Línguas Estrangeiras

Em *Meyer v. Nebraska*, Robert T. Meyer foi condenado por um delito, e apelou para a Suprema Corte. A Corte declarou a inconstitucionalidade de uma lei estadual que proibía o ensino de línguas estrangeiras a crianças pequenas. Meyer, professor de línguas paroquiais na escola, tinha sido condenado por violar uma lei que proíbe o ensino de qualquer assunto em um idioma diferente do Inglês nas primeiras oito séries de escolas públicas e privadas. Para a Corte:

O termo 'liberdade' na 14ª Emenda, incluiu muitos direitos acadêmicos, bem como não-acadêmicos. O direito dos professores a ensinar e o direito dos estudantes a aquisição de conhecimentos estavam entre eles. Assim, o direito de Meyer para ensinar alemão, o direito dos estudantes a aprender alemão e o direito dos pais a participar dele estavam dentro dessa zona de liberdade constitucionalmente protegida.

A Corte continuou:

Nos termos da 14ª Emenda, nenhum Estado deve privar qualquer pessoa da liberdade sem o devido processo legal. Isso mostra que ‘liberdade’, não é apenas a liberdade de contenção corporal, mas também o direito do indivíduo de contrato para participar em qualquer das ocupações comuns da vida, para adquirir conhecimento útil, para se casar, estabelecer um lar e educação de crianças, para adorar a Deus segundo os ditames de sua própria consciência.

De acordo com o acórdão, “a busca da felicidade é a diretriz que ajuda a interpretar e limitar o alcance da ‘liberdade’⁵²⁹. Esse trecho do acórdão é importante. Ele mostra como a jurisdição constitucional norte-americana compreende o direito à busca da felicidade como um direito associado à liberdade, o que lhe dá conotações tão límpidas que derrubam as primeiras acusações de ser um direito vazio, sem suporte fático. A liberdade, de fato, é componente intrinsecamente ligado ao direito à felicidade, principalmente quando este se apresenta pelo seu viés liberal, ou seja, quando estamos falando do direito à busca da felicidade.

13.10 Outros Casos

Em *Bute v. do Estado de Illinois*, a Suprema Corte afirmou que “a Constituição foi concebida em grande parte, no espírito da Declaração de Independência, que declarou que proteger “direitos inalienáveis”, como vida, liberdade e a busca da felicidade”, contudo, segundo Jibong Lim, “não reconhecem a busca da felicidade constante da Declaração de Independência como um direito oponível”⁵³⁰.

Há inúmeros casos que mencionam o direito à busca da felicidade: *In Re Slaughter-House Cases* (1872), *Butchers’ Union Co. v. Crescent City Co.* (1884), *Yick Wo v. Hopkins* (1886), *Pierce v. Society of Sisters* (1925), *Griswold v. Connecticut* (1965), *Zablocki v. Redhail* (1978).

13.11 Limites: Quando se é Feliz Fumando Ópio

Em *Terr. Washington v. Ah Lim* (24 Pac 588) o direito à busca da felicidade apareceu novamente. Vigorava, em Washington, um estatuto que proibia o fumo de ópio. Lim Ah fumou e foi processado. Em sua defesa sustentou que “privá-lo do direito de fumar ópio foi uma violação injustificável ao seu direito à vida, liberdade e busca da

⁵²⁹ *Meyer v. State of Nebraska*, 262 US. 390, 43 S. Ct. 625 (1923).

⁵³⁰ *Bute v. People of State of Illinois*, 333 US. 640, 68 S. Ct. 763 (1948). LIM, Jibong. Pursuit of Happiness Clause in the Korean Constitution *Journal of Korean Law*, Vol.1, No.2, 2001, pp. 71-103.

felicidade”, decorrente de uma indevida limitação aos meios e formas de diversão. Para a maioria da Corte:

É comum ingressar em uma grande quantidade de conversa fluida acerca dos direitos e liberdades naturais, como se estas fossem descritas por meio de termos de um significado bem definido e imutável. Tais coisas não são absolutas, nem um direito absoluto à liberdade a ser garantida a qualquer membro da sociedade.

A decisão se alinha com o que Richard Layard fala, ao dizer que “Mill estava certo em sua intuição sobre as verdadeiras fontes da felicidade duradoura, mas errado em argumentar que alguns tipos de felicidade são intrinsecamente melhores do que outros”. Para ele, “fazer isso é essencialmente paternalista”, pois seria “óbvio que alguns prazeres, como os fornecidos pela cocaína, não podem em sua natureza ser duradouros; trabalham contra a felicidade da pessoa a longo prazo”. Do mesmo modo que “alguns prazeres doentios, como os dos sádicos, devem ser evitados porque diminuem a felicidade das pessoas”⁵³¹. Esse trecho demonstra a compreensão de que há direitos fundamentais que não se revestem de caráter absoluto.

13.12 As Críticas

Para Jibong Lim, em geral, a busca da felicidade tem sido entendida e interpretada pelos tribunais norte-americanos como uma retórica política e declaratória e não como uma terminologia jurídica da qual a força normativa vem diretamente em nível federal, bem como na maioria dos estados⁵³². Segundo o Professor:

a teoria da felicidade como um direito inalienável antecede o sistema judiciário americano. Se os tribunais têm se esforçado para adaptar um conceito do século XVIII até os tempos modernos, pode ser que a confusão foi em parte causada por sua incapacidade de estudar a história das maneiras pelas quais este conceito tornou-se central no pensamento político e cultural americana⁵³³.

Para Howard Momford Jones o ideal de felicidade atualmente não está sendo conduzido por uma pequena elite – como a composta por Mason e Jefferson -, uma vez

⁵³¹ LAYARD, P. R. G. (Happiness). Felicidade: lições de uma nova ciência. Tradução Maria Clara de Biase W. Fernandes. Rio de Janeiro: Best Seller, 2008, p. 39.

⁵³² LIM, Jibong. Pursuit of Happiness Clause in the Korean Constitution Journal of Korean Law, Vol.1, No.2,2001, pp. 71-103.

⁵³³ LIM, Jibong. Pursuit of Happiness Clause in the Korean Constitution Journal of Korean Law, Vol.1, No.2,2001, pp. 71-103.

que ele foi democratizado à medida em que as causas de infelicidade foram popularizadas, “mas este conceito ainda não adquiriu força legal ou constitucional”⁵³⁴.

Robert Allen Rutland chega a ter uma postura ainda mais cética acerca do direito à busca da felicidade. Insatisfeito em negar vigência ao direito à busca da felicidade, ele afasta qualquer eficácia quanto à Declaração Independência dos Estados Unidos, classificando esse célebre documento como uma “acusação de crimes praticados pela Inglaterra, um instrumento de propaganda e a afirmação mais clara da filosofia que existia por trás da Revolução Americana”. Para ele, “não era uma carta de direitos uma vez que não forneceu uma única garantia legal da liberdade pessoal”⁵³⁵.

Críticas têm surgido aos juízes no sentido de que, sempre que situações complexas se lhe apresentam, eles invocam a busca da felicidade como elemento integrante da decisão, em razão da sua indeterminabilidade conceitual, o que facilitaria sua utilização para qualquer que fosse a decisão. Os julgadores estariam dando à busca da felicidade a mesma significância que o senso comum seria capaz de dar. A crítica diz que: “A cláusula da busca da felicidade não é uma disposição que prescreve um direito específico e que pode ser o padrão de decisão judicial dotada de força normativa a regular um caso real. Seria, apenas, uma declaração da filosofia política”. Nessa perspectiva, a busca da felicidade não teria índole jurídica, “mas política e filosófica”⁵³⁶.

Contudo, o que vimos foi que a história constitucional norte-americana sempre contemplou o direito de propriedade, da mesma forma que o fez com o direito à busca da felicidade. O Poder Judiciário confere, a ambos, a mesma força normativa, qual seja, dispositivo dotado de força cogente capaz de servir de fundamento de decisão judicial.

⁵³⁴ Howard Mumford Jones, *The pursuit of happiness* (Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1953), p. 62.

⁵³⁵ ARMITAGE, David. *Declaração de Independência: uma história global*. Tradução Angela Pessoa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

⁵³⁶ LIM, Jibong. Pursuit of Happiness Clause in the Korean Constitution *Journal of Korean Law*, Vol.1, No.2,2001, pp. 71-103.

14. A JURISDIÇÃO CONSTITUCIONAL E O DIREITO À BUSCA DA FELICIDADE: A EXPERIÊNCIA SUL-COREANA

14.1 Apresentação

A última parte do art. 10 da Constituição coreana prevê que todos os cidadãos têm o direito de buscar a felicidade. A parte anterior do dispositivo trata do valor e da dignidade humana. A busca da felicidade está na Constituição daquele país desde a revisão constitucional de 1980, quando o regime militar representado pelo Presidente Chun quis justificar o seu regime e, para tal, se valeu de disposições que anunciavam uma aparente democracia, dentre as quais o direito à busca da felicidade⁵³⁷.

A Constituição coreana imitou o art. 13 da Constituição japonesa de 1946, que, por sua vez, imitou o art. 1º da Declaração de Direitos de Virgínia e o art. 2º da Declaração de Independência dos EUA (1776).

Jibong Lim é taxativo ao dizer que “a cláusula da busca da felicidade na Constituição coreana é uma disposição declaratória sem força executória e poder normativo”. Para ele “o que constitui a busca da felicidade? Não existe um padrão na aplicação da cláusula de busca de felicidade para casos reais”.

Falemos um pouco sobre a jurisprudência constitucional sul-coreana. Novamente o direito de casar aparece garantido pela jurisdição constitucional por meio da invocação do direito à busca da felicidade.

14.2 O Direito de Casar

O artigo 809, seção 1, do Código Civil coreano, dispunha que “os parentes de mesmo sobrenome e origem familiar não podem se casar”⁵³⁸, comando que já existia

⁵³⁷ LIM, Jibong. Pursuit of Happiness Clause in the Korean Constitution Journal of Korean Law, Vol.1, No.2,2001, pp. 71-103. Professor de Direito, Konkuk University(Seoul, Korea). LL.M. 1996, U.C. Berkeley School of Law; J.S.D. 1999. U.C. Berkeley School of Law.

⁵³⁸ Jibong Lim nos explica: “origem da família o lugar onde o progenitor da família estabeleceu a família pela primeira vez. Assim, é geralmente um nome de cidade ou localidade. No mesmo nome de família, pode haver várias origens da família. Assim, a origem da família é subcategoria sob o nome de família. Por exemplo, no sobrenome "Lim" há três origens diferentes da família -. Pyungtaek, Najoo e Yecheon Isso significa que três progenitores cujo apelido era "Lim," - eles poderiam ser irmãos ou parentes que viveram há muito tempo - criado e começou a . Lim família nos três locais diferentes, portanto, entre os LIRs, há três tipos diferentes -. Lire de Pyungtaek, Lim de Najoo e Lim de Yecheon As pessoas com mesmo sobrenome, mas diferente origem familiar pode se casar com outro Assim, para. exemplo, embora um homem e uma mulher são Lims, se o homem é Lim originou Pyungtaek ea mulher é Lim originou

desde o Código de 1958, incorporando costume existente há centenas de anos. Feministas tentaram revogar o texto, mas não conseguiram, em face da maioria que os grupos contrários tinham no Congresso.

Em 1995, o Tribunal Constitucional da Coreia aboliu a prática quando declarou a inconstitucionalidade do dispositivo adotando uma postura “que nem o Congresso nem o Executivo se atreveu a fazer”. Segundo a maioria, o dispositivo do Código Civil violava os arts. 10, 11 seções 1 e 36.1 da Constituição da Coreia. Também violava o art. 37, seção 2ª da Constituição, voltado à ordem social e bem-estar público, segundo o qual a legislação não pode restringir o direito à liberdade do cidadão. O artigo 10 garante o direito pessoal de um indivíduo perseguir a felicidade. O art. 11 assegura a igual proteção. O art. 36, seção 1 cuida da igualdade de dignidade e de gênero individual no casamento e na vida familiar. O art. 37, seção 2 fala sobre as hipóteses de restrição ao direito de liberdade do cidadão.

Jimbong Lim não enxerga o artigo 10º da Constituição coreana, que assegura o direito à busca da felicidade, como dotado de força cogente suficiente a compor o bloco de constitucionalidade. Segundo o Professor, o comando “é apenas uma disposição declaratória sem qualquer conteúdo específico que até pode fazer derivar um direito substancial com força normativa”.

Todavia, não foi esse o entendimento do Tribunal Constitucional. A Corte deu-lhe toda força normativa capaz de atribuir ao direito à busca da felicidade conteúdo substancial. Para o Tribunal Constitucional da Coreia, o art. 10 da Constituição não é uma declaração de princípio e valor fundamental sem força normativa. Segundo a Corte, o Código Civil viola o direito pessoal de auto-decisão em seu destino, que inclui o direito de auto-decisão do parceiro sexual, especialmente o direito de escolher o cônjuge, um direito incluído no direito à busca da felicidade.

14.3 O Direito à Reputação Ilibada

Questão curiosa se deu se analisou a constitucionalidade de dispositivo que autorizava a suspensão do indiciamento criminal por um promotor militar.

Najoo, eles podem casar entre si. Somente as pessoas com origem mesma família, entre mesmo sobrenome não podem casar entre si pelo art . Sec 809. I do Código Civil coreano”. LIM, Jibong. Pursuit of Happiness Clause in the Korean Constitution. Journal of Korean Law, Vol.1, Nº.2, 2001.

Para o Tribunal Constitucional, a decisão de ‘suspensão de indiciamento’ pelo procurador militar para o suspeito invade o seu direito à busca da felicidade, pois o impede de livrar-se da mancha por meio de uma decisão final do tribunal dando-lhe como inocente⁵³⁹. A decisão do Ministério Público de ‘suspensão de indiciamento’ é feita quando não se indicia o suspeito a seu critério, considerando diversas circunstâncias, embora exista a suspeita suficiente para julgar o caso.

14.4 O Direito à Autonomia Privada

O direito à busca da felicidade foi utilizado mais uma vez pelo Tribunal Constitucional sul-coreano, em 1993. O Ministério do Esporte, em julho de 1989, baixou Portaria sobre utilização de instalações desportivas, impondo inúmeras limitações a estas instalações, tais como padrões de escala e sanitárias. Segundo o art. 5º da Portaria, cada empresa de bilhar teria de colocar um aviso na porta de entrada notificando que menores de 18 anos não estariam autorizados a entrar.

Um empresário que acabava de abrir o seu negócio apresentou queixa constitucional em 18 de abril de 1992, argumentando que o artigo 5º da Portaria violava seus direitos constitucionais.

Para o Tribunal, o art. 5º da Portaria era inconstitucional, pois violava a liberdade do requerente de ocupação e direito à igualdade e, ainda, o direito de busca da felicidade dos menores de 18 anos. Entendeu-se que a vedação invadia o direito dos menores de buscar a felicidade que queriam para cultivar o seu talento para o esporte, incluindo o bilhar.

Segundo Lim “nesta parte da decisão, o significado e o caráter do direito de buscar a felicidade é tão equivocada que o Tribunal parece considerar a busca da cláusula de felicidade como uma panacéia para o controle de constitucionalidade”.

14.5 O Direito à Livre Iniciativa: A Venda de Bebidas

Em 1996, o Tribunal se viu novamente diante de um caso cujo fundamento para a declaração de inconstitucionalidade foi o direito à busca da felicidade.

⁵³⁹ LIM, Jibong. Pursuit of Happiness Clause in the Korean Constitution. Journal of Korean Law, Vol.1, Nº.2, 2001.

O art. 38-7 da Lei do Imposto sobre *Liquor* determinava que o Diretor do Escritório de Administração Tributária Nacional deveria determinar que os atacadistas vendedores de *soju* [bebida popular tida como espirituosa] não comprassem mais de 50% da quantidade total de um produtor localizado na mesma província como a região atacadista de negócios. Além desse dispositivo, havia o art. 18 que previa a suspensão das vendas de bebidas alcoólicas em caso de violação da disposição acima.

Um empresário que foi obrigado a suspender as vendas de seu licor, devido à violação do art. 38-7 da Lei do Imposto sobre *Liquor*, questionou a constitucionalidade das duas disposições perante o Tribunal Constitucional.

A maioria da Corte - seis julgadores -, entendeu que os dispositivos eram inconstitucionais por violarem a liberdade de ocupação e liberdade para competir no mercado. Para a Corte, os dispositivos infringiram o direito dos clientes de auto-decisão, que está incluído no direito de buscar a felicidade⁵⁴⁰.

14.6 Limites: Quando se é Feliz Sendo Adúltero

O Tribunal Constitucional analisou a constitucionalidade do art. 241 no Código Penal que tipificava o adultério como crime.

Para a Corte, a busca da felicidade estabelece as premissas que garantem o direito de auto-decisão em sua fé. Esse direito inclui o direito de auto-decisão quanto ao sexo, sobre se se vai ter relações sexuais e com quem.

O que se sustentava era que tipificar como crime o adultério violava o direito à busca da felicidade dos adúlteros. Segundo a Corte:

A punição à prática do adultério estabelecida pelo art. 241 do Código Penal é uma limitação razoável do direito de busca da felicidade, porque foi feito a fim de manter uma boa moral sexual e o sistema de monogamia que impõe um dever de lealdade sexual ao casal e protege a vida familiar dos males sociais.

Decisões como esta esculpem o direito à busca da felicidade a partir do momento que estabelecem um conjunto de restrições ao seu suporte fático, possibilitando que, por meio da concretização judicial tenhamos em mente, de modo cada vez mais claro, o que compõe esse direito.

⁵⁴⁰ Suspensão de Acusação pelo Ministério Público Militar (Corte Constitucional da Coreia, 27 de outubro de 1989). Billiard Hall caso, 92 heonma 80 (Corte Constitucional da Coreia, Maio 13,1993). Liquor Tax Act, 96 heonga 18 (Corte Constitucional da Coreia, dezembro 26,1996).

14.7 As Críticas

Para Jibong Lim, a Corte Constitucional tem se valido do dispositivo de maneira “abusiva” quando encontra dificuldade em fundamentar suas decisões em bases constitucionais. O Professor entende ser necessário aferir “se o direito à busca da felicidade na Constituição Federal sul-coreana é um direito substancial” dotado de força normativa capaz de ser utilizado como parâmetro de controle de constitucionalidade, ou se se trata somente de um “instrumento de retórica política que anuncia um ideal da Constituição”. Segundo o Professor, “até o momento, não há nenhuma teoria claramente estabelecida na Coréia quanto ao que realmente significa o dispositivo constitucional que garante o direito à busca da felicidade⁵⁴¹”.

Young-sung Kwon, da Universidade Nacional de Seul, vê a busca da felicidade como um direito pessoal ao invés de um princípio geral sobre a garantia dos direitos fundamentais. Ele distingue o direito de busca da felicidade dos outros direitos constitucionais, chegando a alçá-lo a um *status* mais elevado do que os outros direitos constitucionais. Como o direito à busca da felicidade está no mesmo dispositivo que garante o valor e dignidade humanos, Young-sung Kwon compreende-o como “um meio para alcançar o valor e dignidade humanos⁵⁴²”, não se constituindo num direito, “mas numa declaração do objetivo fundamental que todos os direitos prescritos na Constituição coreana devem perseguir”. A visão de Young-sung Kwon corresponde à mesma do Ministro Celso de Mello, do STF, que compreende o direito à busca da felicidade como emanção do princípio da dignidade da pessoa humana.

O direito à busca da felicidade não seria um direito independente que garante o direito à privacidade ou o direito ambiental, mas um direito “global” que abrange todos os direitos fundamentais necessários para perseguir a felicidade, mesmo não enumerados na Constituição da Coréia. Para o Professor, sempre que uma situação contar com a guarida de um direito constitucional específico, este comando é o que deve ser aplicado, deixando de lado o direito à busca da felicidade – que é bem amplo – e aplicando-o somente quando houver um espaço normativo ocioso.

⁵⁴¹ LIM, Jibong. Pursuit of Happiness Clause in the Korean Constitution. Journal of Korean Law, Vol.1, Nº.2, 2001.

⁵⁴² LIM, Jibong. Pursuit of Happiness Clause in the Korean Constitution. Journal of Korean Law, Vol.1, Nº.2, 2001.

É fundamental nessa tese a conceituação que Young-sung Kwon⁵⁴³ confere ao direito à busca da felicidade. Ele o enxerga como integrante do direito natural, compondo a base de cada direito fundamental previsto na Constituição coreana. Tratar-se-ia de um direito tanto negativo, como a liberdade de consciência, quanto prestacional, como os direitos trabalhistas, uma vez que “felicidade” não seria a substância de um direito, como o conceito de vida ou consciência, mas “a perseguição”, o meio para realizar algum direito⁵⁴⁴. O visão conferida ao direito à busca da felicidade se aproxima do nosso direito à felicidade, apesar de ser mais limitado.

Por sua vez, Su Kim Tcheol, da Universidade Nacional de Seul, reconhece a busca da felicidade como um direito dotado de força normativa. Todavia, para ele o artigo 10º da Constituição coreana não deve ser lido aos pedaços, mas por inteiro, fazendo uma junção da parte que trata da busca da felicidade com a parte que fala do valor e dignidade humanos. Haveria três categorias: i) amplo; ii) direito fundamental principal; iii) direito fundamental derivado. Cada um dos direitos fundamentais previstos do art. 11 ao art. 36 são direitos derivados, apenas subdivisões do direito fundamental principal constante no artigo 10º da Constituição coreana. O direito à busca da felicidade abrangeria “o direito de não ser ferido no corpo, o direito de auto-decisão em seu destino, e o direito de viver em paz”. Para o Professor, trata-se de um dispositivo declaratório inserido no âmbito do direito natural preexistente à própria nação, não se tratando de um direito positivo.

Noutra direção, Huh Young, da Universidade Yonsei, nega força normativa ao direito à busca da felicidade. Quanto à parte que se refere à dignidade humana, o Professor não considera haver um direito, mas uma mera declaração do valor supremo que todas as disposições de direito fundamental devem perseguir. Para ele, o direito à busca da felicidade é “a prestação mais problemática entre as disposições constitucionais em termos de sistema e estrutura das disposições de direito fundamental”. O valor e a dignidade humana devem estar na Constituição para

⁵⁴³ Segundo o Professor Young-Sung Kwon, da Universidade Nacional de Seul “a adoção do exercício da prestação de felicidade na Constituição coreana de 1980 foi o exemplo da irresponsabilidade e da ignorância da proposta de revisão constitucional com o objetivo apenas de catering para a popularidade pública se considerarmos todo o sistema de Constituição e Coréia do fato de que a substância da busca da felicidade é vaga”. Lei Constitutiva: A 360 Textbook (Seul: Bubmoonsa, 2001). Já o Professor Huh Young, da Universidade Yonsei, diz que “esta disposição tem causado muitas controvérsias desnecessárias devido à sua imprecisão, uma vez que foi adotada na Constituição da Coréia, em 1980”. Direito Constitucional coreana 318 (24 ed Seul.: Bakyoungsa, 2001).

⁵⁴⁴ LIM, Jibong. Pursuit of Happiness Clause in the Korean Constitution. Journal of Korean Law, Vol.1, Nº.2, 2001.

fornecerem a base ideológica dos direitos fundamentais, uma vez que fornecem um valor implícito ao seu próprio conceito. Todavia, seria difícil reconhecer facilmente a busca da felicidade como um valor, em razão da relatividade secular da palavra felicidade. Daí haver problema estrutural em ter se colocado a busca da felicidade no mesmo dispositivo que trata do valor e dignidade humanos. O Professor também entende que a busca da felicidade é um instinto humano e não um direito fundamental objeto de uma norma. Logo, a busca da felicidade não poderia ser a garantia de um direito fundamental, mas a declaração de direção da vida do cidadão coreano que busca a realização do “valor e dignidade humanos” no seu ponto máximo.

Para Jibong, “o Tribunal parece escapar facilmente na cláusula da busca da felicidade sempre que se depara com temas controversos e vê dificuldade em encontrar um dispositivo constitucional adequado para o caso específico”. O Tribunal Constitucional não faz esforço para dar à luz a novos direitos fundamentais por parte de uma interpretação criativa e lógica das disposições constitucionais existentes: “o Tribunal está contando com a cláusula geral do direito de busca da felicidade como se fosse uma panacéia” - afirma. Diz que a cláusula da busca da felicidade é apenas uma declaração que não introduz direito concreto. Serve para orientar a interpretação das disposições de direito fundamental⁵⁴⁵. Ele finaliza: “o uso da expressão ‘a busca da felicidade’, como um direito básico dotado de força normativa por meio do qual é possível declarar uma lei inconstitucional traz “sons ásperos aos meus ouvidos”⁵⁴⁶.

Nesse ponto, Lim traz preocupação que também foi sentida na jurisdição constitucional brasileira. De acordo com Jibong Lim,

se o Tribunal, de forma não natural e injustificadamente, conta com disposições declaratórias para fundamentar suas decisões e exagera ao enxergá-la como uma disposição introdutora de um direito específico - e isso acontece mais e mais sem ser corrigido - a Corte pode perder o poder de persuasão que exerce sobre o seu público⁵⁴⁷.

Para ele, pode também “por em risco a dignidade do Poder Judiciário e dar efeito nocivo para o desenvolvimento do ativismo judicial que é, na minha opinião, mais desejável no judiciário coreano”.

⁵⁴⁵ LIM, Jibong. Pursuit of Happiness Clause in the Korean Constitution. Journal of Korean Law, Vol.1, Nº.2, 2001.

⁵⁴⁶ LIM, Jibong. Pursuit of Happiness Clause in the Korean Constitution. Journal of Korean Law, Vol.1, Nº.2, 2001.

⁵⁴⁷ Professor de Direito, Konkuk University (Seul, Coréia). LL.B. 1991, Seul Nat'l University; LL.M. 1993, Seul Nat'l University Graduate School; LL.M. 1996, U.C. Berkeley School of Law; J.S.D. 1999. U.C. Berkeley Faculdade de Direito.

Mais uma consideração acerca do chamado ativismo judicial, decorrente da utilização, pela jurisdição constitucional, do direito à busca da felicidade para fundamentar decisões envolvendo delicados temas da vida. O mesmo espanto foi sentido no Brasil, tendo havido, inclusive, reações do Congresso Nacional contra a Suprema Corte. Contudo, o tempo fez estancar essas incompreensões.

15. A JURISDIÇÃO CONSTITUCIONAL E O DIREITO À BUSCA DA FELICIDADE: A EXPERIÊNCIA BRASILEIRA

15.1 Apresentação

“Todo direito humano tem de ser justificado como um modo de evitar sofrimento (ou promover a felicidade). A Constituição e as leis são cruciais para a felicidade”⁵⁴⁸. Essa é a afirmação de Richard Layard, um dos mais importantes economistas da Grã-Bretanha cujos estudos sobre desemprego e desigualdade serviram de base intelectual nas políticas públicas do governo trabalhista de Tony Blair. Layard é Diretor do *Centre of Economics Performance da London School of Economics*. Faria sentido a declaração? Há algo entre direitos humanos e felicidade? Seria, a Constituição, ‘crucial’ para a felicidade?

Não há, na legislação brasileira, previsão explícita do direito à busca da felicidade. Tanto a Câmara dos Deputados como o Senado da República contam com projetos de reforma da Constituição para a inserção, no rol dos direitos sociais, do direito à busca da felicidade, mas nenhum deles foi aprovado. Mesmo assim, a Suprema Corte tem decidido casos importantes mencionando, no teor de suas manifestações, o direito à busca da felicidade, deixando claro haver uma conexão reconhecida no Brasil entre a teoria da felicidade e a jurisdição constitucional. Nesse ponto do trabalho iremos discorrer exatamente sobre tais conexões e suas consequências no amadurecimento do nosso Estado Constitucional.

Recente decisão da Suprema Corte sobre uniões entre pessoas do mesmo sexo introduziu o direito à busca da felicidade no centro do constitucionalismo brasileiro. Em um dos votos da maioria favorável às uniões, um tópico falou sobre o direito à busca da felicidade apontando suas raízes e o seu desenvolvimento nos Estados Unidos, Japão, Coreia do Sul, França e Butão. Afirmou-se que ele teria natureza constitucional por meio do princípio da dignidade da pessoa humana, que constitui um dos objetivos da República. Tratar-se-ia de um princípio constitucional implícito.

Essa compreensão não tem passado livre de ataques. Exercendo o contraditório, partes afetadas pelo reconhecimento, por parte da jurisdição constitucional brasileira, do direito à busca da felicidade, têm suscitado o que bem entendem.

⁵⁴⁸ LAYARD, P. R. G. (Happiness). Felicidade: lições de uma nova ciência. Tradução Maria Clara de Biase W. Fernandes. Rio de Janeiro: Best Seller, 2008, p. 150.

Ao conceder a pensão a Edson Vander de Souza, companheiro do servidor público segurado pelo Instituto de Previdência dos Servidores de Minas Gerais, o Ministro Celso de Mello viu sua decisão ser contestada por Cármem Mello de Aquino Netta, filha do servidor. Para Cármem “a tese do direito à felicidade não pode se sobrepor à lei vigente, na medida em que cada um tem uma visão do que é esse subjetivo estado de euforia que está na metafísica”⁵⁴⁹. A Corte negou o pedido.

A polêmica trazida pelo julgamento gerou o questionamento sobre se a Suprema Corte estaria caminhando para o ativismo judicial. Na Câmara dos Deputados, o coordenador da Frente Parlamentar Evangélica, João Campos, além de chamar a decisão de “ativismo judicial”, disse que “se tem uma minoria da sociedade que deseja fazer um debate para mudar esse conceito inscrito na Constituição, quem pode fazer isso? Só o Congresso Nacional, alterando o texto por meio de uma emenda constitucional”⁵⁵⁰.

Não seria exagero afirmar que, no Brasil, teme-se o direito à busca da felicidade. A comunidade jurídica questiona qual sua fonte normativa. O receio é de que os tribunais comecem a fundamentar decisões com base em normas estrangeiras.

Essa parte do trabalho pretende identificar se, no Brasil, decisões judiciais se valem do direito à busca da felicidade como elemento autônomo ou apenas como argumento de reforço para as posições defendidas. Estudaremos os casos julgados pela Suprema Corte nos quais se mencionou o direito à busca da felicidade. Ao final, poderemos identificar se as decisões alçaram-no como fundamento ou se somente mencionaram-no como uma espécie de *dicta*.

15.2 A PEC da Felicidade e o seu Componente Simbólico

Tramita na Comissão de Constituição, Justiça e Redação do Senado Federal a Proposta de Emenda Constitucional nº 19, de 2010, de autoria do senador Cristóvan Buarque (PDT/DF). Ela pretende inserir no rol dos direitos sociais constitucionalmente protegidos o direito à busca da felicidade. O Senador Cristóvan fez questão de registrar:

Evidentemente as alterações não buscam autorizar um indivíduo a requerer do Estado ou de um particular uma providência egoística a pretexto de atender à sua

⁵⁴⁹ RE 477554 AgR/MG (Celso de Mello), 16/08/2011, 2ª Turma.

⁵⁵⁰ Manifestação dada à assessoria de imprensa da Câmara dos Deputados em 11/05/2011 e divulgada no site da Casa.

felicidade. Este tipo de patologia não é alcançado pelo que aqui se propõe, o que seja, repita-se, a inclusão da felicidade como objetivo do Estado e direito de todos.

Já a PEC nº 513, de 2010, de idêntico teor, tramita na Câmara dos Deputados e é de autoria da deputada Manuela d'Ávila, estando, atualmente, na Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania.

Tanto o senador Cristóvan, quanto a deputada Manuela d'Ávila, registraram na justificacão de suas propostas:

Na Declaração de Direitos da Virgínia (EUA, 1776), outorgava-se aos homens o direito de buscar e conquistar a felicidade; na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (França, 1789) há a primeira noção coletiva de felicidade, determinando-se que as reivindicações dos indivíduos sempre se voltarão à felicidade geral. Hoje, o Preâmbulo da Carta Francesa de 1958 consagra a adesão do povo francês aos Direitos Humanos consagrados na Declaração de 1789, dentre os quais se inclui toda a evidência, à felicidade geral ali preconizada.

As propostas estão aguardando deliberação parlamentar.

Não precisamos inserir a expressão “direito à busca da felicidade” no rol dos direitos sociais contemplados pela Constituição para que tenhamos, na jurisdição constitucional, o respeito à tal postulado. A Constituição brasileira já estabeleceu um subsistema voltado para a felicidade, se valendo da expressão “bem-estar”. Ela também se abre para os princípios decorrentes dos dispositivos nela inscritos, por meio do § 2º do art. 5º que diz: “os direitos e garantias expressos nesta Constituição não excluem outros decorrentes do regime e dos princípios por ela adotados, ou dos tratados internacionais em que a República Federativa do Brasil seja parte”. Há, ainda, os dispositivos voltados para a liberdade e a segurança.

É ingênuo supor que a única forma de a Constituição considerar o direito à busca da felicidade é inserir essa expressão em seu texto por meio de uma emenda. Se pensarmos bem, a Constituição Federal protege as minorias e não tem em nenhuma parte do seu texto a palavra “minoria”. Ela também incentiva uma cultura de tolerância à diversidade, mesmo não se valendo dessa expressão. Em vez da palavra diversidade ela optou por “pluralismo”. Sequer boa-fé nós temos na Constituição. Isso não quer dizer que ela não esteja devidamente contemplada em outros dispositivos constitucionais. Logo, não precisamos inserir o direito à busca da felicidade na Constituição para que iniciemos a marcha de aproximação entre a jurisdição constitucional e a teoria da felicidade. O STF já tem-no feito.

Qual a razão para se aprovar uma emenda à Constituição, por meio de um rígido processo, introduzindo o direito à busca da felicidade no seu texto? O sentido parece muito mais simbólico do que real.

Marcelo Neves traz a ideia de legislação simbólica como sendo aquela em que prevalece uma função de cunho político-ideológico em detrimento da função jurídico-instrumental de natureza normativo-jurídica. Ele também fala sobre constitucionalização simbólica, fenômeno pelo qual as constituições seriam repletas de dispositivos de improvável concretização, mas que significariam uma esperança e, até mesmo, um conforto à população⁵⁵¹.

Com a constitucionalização simbólica, o que se tem é a apresentação de dispositivos constitucionais que, sem relevância normativo-jurídica, confirmam as crenças e *modus vivendi* de determinados grupos. Um exemplo seria a afirmação de princípios de ‘autenticidade’ e ‘negritude’ nos países africanos após a independência. Para Neves, não se trata exatamente do problema abrangente do comprometimento das “instituições constitucionais básicas, ou seja, do bloqueio na concretização das normas constitucionais concernentes aos direitos fundamentais, ‘divisão de poderes’, eleições democráticas e igualdade perante a lei”. Teríamos, em verdade, “simbolismos específicos, muitas vezes vinculados a textos constitucionais autocráticos, de tal maneira que não cabe, a rigor, falar de constitucionalização simbólica”⁵⁵². O discurso constitucional se revestiria de um caráter ideológico, voltado para o fomento de esperanças e pacificação social, ainda que se soubesse que suas aspirações jamais seriam realizadas. Há, portanto, possibilidade de conteúdos simbólicos revestirem o discurso da felicidade enquanto bem-estar.

A PEC da Felicidade, nessa ótica, seria simbólica pelo fato de ter a finalidade de tão-somente lançar à Constituição um discurso envolvente, mas inútil, uma vez que já há, na própria Constituição, um subsistema voltado para a felicidade. Ademais, a jurisdição constitucional, mesmo não havendo expressa previsão constitucional acerca da expressão felicidade, também tem reconhecido sua presença implícita no texto. Se assim o é, qual a razão da PEC da Felicidade? Para nós, simplesmente o símbolo.

⁵⁵¹ NEVES, Marcelo. A constitucionalização simbólica. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

⁵⁵² NEVES, Marcelo. A constitucionalização simbólica. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 102.

15.3 A Segurança Jurídica

Em outro caso, o direito à busca da felicidade aparece atrelado a um princípio não taxativamente exposto na Constituição. Teríamos uma decisão fundamentada com base em dois princípios constitucionais implícitos.

O servidor público do Estado do Amazonas, Zedequias Rodrigues da Silva, aposentado, recebia um adicional de 20% ao seu salário previsto numa lei anterior a Constituição Federal de 1988. O Estado proibiu esse adicional ao argumento de que a Constituição não teria recepcionado a lei. O caso chegou à Suprema Corte.

O Ministro Carlos Velloso fundamentou sua decisão valendo-se, no ponto, do seguinte: “A lei inconstitucional nasce morta. Em certos casos, entretanto, os seus efeitos devem ser mantidos, em obséquio, sobretudo, ao princípio da boa-fé”. Ao final, registrou:

Uma das razões mais relevantes para a existência do direito está na realização do que foi acentuado na Declaração da Independência dos Estados Unidos da América, de 1776, o direito do homem de buscar a felicidade. Noutras palavras, o direito não existe como forma de tornar amarga a vida dos seus destinatários, senão de fazê-la feliz⁵⁵³.

O interessante dessa decisão é que ela se sustenta no princípio da boa-fé, que não tem taxativa previsão na Constituição e que só se justifica após um exercício hermenêutico capaz de encontrá-lo implicitamente em outros dispositivos, como o artigo 37 que trata da legalidade, impessoalidade, moralidade, publicidade e eficiência necessárias a Administração Pública.

Se tomarmos como referência a posição do Ministro Celso de Mello, que entende que o direito à busca da felicidade está implicitamente previsto na Constituição, por meio do princípio da dignidade da pessoa humana, a decisão de Zedequias estaria fundamentada em dois princípios implícitos. Não causaria estranheza imaginar uma decisão fundamentada somente no direito à busca da felicidade.

15.4 A Livre Iniciativa

Um posto de gasolina, devedor do Fisco, sofreu penhora sobre parcela do seu faturamento. O posto alegava violação aos artigos 1º, IV, 5º, XIII, XVI e XVII e 170,

⁵⁵³ AI 548.146/AM, 12/22/2005.

parágrafo único da Constituição, que falam em livre iniciativa, concorrência e livre associação para fins lícitos. O relator do caso, Ministro Joaquim Barbosa, escreveu:

A Constituição não contém nenhuma disposição que obrigue o cidadão a ter sucesso econômico ou profissional. Também não se espera que as pessoas lançadas à sorte em empreendimentos empresariais tenham sempre capacidade administrativa pujante. O direito fundamental assegurado na Constituição Federal refere-se ao dever do Estado de permitir e prover os meios para a busca do sucesso, da felicidade e do bem comum⁵⁵⁴.

O Ministro Joaquim deixa claro que o que a Constituição contempla é o dever do Estado de permitir e prover os meios para a busca da felicidade.

Segundo a Constituição Federal de 1988, o mercado interno integra o patrimônio nacional e será incentivado de modo a viabilizar o desenvolvimento cultural e sócio-econômico, o “bem-estar” da população, nos termos de lei federal (art. 219). A felicidade passa a ser a finalidade do mercado. Pelo texto, o incentivo do mercado interno deve pretender viabilizar o bem-estar da população. Esse ponto é muito importante, porque deixa claro a preocupação que a Constituição Federal teve com a razão de ser do mercado.

Logo, o que o Ministro Joaquim afirmou foi que a atividade privada deve se dar sem embaraços estatais que impeçam o desenvolvimento dos negócios avançados, uma vez que a Constituição contempla o dever do Estado em permitir e prover os meios para a busca da felicidade. O dispositivo constitucional acima incrementa o raciocínio empregado pelo Ministro.

Mesmo nas raízes do direito à busca da felicidade, na sua matriz norte-americana, com a Declaração de Independência, temos uma aliança entre a busca da felicidade e o desenvolvimento privado. O foco teria sido os interesses materiais, sendo, o principal deles, a proteção da propriedade privada.

15.5 O Direito de Casar

O direito de casar parece ser o que mais conta com invocações, no Brasil e no mundo, ao direito à busca da felicidade, seguindo a inspiração norte-americana que adotou tal fundamento pela primeira vez.

⁵⁵⁴ RE 370.212/RS, 09/08/2010.

Segundo a Pesquisadora Carol Graham, “o casamento está positivamente correlacionado com a felicidade nos Estados Unidos (e, segundo outros estudos, na Europa) e na América Latina”. Para Graham, “na Rússia, o casamento não está significativamente correlacionado com a felicidade (que demonstra níveis de felicidade genericamente mais reduzidos e que sofreu uma tumultuosa transição econômica)”⁵⁵⁵.

Graham fala que casamentos estáveis que atravessam uma crise não deveriam acabar, pois o divórcio gera muita infelicidade em ambos, o que não ocorre quando se tem um casamento turbulento. No Brasil, tivemos uma emenda constitucional que facilitou o divórcio sem qualquer estudo acerca do seu impacto na felicidade. Trata-se da emenda constitucional nº 66, de 12 de julho de 2010, que deu nova redação ao § 6º do art. 226 da Constituição Federal, que dispõe sobre a dissolubilidade do casamento civil pelo divórcio, suprimindo o requisito de prévia separação judicial por mais de 1 ano ou de comprovada separação de fato por mais de 2 anos.

No âmbito da jurisdição constitucional brasileira, em 2000, o Ministro Marco Aurélio, então Presidente da Suprema Corte, apreciou um caso e mencionou o direito à busca da felicidade. O caso trata do direito de reconstruir a vida afetiva.

Em 11 de março de 1994, Nicola Mary Tucker se casou, em Miami, com Robert F. Jansen. Tempos depois, o casal se divorciou amigavelmente, tendo, o ato, sido formalizado no 11º Circuito Judicial - Divisão de Família, do Condado de Dade, Flórida. Vivendo no Brasil, Nicola Mary Tucker pretendeu se casar novamente e pleiteou a homologação da sentença de divórcio.

O Presidente homologou o pedido e, ao fazê-lo, anotou: “ressalto o direito do homem à constante busca da felicidade, da realização como ser humano, passando o fenômeno pela reconstrução familiar”⁵⁵⁶.

15.6 As Pesquisas com Células-Tronco Embrionárias

Em outro julgamento histórico, a Suprema Corte, mais uma vez pelo voto do Ministro Celso de Mello, compondo a maioria que declarou a constitucionalidade da realização de pesquisas científicas para fins terapêuticos com células-tronco embrionárias, afirmou:

⁵⁵⁵ GRAHAM, Carol. O que nos faz feliz por esse mundo fora. Tradução Michelle Hapetian e revisão de Alice Soares. Alfragide: Texto Editores, 2011, p. 82.

⁵⁵⁶ SE 6467/EU, 05/22/2000.

Permitirá a esses milhões de brasileiros, que hoje sofrem e que hoje se acham postos à margem da vida, o exercício concreto de um direito básico e inalienável que é o direito à busca da felicidade e também o direito de viver com dignidade, direito de que ninguém, absolutamente ninguém, pode ser privado⁵⁵⁷.

Contudo, o fundamento da decisão consistiu na ausência de violação ao direito à vida e na prevalência dos direitos constitucionais à saúde, ao planejamento familiar e a uma vida digna.

15.7 Seria, a Invocação ao Direito à Busca da Felicidade, um *Obter Dictum*?

Os casos acima não utilizaram o direito à busca da felicidade como único elemento normativo autônomo capaz de fundamentar, isoladamente, a decisão tomada no âmbito da jurisdição constitucional. As decisões se baseiam também em outros dispositivos constitucionais.

Não seria equivocado dizer que a Suprema Corte, até agora, utilizou o direito à busca da felicidade como mais um fundamento da decisão. Contudo, “apesar de ser dever das cortes de justiça decidir questões de fato valendo-se de princípios, elas não deveriam fazê-lo invocando princípios mais gerais do que o necessário”⁵⁵⁸. Mencionar o direito à busca da felicidade ao longo de uma discussão judicial não quer dizer que seja esse o único fundamento da decisão.

Como se sabe, “declarações judiciais, desacompanhadas de aplicação judicial, não possuem autoridade⁵⁵⁹”. Se analisarmos os casos mencionados, cujos fundamentos tocaram no direito à busca da felicidade, perceberemos que eles tentam assegurar acesso à liberdade de opção sexual, liberdade para reconstruir a vida familiar, liberdade para competir no mercado, liberdade de ciência, direito a benefícios do Governo e direito à saúde. São decisões tomadas com base na Constituição Federal, em dispositivos específicos, todos apontados nos extensos votos. O direito à busca da felicidade se associa, como defendemos, à liberdade e segurança. Ele também serviu para ilustrar a discussão fornecendo um argumento de reforço ao discurso empregado naquela deliberação argumentativa. O que há é a utilização de um referencial universal para

⁵⁵⁷ ADI 3510.

⁵⁵⁸ The Theory of Judicial Precedents. John W. Salmond. In Precedents, statues, and analysis of legal concepts/edited with an introduction by Scott Brewer. Garland Publishing, Inc. New York London 1998, pp. 388-389.

⁵⁵⁹ The Theory of Judicial Precedents. John W. Salmond. In Precedents, statues, and analysis of legal concepts/edited with an introduction by Scott Brewer. Garland Publishing, Inc. New York London 1998, pp. 388-389.

situar discussões complexas que já foram resolvidas em outras nações por meio da utilização do direito à busca da felicidade.

Apenas o Ministro Celso de Mello tentou demonstrar o amparo, pelo direito constitucional brasileiro, a esse direito. Para o Ministro, o princípio da dignidade da pessoa humana contempla o direito à busca da felicidade, possibilitando o seu emprego por julgadores quando da tomada de decisões. Contudo, se fizermos uma leitura mais apurada do raciocínio, a decisão tomada com base no direito à busca da felicidade estaria em conexão com o princípio da dignidade da pessoa humana, constante na Constituição. Logo, apesar da utilização da expressão “busca da felicidade”, ele vem associado à dignidade da pessoa humana como fundamento de uma decisão judicial.

16. A JURISDIÇÃO CONSTITUCIONAL E O DIREITO PRESTACIONAL À FELICIDADE: A EXPERIÊNCIA BRASILEIRA

16.1 Teste: O Tratamento dos Soropositivos

Aos 28 anos, o sergipano Alex⁵⁶⁰ estudava na Universidade Tohoko, no Japão, graças a uma bolsa. Ele também trabalhava. Alex começou a sentir febre com frequência e perdeu 11kg rapidamente. Decidiu fazer alguns exames. Num deles, leu a palavra ‘positivo’. Era o teste de HIV. Transtornado com o diagnóstico, ficou recluso no apartamento que dividia com dois amigos na província de Miyagi. Em uma semana, fez as malas e deixou o emprego fixo, a bolsa de estudo e o visto permanente para buscar tratamento gratuito no Brasil, em Aracaju. Ele se dirigiu a uma unidade dos Centros de Testagem e Aconselhamento (CTA’s) e foi recebido por uma equipe de profissionais multidisciplinares. Indagado sobre o que achou do serviço, disse: “Fiquei muito feliz com o atendimento integral e gratuito com médicos, psicólogos, nutricionistas, assistentes sociais e enfermeiros capacitados”⁵⁶¹.

A resposta de Alexy abre espaço para a configuração do direito à felicidade como direito prestacional à felicidade, correspondendo ao direito que o indivíduo tem de desfrutar de instrumentos estatais que o auxiliem a executar seus projetos racionais de concretização de preferências ou desejos legítimos, sobre os quais o indivíduo enxerga chance de êxito.

No Brasil o medicamento e o teste para o HIV são disponibilizados gratuitamente em todos os postos de saúde. O Sistema Único de Saúde oferece 20 medicamentos antirretrovirais diferentes para o tratamento da Aids.

Alex ficou feliz em recuperar sua saúde. Isso já era previsível. Pelo menos para a filosofia. Segundo Schopenhauer, “um mendigo saudável é mais feliz do que um rei doente”⁵⁶². Madame du Châtelet recomendava: “Empenhemo-nos portanto em ter boa saúde”⁵⁶³. Stuart Mill chegou a inserir a saúde dentre os principais prazeres. Richard

⁵⁶⁰ Pseudônimo.

⁵⁶¹ Disponível em: <http://g1.globo.com/se/sergipe/noticia/2012/03/nove-acidentes-sao-registrados-pela-prf-nas-rodovias-de-sergipe.html>. Acesso mar/2013.

⁵⁶² SCHOPENHAUER, Arthur. A arte de ser feliz: exposta em 50 máximas. Organização e ensaio de Franco Volpi. Tradução de Marion Fleischer, Eduardo Bandão, Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Breves Encontros, p. 76.

⁵⁶³ DU CHÂTELET, Gabrielle Emilie Tonnerliet de Breteuil, Marquês. Discurso sobre a felicidade. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 2002, pp. 39-40.

Layard afirma que há sete fatores que nos afetam quanto à felicidade sendo, um deles, a saúde. Para a pesquisadora Carol Graham, ter saúde torna as pessoas mais felizes e, melhor ainda, “a felicidade pode produzir efeitos positivos adicionais sobre a saúde – um fato a que tanto se alude na literatura, mas que é mais difícil de provar empiricamente com a maioria dos dados”⁵⁶⁴.

Como a jurisdição constitucional brasileira contribuiu com a felicidade de Alex? A caminhada foi longa.

Em 12 de dezembro de 1998, o Município de Porto Alegre sustentava, na Suprema Corte, que os artigos 196, 197 e 198 da Constituição Federal eram normas programáticas, dependendo de regulamentação, não implicando a transferência ao município da obrigação de fornecer os medicamentos especiais e excepcionais necessários ao tratamento contra o HIV⁵⁶⁵.

O art. 196 diz:

A saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação.

Já o art. 197 registra:

São de relevância pública as ações e serviços de saúde, cabendo ao Poder Público dispor, nos termos da lei, sobre sua regulamentação, fiscalização e controle, devendo sua execução ser feita diretamente ou através de terceiros e, também, por pessoa física ou jurídica de direito privado.

Por fim, o art. 198 dispõe que as diretrizes, ações e serviços públicos de saúde integram uma rede regionalizada e hierarquizada e constituem um sistema único.

Porto Alegre dizia que a Lei nº 8.913/96 atribuía ao SUS a responsabilidade pela distribuição de medicamentos, razão pela qual não seria necessária a regulamentação do artigo 2º, no que toca ao financiamento das despesas. Também dizia que, em face à autonomia dos municípios, era inconstitucional o ato normativo federal ou estadual que lhes acarretasse despesa.

⁵⁶⁴ GRAHAM, Carol. O que nos faz feliz por esse mundo fora. Tradução Michelle Hapetian e revisão de Alice Soares. Alfragide: Texto Editores, 2011, p. 143.

⁵⁶⁵ Todo o relato foi extraído dos autos da AI 232469/RS, julgado em 12/12/1998, de relatoria do Ministro Marco Aurélio.

O Município sustentou que, mesmo que o citado Diploma não dependesse de regulamentação, não se poderia impor ao ente municipal a obrigação, sem que antes fossem estabelecidas as formas de repasse dos recursos. A Portaria nº 874, de 3 de julho de 1997, oriunda do Ministério da Saúde, atribui ao Órgão a responsabilidade pelos remédios específicos ao tratamento do HIV.

O caso ficou sob a relatoria do Ministro Marco Aurélio. Segundo ele, o preceito do artigo 196 da Constituição, de eficácia imediata, revela que:

a saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para a sua promoção, proteção e recuperação.

A referência a “Estado” abrangeria, para o Ministro, a União, os Estados, o Distrito Federal e os Municípios. Havia lei obrigando o fornecimento dos medicamentos excepcionais, como os concernentes à Aids, às pessoas carentes. Além disso, o município de Porto Alegre surgiria com responsabilidade prevista em diplomas específicos, ou seja, os convênios celebrados no sentido da implantação do SUS, devendo receber, para tanto, verbas do Estado. O Ministro não fugiu da alegação sobre falta de regulamentação municipal para o custeio da distribuição. Para ele, essa falta de regulamentação não impediria a responsabilidade do Município.

Ao final da decisão, proferida há mais de uma década, Marco Aurélio fez um alerta: “É hora de atentar-se para o objetivo maior do próprio Estado, ou seja, proporcionar vida gregária segura e com o mínimo de conforto suficiente a atender ao valor maior atinente à preservação da dignidade do homem”.

A decisão foi proferida em 1998. Dois anos antes, o Brasil e o mundo davam dois importantes passos no combate ao HIV. Em julho, na Conferência Internacional de Aids, em Vancouver, Canadá, se anunciou a descoberta do chamado coquetel de combate à doença. Em novembro, o Congresso Nacional brasileiro aprovou a Lei nº 9.313, que obrigava o Estado a fornecer medicamentos de combate à enfermidade.

O Ministério da Saúde, tendo em vista o aumento de casos, a falta de recursos terapêuticos e a alta taxa de mortalidade, tinha estabelecido, em 1985, o Programa Nacional de DST e AIDS -PNDST /AIDS (Portaria nº 236 de 02.04.1985) e criado o Departamento de DST, AIDS e Hepatites Virais, visando estimular políticas públicas de prevenção e assistência aos portadores da enfermidade.

No ano 2000, na Conferência Internacional de Aids, de Durban, África do Sul, a comunidade internacional reconhecia o acerto da política brasileira na área de medicamentos indicando “o protagonismo e a liderança do país nas discussões sobre acesso universal, propriedade intelectual e patentes de medicamentos”⁵⁶⁶.

Em 2001, na reunião da Organização Mundial do Comércio em Doha, Catar, o Brasil sustentou que os países em desenvolvimento deveriam ter a prerrogativa de quebrar patentes de medicamentos em áreas de interesse da saúde pública. Logo no começo de 2001, o Brasil declarou a possibilidade de licenciamento compulsório das patentes de dois medicamentos. No mês de março, conseguiu a redução do preço de um deles⁵⁶⁷. Quanto ao outro, em agosto de 2001 o Ministério da Saúde anunciou o licenciamento compulsório da patente do medicamento, sustentando emergência em razão do custo e do interesse público. Contudo, após o anúncio a detentora da patente reduziu o preço significativamente.

O Decreto Presidencial nº 4.830, de 04 de Setembro de 2003, autorizou a importação de medicamentos genéricos em caso de emergência ou interesse público. O Decreto autorizava ainda a produção em grande escala dos referidos antirretrovirais pelo laboratório estatal Far-Manguinhos.

Fica evidente que a postura do Judiciário é incômoda, porque força o Poder Executivo a fazer o que não estava fazendo, que é abranger novas necessidades de tratamentos médicos ocorridas no seio de uma sociedade complexa. Daí podermos dizer que as decisões judiciais no âmbito do direito à saúde muitas vezes trazem o benefício de forçar o Poder Executivo a manter sempre a atualidade de seus debates acerca das políticas públicas de saúde, oxigenando suas discussões e permitindo que novos elementos lhe sejam fornecidos. Além disso, contribuem para a maximização da felicidade da sociedade, por propiciar segurança a todas elas no que diz respeito ao tratamento universal e gratuito de uma doença tão desoladora quanto a AIDS.

Uma das maiores contribuições que a jurisdição constitucional brasileira deu à saúde foi a construção da jurisprudência favorável ao tratamento universal e gratuito dos soropositivos. Alex, feliz, certamente não fazia ideia disso.

O que vimos ocorrer com Alex foi a concretização das aspirações de utilitaristas clássicos como Jeremy Bentham. A este respeito, Tim Mulgam afirma que, para os

⁵⁶⁶ GREEN, Duncan. Da pobreza ao poder: como cidadãos ativos e estados efetivos podem mudar o mundo. Tradução de Luiz Vasconcelos. São Paulo: Cortez; Oxford: Oxfam International, 2009, p. 27.

⁵⁶⁷ Todo o histórico nacional pode ser conhecido acessando o site mantido pelo próprio Ministério da Saúde no Brasil. Disponível em: <http://www.aids.gov.br/>. Acesso mar 2011.

utilitaristas, “o governo deve garantir que ninguém fique desamparado, e que todos tenham acesso a uma educação adequada e a cuidados de saúde, para permitir-lhes atender às suas próprias necessidades de segurança”. Como já havíamos dito, o estado de Bentham é o nosso estado do bem-estar social⁵⁶⁸. Se recordarmos de Adam Smith, lembraremos que, para ele, sua empresa própria consiste no “cuidado da saúde, da fortuna, da posição e reputação do indivíduo – objetos dos quais se supõe que dependam principalmente seu conforto e felicidade nesta vida”⁵⁶⁹.

⁵⁶⁸ A afirmação é de Tim Mulgam, em: Utilitarismo. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 26.

⁵⁶⁹ SMITH, Adam. Teoria dos Sentimentos Morais, ou, Ensaio para uma análise dos princípios pelos quais os homens naturalmente julgam a conduta e o caráter, primeiro de seus próximos, depois de si mesmos, acrescida e uma dissertação sobre a origem das línguas. Tradução Lya Luft. Revisão Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 1999, pp. 265-266.

17. JURISDIÇÃO CONSTITUCIONAL E O DIREITO À FELICIDADE QUANTO ÀS PREFERÊNCIAS LEGÍTIMAS: A EXPERIÊNCIA BRASILEIRA

17.1 A Qualidade dos Prazeres

A jurisdição constitucional brasileira tem dado sua contribuição para minimizar o cultivo, pelas pessoas em suas relações sociais, dos prazeres perversos. O STF tem compreendido que os prazeres perversos maculam a ideia de dignidade da pessoa humana, razão pela qual eles não devem ser estimulados, seja pelo Estado, seja pelos particulares, seja pelo próprio indivíduo que enxerga, em práticas cruéis, egoístas, sádicas ou perversas por qualquer ordem, fonte de prazer.

17.2 Teste 1: As Brigas de Galo

17.2.1 Marco Teórico

Os utilitaristas foram grandes defensores dos direitos dos animais. Jeremy Bentham, que desde sempre encampou essa bandeira, disse: “O problema não consiste em saber se os animais têm poder de raciocinar; tampouco interessa se eles falam ou não; o verdadeiro problema é este: podem eles sofrer?”⁵⁷⁰

Há outro utilitarista que defende, com vigor, os direitos dos animais. Trata-se do filósofo australiano, Peter Singer. Para ele, os animais, em razão de sua capacidade de sentir prazer e dor, têm o interesse em não sofrer: “A capacidade de sofrer e desfrutar as coisas é uma condição prévia para se ter quaisquer interesses, condição que é preciso satisfazer antes de se poder falar de interesses de um modo significativo”⁵⁷¹ – afirma.

Nessa linha, vamos trabalhar o caso apreciado pelo Supremo Tribunal Federal relativo à constitucionalidade das leis que regulamentavam as brigas de galos.

⁵⁷⁰ BENTHAM, Jeremy. Uma introdução aos Princípios da Moral e da Legislação. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1979, p. 04.

⁵⁷¹ SINGER, Peter. Ética prática. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 68.

17.2.2 Fatos

Vigorava, no Estado do Rio de Janeiro, a Lei estadual nº 2.895, de 20 de março de 1998, editada com o objetivo de disciplinar as chamadas brigas de galos (os da espécie *gallus-gallus*). Uma ação ajuizada no STF atacava a lei ao fundamento de que ela violava o art. 225, “caput”, c/c o seu § 1º, inciso VII, da Constituição Federal⁵⁷², que tratavam de meio ambiente ecologicamente equilibrado e vedada a crueldade a animais, respectivamente.

Justificando a Lei, a Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro disse que as brigas de galos eram “um forte fator de integração de comunidades do interior do Estado, a gerar, inclusive, um apreciável número de empregos, sendo que, no Rio de Janeiro, há, aproximadamente, 100 rinhas e mais de 70 centros esportivos”.

Os fundamentos e debates lançados nesse julgamento mostram que a vertente da nossa teoria da felicidade, voltada para a vedação a satisfação ou estímulo de prazeres perversos, tem sido contemplada pelo Supremo que a associa, da mesma forma que fazemos, com o princípio da dignidade da pessoa humana.

17.2.3 Prazeres Perversos

Para o Relator do caso, Ministro Celso de Mello, a Constituição visa impedir a ocorrência de situações de risco que ameacem ou que façam periclitare a vida animal, “cuja integridade restaria comprometida por práticas aviltantes, perversas e violentas contra os seres irracionais”. Segundo ele, afirmar que se trata de atividade desportiva ou prática cultural ou, ainda, expressão folclórica, é uma “patética tentativa de fraudar a aplicação da regra constitucional de proteção da fauna, vocacionada, dentre outros nobres objetivos, a impedir a prática criminosa de atos de crueldade contra animais”.

O Ministro Ayres Britto frisou a necessidade de inibir os prazeres perversos. Para ele, o preâmbulo da Constituição fala de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos: “E fraternidade evoca, em nossas mentes, a ideia de algo inconvivível com todo tipo de crueldade, mormente aquelas que desembocam em derramamento de sangue, mutilação de ordem física e, até mesmo, na morte do ser torturado” - afirmou.

⁵⁷² ADI 1856/RJ (Rel. Min. Celso de Mello), 26.05.2011.

Segundo Ayres Britto, “essa crueldade, caracterizadora de tortura, manifesta-se no uso do derramamento de sangue e da mutilação física como um meio, porque o fim é a morte”. Ele destacou que, nas brigas de galos, “o jogo só vale se for praticado até a morte de um dos contendores, de um dos galos, que são seres vivos”. Disse ainda que “derramar sangue e mutilar fisicamente o animal não é sequer o fim. O fim é, verdadeiramente, a morte de cada um deles; a briga até a exaustão e a morte”. Ao final, o Ministro disse: “não se pode perder a oportunidade para que a Suprema Corte manifeste o seu repúdio, com base na Constituição, a esse tipo de prática, que não é esporte nem manifestação de cultura”.

Até aqui o que temos é a contemplação da vedação aos prazeres perversos, decorrentes de práticas impostas a seres vivos que lhes impõe crueldade, ao argumento de que ali há a satisfação do público, que entra em êxtase ao assistir os duelos.

17.2.4 Adaptação como Maximização da Crueldade

Outro Ministro que abordou a questão pelo viés da teoria da felicidade foi Gilmar Mendes. Destacando sua visão consequencialista, ressaltou “o significado dessa decisão, dos seus reflexos, inclusive, em outros tipos de prática”. Na sequência, disse que “este tipo de prática provoca a falta de sensibilização ou mesmo um fenômeno de dessensibilização em relação a práticas violentas”. Aqui, o Ministro introduz a questão da adaptação que foi bem trabalhada por nós quando tratamos de Jeremy Bentham. Segundo Gilmar, práticas violentas acarretam uma espécie de adaptação nas pessoas. Ele chama o fenômeno de “dessensibilização em relação a práticas violentas”. O Ministro está com a razão. De fato, o fenômeno da adaptação é caractere fundamental na teoria da felicidade, pois demonstra que as pessoas conseguem se habituar a atmosferas hostis. Nesse caso, a adaptação se daria quanto a práticas cruéis, o que em nada contribuiria para a felicidade coletiva ou para a utilidade da sociedade. Ao final, apresentando um tipo de direito à felicidade às avessas, o Ministro Gilmar afirma enxergar nas brigas de galo uma “maximização da crueldade”.

17.2.5 Conexão entre a Vedação ao Estímulo a Prazeres Perversos e o Princípio da Dignidade da Pessoa Humana

O Ministro Cezar Peluso relacionou o enaltecimento de prazeres perversos entre os indivíduos por meio da êxtase trazido com a dor dos animais ao princípio da dignidade da pessoa humana, na linha do que temos defendido nesta tese. O princípio da dignidade da pessoa humana seria o escudo protetor contra a satisfação de prazeres perversos ou o seu enaltecimento, seja pelo Estado, seja pelos particulares, seja mesmo por quem dele goza. Segundo Peluso: “a lei ofende também a dignidade da pessoa humana, porque, na verdade, implica, de certo modo, um estímulo às pulsões mais primitivas e irracionais do ser humano”. Ele prossegue dizendo: “a proibição também deita raiz nas proibições de todas as práticas que promovem, estimulam e incentivam ações e reações que diminuem o ser humano como tal e ofendem, portanto, a proteção à dignidade da pessoa humana, que é fundamento da República”.

O que Peluso introduziu foi a conexão entre a vedação aos prazeres perversos e o princípio da dignidade da pessoa humana. Tão logo fez isso, o Ministro Ricardo Lewandowski encampou o raciocínio sustentando o seguinte: “Proibiram-se agora as touradas em Barcelona. A Europa está preocupada com o tratamento desumano, cruel e degradante que se dá aos animais domésticos, sobretudo nos abatedouros e também nos criadouros”. Na sequência Lewandowski afirmou que as vedações decorrem “desse princípio básico da dignidade da pessoa humana. Quando se trata cruelmente ou de forma degradante um animal, na verdade está se ofendendo o próprio cerne da dignidade humana”.

Nem bem o Ministro Lewandowski encerrava seu raciocínio, o Ministro Cezar Peluso retomou a palavra destacando que o pior de tudo era que a exacerbação desses prazeres perversos que impunham dor e morte a seres vivos se davam como um espetáculo público. A colocação fez Lewandowski replicar: “E não apenas daqueles que participam desse espetáculo degradante, desse suposto esporte, mas também daqueles que indiretamente são atingidos por ele, pelos gritos dos animais e dos participantes”.

17.2.6 Necessidade da Coletividade Cultivar Prazeres Nobres

A Ministra Cármen Lúcia, última a votar, destacou a necessidade de a própria sociedade se afastar desse tipo de bestialidade, não esperando que isso se dê

exclusivamente pelas mãos do Estado. Para ela: “se a coletividade, sozinha, não conseguir fazer com que o folclore e a cultura seja produção em benefício da vida e da dignidade, incumbe ao Estado vedar práticas que conduzam a isso”. Ela continua seu pensamento afirmando que “não é o Estado que tem de ficar proibindo ou impondo às pessoas condutas que dignifiquem, mas a sociedade é que deve fazer isso”. Ao final, registrou: “O Poder Público tem de atuar não o tempo todo, entrando na casa da gente ou na vida da gente, mas cada um de nós, na nossa casa, sendo digno”.

17.2.7 Decidindo o Caso à Luz da Teoria da Felicidade

O caso introduz uma situação de colisão, na qual de um lado está o argumento do direito à preservação da cultura local e das práticas desportivas (P1) e, do outro, o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado e a vedação a crueldade aos animais (P2). Não há meios de preservar um simplesmente flexibilizando a aplicação do outro. O que temos é a necessidade de implementação de P1 e, conseqüentemente, o afastamento de P2. Ou o contrário. Diante dessa hipótese, de dois meios que exortam igualmente P1, deve ser escolhido aquele que intervém de modo menos intenso em P2. Se existe um modo menos intenso e igualmente possível, então uma posição pode ser melhorada, sem que nasçam custos para a outra. Contudo, se eu empregar um meio menos intenso em P1, P2 é afetado negativamente. Nesse cenário, o caso não alcança um nível de Pareto-eficiente, pois há custos que não podem ser evitados, ou seja, necessariamente alguma das pretensões não será alcançada. Daí a necessidade de ponderação⁵⁷³. O raciocínio é igual no caso da Farra do Boi.

17.3 Teste 2: A Farra do Boi

17.3.1 Fatos

A Suprema Corte, em junho de 1997, se viu diante do desafio de deliberar acerca da constitucionalidade da “Farra do Boi”, prática decorrente de um costume enraizado em regiões da faixa litorânea do Estado de Santa Catarina, por parte de um segmento da população de origem açoriana, que consistia em as pessoas soltarem touros nas ruas e

⁵⁷³ O raciocínio tem por inspiração: ALEXY, Robert. *Constitucionalismo discursivo*. Tradução Luís Afonso Heck. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008, pp. 110-111.

persegui-los, às vezes com o uso de violência. Chamavam-na de “tourada à corda” ou “boi na vara”. Mais de 6.000 açorianos haviam migrado para essa região do Brasil⁵⁷⁴.

De um lado, estava a proteção constitucional aos costumes regionais, o que permitiria a continuidade do evento. Do outro, a vedação à crueldade aos animais, que impor a fim da prática. As duas decisões eram possíveis. O STF poderia se alinhar ao voto do Ministro Maurício Corrêa, para quem se tratava de manifestação cultural protegida constitucionalmente. Também poderia ganhar maioria a proposta do Ministro Francisco Rezek, para quem se tratava de prática violenta e cruel com os animais. Qual das duas decisões, à luz da teoria da felicidade, seria a mais adequada?

Manter a Farra do Boi, espetáculo no qual uma turba revelava prazer em impor crueldades a animais, poderia ser útil, no curto prazo, à maximização da felicidade da sociedade, que, de alguma forma, se satisfazia com o espetáculo sádico. Os catarinenses veriam mantida uma prática culturalmente aceita há décadas, sem qualquer sensação de menoscabo a ela imposta por um Tribunal. Por outro lado, esse prazer sentido pelos praticantes e entusiastas da Farra do Boi seria, na linha dos ensinamentos de Stuart Mill, um prazer sádico, que não deveria ser estimulado pelo fato de intensificar sentimentos humanos incompatíveis com projetos de uma vida coletiva civilizada e humanizada. Estaríamos tratando de uma falsa felicidade, que não deveria ser fomentada. A felicidade verdadeira estaria em, no longo prazo, a sociedade perceber que se deixou guiar pela virtude, pela renúncia a um prazer sádico em prol de uma boa ação, qual seja, a vedação a crueldades a animais. A opção da inconstitucionalidade da prática enalteceria o que Mill chamou de prazeres nobres.

A Suprema Corte decidiu pela inconstitucionalidade do costume, impactando imediatamente a vida dos catarinenses envolvidos com a Farra do Boi⁵⁷⁵. Nas linhas do pensamento de Mill, o que se viu foi a aplicação das premissas do utilitarismo, maximizando a felicidade coletiva em razão do respeito a direitos e do enaltecimento de prazeres nobres. Percebam como as linhas-mestras do utilitarismo podem se alinhar perfeitamente com a doutrina contemporânea de direitos fundamentais, servindo como importante critério decisório em caso de colisões de direitos.

⁵⁷⁴ RE 153.531/SC Marco Aurélio (03.06.97).

⁵⁷⁵ RE 153531/SC, 03/06/1997.

17.3.2 Prazeres Perversos

Segundo o Relator do caso, Ministro Francisco Rezek, havia, nos autos, “coisas repulsivas narradas por pessoas da sociedade catarinense”.

O Ministro Marco Aurélio, por sua vez, qualificou a Farra do Boi como um espetáculo no qual “uma turba ensandecida vai atrás do animal para procedimentos que estarrecem”. Ele lembrou que naquele mesmo ano o jornal O Globo havia estampado “um animal ensanguentado e cortado, invadindo uma residência e provocando ferimento em quem se encontrava no interior”. Para o Ministro, tratava-se de “prática cuja crueldade é ímpar e decorre das circunstâncias de pessoas envolvidas por paixões condenáveis buscarem, a todo custo, o próprio sacrifício do animal”. Quando Marco Aurélio fala de “paixões condenáveis” ele abre espaço para o que trabalhamos nessa tese como prazeres perversos. Novamente a Corte tenta, por meio da jurisdição constitucional, inibir o enaltecimento ou prática de prazeres perversos que em nada contribuem para a utilidade da sociedade.

17.3.3 Conexão entre a Vedação ao Estímulo a Prazeres Perversos e o Princípio da Dignidade da Pessoa Humana

O Ministro Néri da Silveira, ao votar, afirmou que “a cultura pressupõe desenvolvimento que contribua para a realização da dignidade da pessoa humana e da cidadania e para a construção de uma sociedade livre, justa e solidária”. Mais uma vez o princípio da dignidade da pessoa humana aparece como escudo contra a satisfação de bestialidades por parte de pessoas que sentem prazer com práticas de opressão ou crueldade contra, no caso, animais. É uma conexão importante que foi contemplada por nós nessa tese. O princípio da dignidade da pessoa humana impede esse tipo de prazer, seja pela vedação ao estímulo por parte do Estado, seja pelos particulares, ou, até mesmo, pelo particular isoladamente, que não tem o direito de abrir mão de sua própria dignidade para, supondo estar desfrutando de felicidade, dedicar-se a prática de prazeres perversos. Por esse prisma, não teria qualquer amparo jurídico a pessoa que alegasse poder se auto-mutilar pelo fato de sentir um indescritível prazer na prática. Pela nossa teoria da felicidade essa atitude desenvolveria a satisfação de um prazer perverso cujo combate se dá pelo princípio da dignidade da pessoa humana.

17.4 Teste 3: A Chacina de Matupá

17.4.1 Os Fatos

Na noite do dia 21 de novembro de 1990, Ivacir Garcia dos Santos, 31, Arci Garcia dos Santos, 28, e Osvaldo José Bachinan, 32, invadiram, armados, a casa da família Mazzonetto, em Matupá, norte do Mato Grosso, a 700 quilômetros de Cuiabá. Eles queriam furtar ouro e jóias. Matupá era uma cidade de garimpeiros.

Descobertos, os assaltantes mantiveram como reféns duas mulheres (uma delas grávida) e cinco crianças. A empregada conseguiu fugir e chamou a polícia. Rapidamente militares e civis, inclusive de cidades vizinhas, cercavam a casa. Depois de muito tempo de negociação, os ladrões saíram, ameaçados de linchamento por cerca de 500 populares que os esperavam do lado de fora. Eles foram levados para o aeroporto da cidade, sob a escolta de quatro policiais, de onde partiriam rumo à capital. Ao chegarem ao aeroporto, o carro no qual eles estavam foi interceptado pela população. A aeronave foi cercada pelos populares enfurecidos e armados. Eles também ocuparam a pista de pouso, impedindo qualquer decolagem. Em seguida, começaram a tentar virar o carro que trazia os ladrões.

Os policiais, com medo, tiraram as algemas dos assaltantes e deixaram que a população os arrancassem do carro. Eles foram linchados quase até a morte. Em seguida, feridos, foram amontoados num descampado, com a população em volta. Um popular filmava tudo. Um dos moradores derramou um galão de gasolina sobre os assaltantes, ainda vivos. Outro veio e ateou fogo. A multidão continuou assistindo a tudo. Osvaldo, um dos assaltantes, foi o que mais estrebuchou com as chamas. Enquanto se sacudia caído ao chão, populares gritavam: “Pede perdão a Deus! Pede perdão a Deus!”. Após quinze minutos de chamas, Osvaldo pediu perdão. Um dos populares, rindo, perguntou: “Está quente aí?”. Os três assaltantes morreram.

O episódio caiu no colo da jurisdição constitucional pela seguinte razão: O art. 36, II, da Constituição, primeira parte, dispõe que a decretação da intervenção federal num Estado dependerá de provimento, pelo STF, de representação do Procurador-Geral da República (PGR), na hipótese do art. 34, VII (o Estado-membro não observar os denominados princípios constitucionais sensíveis, dentre eles, os direitos da pessoa humana). Em razão dessa previsão, o PGR ajuizou um pedido de

intervenção contra o Estado do Mato Grosso, alegando violação, pela omissão dos agentes públicos do Estado, aos direitos da pessoa humana⁵⁷⁶.

O caso traz, de um lado, a negligência dos policiais de Matupá em garantirem a segurança dos assaltantes. Do outro, a possibilidade de, em razão dessa omissão, o STF autorizar a União a intervir no Estado do Mato Grosso, minando sua autonomia, com a finalidade de proteger os direitos da pessoa humana.

Pela teoria da felicidade, o primeiro item a ser tratado cuida da sensação desfrutada pela população e, possivelmente, pelos policiais, diante da possibilidade de fazer justiça com as próprias mãos de valendo da prática do linchamento⁵⁷⁷.

Buscando uma resposta adequada ao caso, a jurisdição constitucional jamais poderia, à luz da teoria da felicidade, computar a satisfação sentida pelos populares no cômputo geral da felicidade a ser considerada dentre os argumentos que ilustrariam a decisão. Isso porque, ao aferir os ganhos para a sociedade que o respeito aos direitos da pessoa humana traria, sequer consideraríamos a dor que seria causada aos populares enfurecidos de Matupá, pelo impedimento de continuarem a se satisfazerem em linchar e atear fogo em assaltantes. Tal prazer não serviria ao bem-estar social. Portanto, devemos afastar, *a priori*, os prazeres perversos do cálculo utilitarista a ser empregado nesse caso pela jurisdição constitucional.

Um segundo elemento tem a ver com o próprio mérito do caso. O STF foi chamado a decidir se deveria, ou não, determinar que a União interviesse no Mato Grosso para fazer respeitar os direitos da pessoa humana.

De um lado, temos a ressalva que a teoria da felicidade faz à utilização de instrumentos que enfraquecem a democracia. Como sabemos, a intervenção federal é a negação da autonomia do ente-federado, impactando demasiadamente no seu pleno funcionamento. Trata-se de um instrumento anti-democrático. Por outro lado, temos a necessidade de se fazer respeitar os direitos da pessoa humana, que foram, no caso, violados a não mais poder. Diante desses dois bens colidentes (democracia x direitos da pessoa humana), qual a resposta correta a ser dada pela jurisdição constitucional à luz da teoria da felicidade? O ideal seria a consagração dos dois ideais, ambos maximizadores da felicidade da coletividade, quais sejam, a preservação da

⁵⁷⁶ IF 114/MT (Rel. Min. Néri da Silveira), 13/03/91.

⁵⁷⁷ Muitos autores atribuem a origem da palavra ao coronel Charles Lynch, que praticava o ato por volta de 1782, durante a guerra de independência dos Estados Unidos, ao tratar dos pró-britânicos. Entretanto, é mais seguidamente atribuída ao capitão William Lynch (1742-1820), do condado de Pittsylvania, Virgínia, que manteve um comitê para manutenção da ordem durante a revolução, por volta de 1780.

autonomia do ente federado, sem a decretação da intervenção federal de modo a restabelecer a ordem no local e julgar todos os envolvidos segundo o devido processo legal, realçando a relevância dos direitos humanos e afastando a exacerbação de prazeres perversos sentidos pela comunidade partícipe da chacina. Esse exercício de compatibilização de bens constitucionalmente protegidos, todos impactantes da felicidade coletiva, parece ser ínsito à teoria da felicidade. Vamos conhecer a decisão do STF e, então, aferir sua consistência.

17.4.2 A Importância da Democracia

Segundo o Relator, Ministro Néri da Silveira: “um só episódio não é suficiente para a União intervir em um Estado-membro, tendo em vista que um dos postulados fundamentais do Estado brasileiro é o regime federativo, que há um século preside a organização política do País”. Néri reconheceu se tratar de um “crime com expressões de perversidade”. Não havia dúvida, portanto, que estávamos diante de um caso em que os prazeres perversos compuseram os fatos sobre os quais a Corte estava debruçada.

Para o Ministro Néri da Silveira, “o equilíbrio federativo deve ser posto em primeiro plano, no exame de pedidos de intervenção federal”. Ele afirma que cabe ao STF “o dever de determinar o procedimento repressivo, tão só, dentro dos limites que a Constituição e a lei autorizam”. Isso porque, “fora dos limites de competência que a Constituição estabelece aos Poderes dos Estados e às Unidades da Federação, há o risco de os fatos comandarem as leis e isso não serve nem à integridade nacional e, menos ainda, à pureza da ordem jurídica”.

Esse último ponto, quando o Ministro afirma que uma intervenção federal não serviria à integridade nacional ou à pureza da ordem jurídica, mostra um raciocínio utilitarista, ou seja, a intervenção traria custos ao sistema jurídico, custos altos demais a serem suportados. Como o caso já estava sendo cuidado pelas polícias do Mato Grosso, aprovar a intervenção traria prejuízos ao sistema jurídico sem garantias de melhor persecução penal para os acusados, razão pela qual, diante desse dilema utilitário, a opção que se tomou foi pela decisão que menos males trariam ao bem-estar de todos, qual seja, a determinação de apuração das responsabilidades pela Chacina e a negativa de rompimento com a autonomia do Estado, vedando-se a intervenção federal.

17.4.3 Prazeres Perversos

Para Adam Smith, utilitarista e positivista, o ódio e a ira “são o mais poderoso veneno contra a felicidade de uma boa alma”, pois no sentir dessas paixões existe algo “de rude, desafinado e convulsivo, algo que dilacera e aflige o peito, e é inteiramente destrutivo para a compostura e tranquilidade do espírito tão necessária à felicidade, a qual as paixões contrárias, de gratidão e amor, muito mais fazem para promover”⁵⁷⁸. O caso da chacina está inserido nesse contexto.

Segundo o Ministro Aldir Passarinho, tratava-se de caso “extremo de crueldade”: “Esse caso de Mato Grosso, realmente, pela sua crueldade, chocou a Nação, talvez mais por se tratar de um linchamento” – afirmou o Ministro.

Segundo a Suprema Corte, as polícias dos Mato Grosso estavam empreendendo todos os esforços para rechaçar a situação e prender os culpados, razão pela qual a drástica medida da intervenção não se afigurava apropriada a resolver a controvérsia e pacificar a questão. De acordo com a Corte:

Embora a extrema gravidade dos fatos e o repúdio que sempre merecem atos de violência e crueldade, não se trata, porém, de situação concreta que, por si só, possa configurar causa bastante a decretar-se intervenção federal no Estado, tendo em conta, também, as providências já adotadas pelas autoridades locais para a apuração do ilícito⁵⁷⁹.

17.4.4 Resolvendo o Caso à Luz da Teoria da Felicidade

Temos, no caso, o seguinte: a intervenção federal (M) é o meio sugerido pela Procuradoria Geral da República para assegurar o respeito aos direitos humanos (P1). Contudo, ela colide com a autonomia do Estado (P2). A felicidade como *telos*, usando as máximas de Robert Alexy, afasta o emprego de meios que esvaziem um princípio sem, pelo menos, fomentar um dos princípios ou objetivos, a cuja realização eles devem servir. Se M (intervenção federal), é empregado para incitar P1 (direitos humanos), mas sem garanti-lo, e prejudica a realização de P2 (autonomia do Estado), não nascem custos nem para P1 (direitos humanos) nem para P2 (autonomia do Estado) se M

⁵⁷⁸ SMITH, Adam. Teoria dos Sentimentos Morais, ou, Ensaio para uma análise dos princípios pelos quais os homens naturalmente julgam a conduta e o caráter, primeiro de seus próximos, depois de si mesmos, acrescida e uma dissertação sobre a origem das línguas. Tradução Lya Luft. Revisão Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 43.

⁵⁷⁹ IF 114/MT, relatoria do Ministro Néri da Silveira (DJ: 27.09.1996).

(intervenção federal) não é aplicado. Há, contudo, custos altíssimos para P2 (autonomia do Estado) se M (intervenção federal) é empregado. P1 (direitos humanos) e P2 (autonomia do Estado) podem, juntos quanto às possibilidades fáticas, ser realizados plenamente mesmo se M (intervenção federal) é afastado. Se M (intervenção federal) impõe tantos custos a P2 (autonomia do Estado) sem ser garantia de incremento a P1 (direitos humanos), tudo recomenda não utilizar M (intervenção federal). O que o STF fez? Afastou M (intervenção federal), por entender que as polícias estaduais (M2) tinham condições de concretizar P1 (direitos humanos) sem qualquer ferimento a P2 (autonomia do Estado). Logo, havendo M2 que fomenta P1 sem ferir P2, ele é mais apropriado para a maximização da felicidade coletiva do que M, que feriria uma base da teoria da felicidade, que é a liberdade política exercida num Estado autônomo. Temos a felicidade como *telos* alcançando Pareto-eficiente: uma posição pode ser melhorada sem que nasçam desvantagens para outras⁵⁸⁰.

17.4.5 Custos Não-Computados

Em 21 de outubro de 2011, vinte e um anos depois da chacina, ocorreu a última fase do júri popular que julgou os acusados. Muitos dos envolvidos foram condenados, a exemplo de Valdemir Pereira Bueno, que admitiu ter jogado combustível nos assaltantes, condenado a oito anos de reclusão em regime fechado.

A autonomia do Estado, fator de impacto na felicidade coletiva, não foi mitigada por meio do invasivo instrumento da intervenção federal. Mesmo assim, o outro bem alvo de proteção, os direitos humanos, não ficaram desprotegidos, uma vez que o próprio ente federado, demonstrando sua absoluta autonomia, deu azo ao julgamento – mesmo tardio –, dos acusados, por meio de um júri popular, condenando muitos dos envolvidos. Todos os bens maximizadores da felicidade coletiva – democracia e direitos humanos – foram protegidos.

Contudo, é possível imaginar um P3 que atuaria de modo negativo nesse processo de ponderação. É que a segurança, tanto quanto a liberdade (aqui representada pela autonomia do Estado) e os direitos humanos é fundamental para a teoria da felicidade. Um julgamento ocorrido mais de 21 anos depois do crime consagra algum ideal de segurança? Cremos que não. Esse fator certamente interfere no bem-estar

⁵⁸⁰ A inspiração desse raciocínio vem de: ALEXY, Robert. *Constitucionalismo discursivo*. Tradução Luís Afonso Heck. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008, p. 110.

coletivo, pois passa a mensagem de impunidade, reputada desestabilizante da felicidade. Portanto, há, no caso, uma externalidade sobre a qual é possível se debruçar e que deveria ter entrado no cálculo do Supremo no momento da decisão. Caso o julgamento dos réus tardasse, poderíamos ter a possibilidade de novas medidas pretendendo incentivar a consecução do ideal de segurança que compõe esse cálculo.

18. DIREITO À FELICIDADE COMO LIBERDADE

18.1 Teste 1: O Plebiscito da Divisão do Pará

18.1.1 A Felicidade

“Estou muito feliz e emocionada” -, comentou a cantora paraense Fafá de Belém, sobre a participação de todos os paraenses no plebiscito sobre a divisão do estado do Pará em Carajás e Tapajós⁵⁸¹. A Suprema Corte havia determinado que o plebiscito para o desmembramento de um ente-federado, instrumento da democracia direta, deve envolver não somente a população do território a ser desmembrado, mas a de todo o ente⁵⁸². A decisão ampliou o número de cidadãos que participam diretamente das alterações territoriais dos seus Estados. Ampliou-se a base da liberdade política, que constitui característica *prima facie* do direito à felicidade.

18.1.2 O Sistema Constitucional da Felicidade

O Preâmbulo da Constituição brasileira assegura a liberdade. Um dos objetivos da República é construir uma sociedade livre (art. 3º, I). O *caput* do art. 5º assegura o direito à liberdade. No seu inciso LXXIII, diz que qualquer cidadão é parte legítima para propor ação popular que vise a anular ato lesivo ao patrimônio público ou de entidade de que o Estado participe, à moralidade administrativa, ao meio ambiente e ao patrimônio histórico e cultural, ficando o autor, salvo comprovada má-fé, isento de custas judiciais e do ônus da sucumbência. O art. 14 prevê: A soberania popular será exercida pelo sufrágio universal e pelo voto direto e secreto, com valor igual para todos, e, nos termos da lei, mediante: I - plebiscito; II - referendo; III - iniciativa popular. Sem dúvida, uma das bases do constitucionalismo brasileiro vigente é o resguardo às liberdades, dentre tantas, as liberdades políticas.

⁵⁸¹ Disponível em: <http://caras.uol.com.br/noticia/fafa-de-belem-comenta-plebiscito-essa-decisao-fortaleceu-este-pais-poderoso-e-grandioso-que-e-o-para#image0>. Acesso em jun/2013.

⁵⁸² ADI 2650.

18.1.3 A Importância da Participação Política para a Felicidade

Pela teoria da felicidade, as pessoas geralmente são os melhores juízes dos seus próprios interesses, e uma vez que cada pessoa está mais preocupada com os seus próprios interesses, o melhor sistema político permite às pessoas escolherem periodicamente os seus próprios governantes. A participação política é boa em si mesma. A oportunidade “de participarem das decisões políticas daria a essas pessoas o incentivo para se preocuparem com o resto do mundo, concentrarem as suas mentes em questões mais amplas, e desenvolverem a sua capacidade de tomar decisões importantes”⁵⁸³ – afirma Tim Mulgam.

Segundo estudo que comparou a felicidade dos cidadãos de diferentes cantões suíços, há variações quanto ao nível de felicidade de acordo com a extensão da democracia direta (iniciativas populares, referendos, plebiscitos) de cada cantão. Quanto mais direta é a democracia, maior é a felicidade⁵⁸⁴.

Navegando na perspectiva do gozo de direitos, é seminal essa pesquisa elaborada por Bruno Frey. Em todos os cantões, as políticas frequentemente são decididas por meio de referendos. Todavia, em alguns, os cidadãos têm mais direitos de demandar referendos do que em outros. A pesquisa mostra que as pessoas são mais felizes onde têm mais direitos a referendos. Se compararmos os cantões em que esses direitos são mais amplos com os em que são menos, a diferença na felicidade é tão grande quanto se a renda tivesse duplicado⁵⁸⁵.

Essa conclusão, decorrente de apuradas investigações empíricas, caminha na direção do que o utilitarista, Stuart Mill afirmou, há séculos, quando registrou que a democracia pode assegurar aos povos uma grande soma de felicidade⁵⁸⁶. A filosofia, utilizada firmemente nesse trabalho, cada vez mais mostra sua atualidade.

Se pensarmos no Brasil, o STF certamente maximizou a felicidade coletiva ao definir que o plebiscito para o desmembramento do Estado deve envolver não somente a população do território a ser desmembrado, mas a de todo o Estado. Há várias maneiras

⁵⁸³ MULGAN, Tim. Utilitarismo. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 47.

⁵⁸⁴ Bruno S. Frey and Alois Stutzer, “Happiness Prosper in Democracy”, *Journal of Happiness Studies* (2000), p. 79; Frey and Stutzer, “Political Participation and Procedural Utility”, *European Journal of Political Research* (2006), p. 391.

⁵⁸⁵ Bruno S. Frey and Alois Stutzer, “Happiness Prosper in Democracy”, *Journal of Happiness Studies* (2000), p. 79; Frey and Stutzer, “Political Participation and Procedural Utility”, *European Journal of Political Research* (2006), p. 391.

⁵⁸⁶ MILL, John Stuart (1958). *Considerations on representative government*. Ed. C. V. Shields. Indianapolis/Nova York, Bobbs-Merrill.

de a jurisdição constitucional contribuir com a maximização da felicidade da sociedade. Ela o faz, por exemplo, quando garante o exercício de direitos fundamentais e fortalece a democracia. Para isso, pouco importa se o fundamento da decisão é o direito à busca da felicidade. Não é a utilização dessa expressão em uma decisão judicial que, por si só, assegura a felicidade de alguém ou da sociedade.

Carol Graham afirma que, tanto na América Latina, como na Rússia, as pessoas mais felizes “tendem mais a apoiar as políticas de mercado, a sentirem-se satisfeitas com o funcionamento da democracia e a preferir a democracia a qualquer outro sistema de governo”⁵⁸⁷. Não há razões para temer a felicidade dos povos.

Bruce Ackerman, por sua vez, afirma a possibilidade de defender a democracia constitucional em si mesma não sob a base de que ela respeita preferências existentes, mas sob uma teoria bastante diferente, para a qual ela ajuda a inculcar os melhores ou os maiores tipos de desejos e crenças: “Os grandes teóricos da democracia constitucional, John Stuart Mill e John Rawls, insistiram nesse particular” – diz Ackerman⁵⁸⁸. A maximização da felicidade pode vir não de dar às pessoas o que elas querem agora, mas encorajá-las a ter melhores anseios⁵⁸⁹. Ackerman mostra sua concepção utilitarista da diversidade de opiniões. Ele afirma que “qualquer sistema justo permitirá ampla diversidade de concepções disponíveis”. Isso porque, “essa diversidade promove a liberdade individual e a liberdade de escolha. O constitucionalismo americano respeita tal diversidade e tal liberdade, em parte, por causa de seus efeitos salutares na deliberação pública”⁵⁹⁰. Há um fim, portanto, que é a felicidade coletiva.

Os elementos informacionais que nos chegam por meio das consistentes pesquisas acerca da felicidade dos povos serve de indicativo das ações promovidas pela jurisdição constitucional que, ao reafirmar o compromisso com a democracia e o pleno exercício de seus instrumentos, amplia a sensação de felicidade da sociedade e, com isso, potencializa os efeitos benéficos de suas decisões.

⁵⁸⁷ GRAHAM, Carol. O que nos faz feliz por esse mundo fora. Tradução Michelle Hapetian e revisão de Alice Soares. Alfragide: Texto Editores, 2011, pp. 119-120.

⁵⁸⁸ ACKERMAN, Bruce. Nós o povo soberano: fundamentos do direito constitucional. Tradução de Mauro Raposo de Mello. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 228.

⁵⁸⁹ MULGAN, Tim. Utilitarismo. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 42.

⁵⁹⁰ ACKERMAN, Bruce. Nós o povo soberano: fundamentos do direito constitucional. Tradução de Mauro Raposo de Mello. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 225.

18.2 Teste 2: A *Marcha da Maconha*

18.2.1 A Infelicidade do Silêncio Forçado

Em Maio de 2011, a Tropa de Choque da Polícia Militar entrou em confronto com cerca de mil manifestantes que participaram da *Marcha da Maconha* numa tarde de sábado na cidade de São Paulo. Os manifestantes queriam caminhar pela Avenida Paulista rumo à Consolação. A manifestação havia sido proibida pela Justiça, ao argumento de que fazia apologia às drogas. Reagindo criativamente à proibição, os manifestantes converteram a passeata num ato em favor da liberdade de expressão. As referências à maconha foram apagadas e cobertas com fita adesiva preta.

No mesmo sábado, por volta das 14 horas, os manifestantes souberam, pela polícia, que não poderiam continuar a marcha. Na altura do Masp, a polícia tentou conter os manifestantes. A Tropa de Choque disparou balas de borracha, bombas de efeito moral, gás lacrimogênio e gás pimenta contra a multidão. “Foi triste, muito triste” - disse o jornalista Pedro Nogueira, de 25 anos, um dos organizadores da marcha⁵⁹¹.

É fácil perceber que estamos falando de liberdade sob suas múltiplas espécies: a liberdade de expressão, liberdade de associação e liberdade de manifestação do pensamento. Contra essa liberdade de introduzir na esfera social assuntos incômodos para debatê-los e permitir o posicionamento das pessoas diante deles, foi utilizado instrumentos medievais: balas, bombas e gases de efeito moral. O que se quis foi silenciar, com o uso da força e o respaldo judicial, a força do pensamento.

18.2.2 Liberdade e Felicidade

Para tratar da *Marcha da Maconha* sob a ótica da teoria da felicidade, começaremos rememorando os ensinamentos preciosos de Stuart Mill, para quem “silenciar a expressão de uma opinião é um roubo à humanidade; à posteridade, bem como à geração atual; àqueles que discordam da opinião, mais ainda do que àqueles que a sustentam”. Isso porque, “se a opinião for correta, ficarão privados da oportunidade de trocar erro por verdade; se estiver errada, perdem uma impressão mais clara e viva da

⁵⁹¹ Matéria intitulada: *Marcha da Maconha acaba em conflito com a Polícia Militar*. De Márcia Abos, em O Globo de 21/05/11. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/pais/marcha-da-maconha-acaba-em-conflito-com-policia-militar-2789220>. Acesso em jun/2013.

verdade, produzida pela sua confrontação com o erro – o que constitui um benefício quase igualmente grande”⁵⁹². O que Mill afirma é que vedar a livre discussões de ideias em nada beneficia a sociedade.

Mill ensina que a única maneira pela qual um ser humano pode estar próximo de saber tudo sobre um assunto “é ouvindo o que se pode dizer acerca disso por pessoas que têm todo tipo de opinião, e estudando todos os ângulos de que pode ser olhado por todo o tipo de mentalidade”⁵⁹³. Stuart Mill considerava os diálogos platônicos:

Uma discussão negativa das grandes questões da filosofia e da vida, dirigida com talento perfeito para o fim de convencer alguém que tivesse meramente adoptado os lugares-comuns da opinião dominante, que ele não percebia do assunto – que ainda não associara qualquer sentido definido às doutrinas que professava; de modo a que, tornando-se ciente da sua própria ignorância, ele pudesse ser encaminhado para a obtenção de uma crença estável, apoiada sobre uma compreensão clara tanto do significado das doutrinas cômodas provas a seu favor⁵⁹⁴.

18.2.3 Luiz Fux e o Marco Teórico de Stuart Mill

A constitucionalidade da Marcha da Maconha foi alvo da deliberação do Supremo Tribunal Federal. A decisão foi favorável à Marcha, impondo condições (não haver consumo, não haver crianças...). A decisão foi tomada na esteira da teoria da felicidade. Segundo o voto do Ministro Luiz Fux:

O pensamento jurídico dos EUA partiu dos escritos de John Milton e da teoria utilitarista de John Stuart Mill – segundo a qual a colisão de opiniões conflitantes ampliaria as chances de atingimento da verdade e do esclarecimento público – para formular as justificativas da consagração, na Primeira Emenda à Constituição norte-americana, da liberdade de expressão (*free speech*).

⁵⁹² MILL, John Stuart. Sobre a Liberdade. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 51.

⁵⁹³ Stuart Mill diz: “A verdade de uma opinião constitui parte da sua utilidade. Se queremos saber se não é desejável que se acredite numa proposição, será possível deixar de reflectir sobre se é verdadeira ou não? Na opinião das melhores pessoas, e não na das piores, nenhuma crença contrária à verdade pode ser realmente útil: e será que poderemos impedir tais pessoas de alegar enfaticamente esse aspecto em sua defesa, quando são acusadas de ser culpadas de rejeitar uma doutrina que lhes dizem ser útil, mas que acreditam ser falsa? Os que estão do lado das opiniões dominantes nunca deixam de tirar toda vantagem possível deste aspecto: não os vemos a eles a lidar com a questão da utilidade como se fosse completamente distinta da questão da verdade; pelo contrário: é porque, acima de tudo, a sua doutrina é “a verdade”, que o conhecimento ou a crença dessa doutrina é tido como tão indispensável”. MILL, John Stuart. Sobre a Liberdade. Lisboa: Edições 70, 2010, pp. 59-60.

⁵⁹⁴ MILL, John Stuart. Sobre a Liberdade. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 89.

18.2.4 Luiz Fux e a Menção a Oliver Wendell Holmes

Depois de introduzir o pensamento de Stuart Mill, Fux recorda do voto de outro utilitarista, o Juiz da Suprema Corte norte-americana, Oliver Wendell Holmes, que, ao apreciar o caso *Abrams v. United States* (250 US 616), afirmou: “o melhor teste de veracidade é o poder de uma ideia de obter aceitação na competição do mercado; não caberia ao Estado, mas à livre circulação (*free trade*) ou ao livre mercado de ideias (*marketplace of ideas*) estabelecer qual ideia deveria prevalecer”. Falar de livre mercado, ainda que de ideias, faz lembrar de Adam Smith, outro utilitarista.

O Ministro destacou “o importante papel da liberdade de expressão no fortalecimento do potencial de contribuição individual ao bem-estar da sociedade e, em especial, na realização pessoal do indivíduo”.

18.2.5 A Felicidade como *Telos*

Apontando o raciocínio utilitarista do *justice* Brandeis, da Suprema Corte dos EUA, ao votar no caso *Whitney v. California*, disse que “a repressão ao discurso não traz estabilidade pública, antes semeando o ódio e a reação. O discurso proibido não é desencorajado, mas escondido, incentivando a conspiração”. Logo, entre reprimir, correndo o risco de suportar custos elevados no futuro, e permitir, incorrendo em custos menores no presente e nenhum no futuro, o ideal seria permitir.

O que se vê é um raciocínio fiado na ideia de que o julgador, no momento da sua decisão, deve pesar as consequências do julgamento e optar pela decisão que, sem romper o princípio da dignidade da pessoa humana, aumente o bem-estar geral, ou seja, amplie ao maior nível de felicidade para o maior número de pessoas. A atenção que Fux confere às potenciais consequências da decisão ao bem-estar coletivo é tamanha que ele chega a afirmar que “não se pode formar plena convicção acerca de qualquer questão sem conhecimento mais amplo possível dos diversos aspectos que a compõem e sem alguma percepção das eventuais consequências da adoção de um ou outro ponto de vista”. O Ministro pergunta: “Quais as consequências dessa repressão?” e, em seguida, responde: “A clandestinidade da discussão é uma delas. (...) Se reprimido o debate, fica subterrâneo, estimulando-se a formulação de juízos parciais e míopes, com elevado risco do surgimento de visões maniqueístas de ambos os lados”.

Nesse ponto, vale recordar Hans Kelsen, para quem “a liberdade religiosa, a liberdade de opinião e de imprensa pertencem à essência da democracia; a ela pertence, acima de tudo, a liberdade da ciência, baseada na crença na possibilidade de conhecimento objetivo”. Para ele, “o apreço à ciência racional e a tendência a mantê-la livre de qualquer intrusão por parte das especulações metafísicas ou religiosas são características significativas da moderna democracia como a que se tem formado sob a influência do liberalismo político”. Segundo Kelsen, “a existência da democracia é ameaçada se o ideal de conhecimento objetivo ficar na retaguarda de outros ideais. Em geral, esse movimento intelectual caminha de mãos dadas com a tendência a atribuir ao irracional um valor mais elevado que ao racional”⁵⁹⁵.

A ponderação utilizando como *telos* a felicidade é afirmada em seguida, quando o Ministro diz: “Há que se vislumbrar com clareza as posições antagônicas e, sopesando-as, chegar-se a uma conclusão”. O direito à felicidade aparece quando afirma que “ainda que seja somente para sua satisfação pessoal, o indivíduo é livre para compartilhar com a sociedade seu entendimento sobre a matéria e, assim, incorporá-la ao debate democrático”.

⁵⁹⁵ KELSEN, Hans. A Democracia. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 184-185.

19. A FELICIDADE COMO *TELOS* DA DECISÃO JUDICIAL

19.1 A Ponderação em Robert Alexy

Sempre que se fala em ponderação é intuitivo lembrar da monumental obra de Robert Alexy, um piauiense que tem encantado o mundo com seus estudos sobre direitos fundamentais⁵⁹⁶. Vamos apresentar a essência da sua teoria para que, em seguida, possamos expor a proposta segundo a qual a felicidade pode ser um critério de ponderação diante da colisão de direitos fundamentais ou princípios constitucionais. A felicidade seria o *telos*.

Segundo Alexy, a distinção entre regras e princípios é a base da teoria da fundamentação no âmbito dos direitos fundamentais, dando-lhe racionalidade. Alexy destaca que, na maioria das vezes, o que contrapomos não são regras e princípios, mas normas e princípios ou normas e máximas. A distinção entre regras e princípios é, portanto, uma distinção entre duas espécies de normas.

Estabelecendo os princípios como mandamentos de otimização, ele afirma que a distinção entre regras e princípios é uma distinção qualitativa, não uma distinção de grau, uma vez que toda norma é ou uma regra ou um princípio.

Robert Alexy traz um exemplo que o Tribunal Constitucional Federal alemão resolveu com base na norma sobre conflitos contida no art. 31 da Constituição alemã (o direito federal tem prioridade sobre o direito estadual). A colisão se estabeleceu entre o art. 22, 1, da Ordenação sobre o Horário de Trabalho de 1934 e 1938 (direito federal vigente à época), que, pela interpretação do Tribunal, permitia a abertura de lojas entre 7h e 19h nos dias úteis e o art. 2º da Lei do Estado de Baden, sobre o horário de funcionamento do comércio, de 1951, que, entre outras coisas, proibia a abertura de lojas após as 13h nas quartas-feiras.

As duas regras não poderiam valer ao mesmo tempo, caso contrário a abertura das lojas nas tardes de quarta-feira seria tanto permitida quanto proibida. A possibilidade de considerar a cláusula da lei estadual como uma exceção ao direito federal estava excluída, em face do disposto no art. 31 da Constituição. Restou apenas a possibilidade de declaração de nulidade da norma de direito estadual.

⁵⁹⁶ O professor Robert Alexy recebeu, dia 14.06.2012, o título de cidadão piauiense durante sessão solene realizada na Assembleia Legislativa do Estado. A proposição foi apresentada pela deputada Margarete Coelho (PP). Alexy também recebeu o título de doutor honoris causa da Universidade Federal do Piauí.

Após esclarecer o caso, Alexy afirma que “conflitos entre regras ocorrem na dimensão da validade, enquanto as colisões entre princípios – visto que só princípios válidos podem colidir – ocorrem, para além dessa dimensão, na dimensão do peso”. Para resolver esses conflitos entre princípios, Alexy criou a Lei de Colisão. Ele a introduz apresentando um caso concreto, exposto no parágrafo abaixo.

Imagine uma situação na qual se indaga a possibilidade de realização de uma audiência com a presença de um acusado que, devido à tensão desse tipo de procedimento, corria o risco de sofrer um derrame cerebral ou um infarto. Realizando o sopesamento entre os interesses envolvidos, é possível concluir-se que os interesses do acusado, que se opõem à intervenção, tem, no caso concreto, um peso sensivelmente maior que os interesses em que se baseia a ação estatal. Logo, a intervenção estatal viola o princípio da proporcionalidade e, com isso, o direito fundamental do acusado que deriva do art. 2º, 2º, 1, da Constituição. Há um dever de garantir, na maior medida possível, a operacionalidade do direito penal e, do outro lado, o dever de manter incólume, na maior medida possível, a vida e a integridade física do acusado.

Alexy, então, nos mostra que essa colisão pode ser resolvida ou por meio do estabelecimento de uma relação de precedência incondicionada, ou por meio do estabelecimento de uma relação de precedência condicionada. Ele lança a fórmula:

- (1) P1 P P2
- (2) P2 P P1
- (3) (P1 P P2) C
- (4) (P2 P P1) C.

Apontando o distinto caráter *prima facie* das regras e dos princípios, Alexy diz que seria necessário ser superados os princípios que estabelecem que as regras que tenham sido criadas pelas autoridades legitimadas para tanto devem ser seguidas e que não se deve relativizar sem motivos uma prática estabelecida. Tais princípios devem ser denominados princípios formais. Em um ordenamento jurídico, quanto mais peso se atribui aos princípios formais, tanto mais forte será o caráter *prima facie* das regras. Ele destaca que princípios e regras continuam a ter um caráter *prima facie* distintos.

Por fim, apresentando as regras e princípios como razões, Alexy afirma que quem aceita para si como inafastável a norma “não ferir alguém em sua auto-estima”, aceita uma regra. Essa regra pode ser uma razão para outra regra: “não falar com

alguém sobre seus fracassos”. Do outro lado, princípios podem também ser razões para decisões, isto é, para juízos concretos de dever-ser. Nesse sentido, o princípio da proteção da vida foi, na decisão sobre a incapacidade de participar da audiência processual, uma razão para a não-admissibilidade da realização da audiência⁵⁹⁷.

19.2 O Princípio da Proporcionalidade e seus Desdobramentos

Robert Alexy esclarece que, no direito constitucional alemão, a ponderação é uma parte daquilo que é exigido por um princípio mais amplo: o princípio da proporcionalidade. Este se compõe de três princípios parciais: (i) princípios da idoneidade; (ii) da necessidade; e (iii) da proporcionalidade em sentido estrito⁵⁹⁸.

Nos princípios da idoneidade e da necessidade, a otimização é relativa às possibilidades fáticas. O princípio da idoneidade exclui o emprego de meios que prejudiquem a realização de, pelo menos, um princípio sem, pelo menos, fomentar um dos princípios ou objetivos, a cuja realização eles devem servir. Se um meio M, que é empregado para fomentar a realização do princípio P1, não é idôneo para isso, e prejudica a realização do princípio P2, não nascem custos nem para P1 nem para P2 se M é colocado de lado. Há, contudo, custos para P2 se M é empregado. P1 e P2 podem, então, juntos quanto às possibilidades fáticas, ser realizados em uma medida superior, se M é colocado de lado. P1 e P2, juntos, proibem, portanto, o emprego de M. Isso mostra que o princípio da idoneidade é a expressão da ideia da Pareto-eficiente: uma posição pode ser melhorada sem que nasçam desvantagens para outras⁵⁹⁹.

Pelo princípio da necessidade, de dois meios que em geral fomentam igualmente P1, deve ser escolhido aquele que menos intensivamente intervém em P2. Se existe um meio menos intensivamente interveniente e igualmente idôneo, então uma posição pode ser melhorada, sem que nasçam custos para a outra. A aplicabilidade do princípio da necessidade pressupõe, todavia, que não existe um terceiro princípio P3 que, pelo emprego do meio menos intensivamente interveniente em P2, é afetado negativamente. Nessa conjuntura, o caso não mais pode ser solucionado em virtude de reflexões, que se

⁵⁹⁷ ALEXY, Robert. *Constitucionalismo discursivo*. Tradução Luís Afonso Heck. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008, pp. 94-97.

⁵⁹⁸ ALEXY, Robert. *Constitucionalismo discursivo*. Tradução Luís Afonso Heck. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008, p. 110.

⁵⁹⁹ ALEXY, Robert. *Constitucionalismo discursivo*. Tradução Luís Afonso Heck. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008, p. 110.

apóiam na ideia de Pareto-eficiente. Se custos ou sacrifícios não podem ser evitados, torna-se necessária uma ponderação⁶⁰⁰.

Pelo princípio da proporcionalidade em sentido estrito sabe-se o que significa a otimização relativamente às possibilidades jurídicas. Quanto mais alto é o grau do não-cumprimento do prejuízo de um princípio, tanto maior deve ser a importância do cumprimento do outro⁶⁰¹. Expostas as máximas do pensamento de Robert Alexy, passemos, agora, para as críticas que a doutrina nacional desfere.

O controle da proporcionalidade e razoabilidade das leis ou atos normativos encontrava grande adversário na Suprema Corte brasileira. Trata-se do Ministro Eros Grau, hoje aposentado. Ele via com reserva essa prática. Em material doutrinário, o Ministro chegou a fazer comentários contundentes:

(...) a transgressão é escancarada, praticando-a frequentemente os tribunais para excluir determinadas situações da incidência das normas do sistema. Os textos a que correspondem essas normas, que sobre essas situações incidiriam, são interpretados a partir da proporcionalidade e/ou da razoabilidade, consumando-se então tal exclusão. Esse tipo de transgressão tem sido praticado reiteradamente pelo Supremo Tribunal federal, no exercício de insustentável controle da proporcionalidade e da razoabilidade das leis.⁶⁰²

A ponderação, fiada na proporcionalidade, tem enfrentado suas crises. Na jurisdição constitucional norte-americana, Antonin Scalia, no voto dissidente em *Bendix Autolite Corp. Vs. Midwesco Enterprises*, 486 EUA 888, compreendeu a ponderação como “uma mera ilusão”. Para ele, “essa analogia ou equiparação por escala não é realmente apropriada, uma vez que os interesses de ambos os lados são incomensuráveis”. Scalia afirma que a ponderação “é como julgar se uma determinada linha é mais ‘longa’ do que uma pedra em particular é ‘pesada’”⁶⁰³.

Nada obstante tenhamos registrado a opinião dissonante de Eros Grau, e a afirmação de Antonin Scalia, a posição da Suprema Corte brasileira é pela possibilidade do controle de constitucionalidade da proporcionalidade das leis ou atos normativos.

Contudo, diante da crise do critério de proporcionalidade como elemento racional seguro a realizar ponderações diante de casos concretos submetidos a

⁶⁰⁰ ALEXY, Robert. *Constitucionalismo discursivo*. Tradução Luís Afonso Heck. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008, pp. 110-111.

⁶⁰¹ ALEXY, Robert. *Constitucionalismo discursivo*. Tradução Luís Afonso Heck. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008, p. 111.

⁶⁰² GRAU, Eros Roberto. *Ensaio e discurso sobre a interpretação/aplicação do Direito*. São Paulo: Malheiros Editores, 2009, p. 299.

⁶⁰³ No original: It is more like judging whether a particular line is longer than a particular rock is heavy.

juízo na jurisdição constitucional, oferecemos aos intérpretes e estudiosos a possibilidade de resolver tais conflitos se valendo de raciocínios utilitários fiados na máxima da felicidade, desde que as respostas possíveis ao caso transitem sob a nuvem dos direitos fundamentais.

19.3 Felicidade como *Telos*

Antes de fazermos isso, é importante deixarmos claro que o que se pretende aqui não é colocar a felicidade coletiva como razão de ser da jurisdição constitucional. É evidente que transitamos sob a nuvem dos direitos fundamentais, sem os quais não é possível deliberar sobre qualquer tema sem que a própria Constituição seja fraudada. A esse respeito, muito bem nos diz Derek Bok, para quem alguns atos do Estado são necessários enquanto outros são proibidos pela própria Constituição, “independentemente do que pesquisadores afirmem quanto aos seus efeitos na felicidade da sociedade”. Ele afirma que “os juízes não podem manter a segregação nas escolas ou proteger editoriais de jornais apenas para fazer as pessoas felizes”. Não interessa se a permissão para que membros da *Ku Klux Klan* marchem com seus capuzes produzirá o aumento líquido da satisfação das pessoas. De acordo com o Professor, utilitaristas podem tentar explicar esses resultados, argumentando que assegurar uma manifestação ou proibir cláusulas restritivas realmente irá aumentar a felicidades das pessoas no longo prazo. Mas não é por isso os juízes tomam essas decisões, nem é claro como eles iriam fazer tal determinação⁶⁰⁴.

19.3.1 A Visão de Richard Posner

O momento atual do constitucionalismo lançou ao centro das discussões especializadas o fenômeno da ponderação, como substituto da crença em direitos constitucionais absolutos. Richard Posner nos diz que, tal prática, “não só carrega um forte teor utilitarista, como reflete uma tendência geral de ênfase nas considerações utilitaristas como determinantes das normas jurídicas e decisões judiciais⁶⁰⁵. Posner é certo ao fazer essa consideração. Em verdade, muitas das ponderações operadas pela

⁶⁰⁴ BOK, Derek. *The politics of happiness: what government can learn from the new research on well-being*. Princeton: Princeton University Press, 2010, p. 56.

⁶⁰⁵ POSNER, Richard. *A economia da justiça*. Tradução Evandro Ferreira e Silva; revisão da tradução Aníbal Mari. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 61.

jurisdição constitucional encontram, no utilitarismo, justificativas para seus discursos, ainda que não façam qualquer menção a ele. Isso demonstra que a teoria da felicidade se alia à jurisdição constitucional ao propiciar que decisões sejam tomadas tendo a maximização da felicidade coletiva como *telos*.

É oportuno refletir sobre a leitura utilitarista que Posner faz de um caso constitucional apreciado pela Suprema Corte dos Estados Unidos envolvendo uma colisão de bens. Ficará claro que é possível à jurisdição constitucional implementar raciocínios utilitaristas em suas decisões.

Richard Posner indaga se o fato de o sexo feminino ser excluído do *Virginia Military Institute* (VMI) causa às mulheres em geral um dano maior do que aquele que a inclusão delas causaria à missão de formar soldados-cidadãos. Ele reputa “ridícula” a ideia de que a igualdade das mulheres depende, mesmo que minimamente, de elas terem o direito de entrar no VMI. Para as poucas mulheres que quisessem entrar no VMI, o Estado havia estabelecido uma instituição paralela – uma academia “separada, mas igual” que na verdade não era igual. Na Virginia, o número de mulheres que querem frequentar uma faculdade de regime quase militar é muito pequeno para que se justifique a fundação de uma instituição feminina tão rica e tão bem apoiada quanto a masculina. Se um número significativo de instituições públicas de ensino quisessem excluir as mulheres e uma decisão favorável ao VMI servisse de precedente para que elas o fizessem, o dano causado às mulheres seria maior. Entretanto, são pouquíssimas as instituições públicas que pretendem excluir o sexo feminino hoje em dia, e as que têm essa pretensão só poderiam invocar como precedente uma decisão favorável ao VMI se também usassem o método adversativo. Logo, foi a insignificância militar do VMI, seu papel extremamente periférico na defesa do país, que permitiu que a Corte proibisse uma forma de discriminação por sexo em ambiente militar sem se preocupar com a possibilidade de que a admissão de mulheres pusesse em risco o programa do VMI⁶⁰⁶. É o raciocínio de Posner. A partir do momento em que ele passa a tentar medir os custos para o bem-estar coletivo de uma ou outra restrição, o que ele está fazendo é transitando pela ideia de felicidade como *telos*.

Poderíamos somar às regras de ponderação atualmente utilizadas pela jurisprudência constitucional, ou sugerida pela doutrina especializada, à possibilidade de ponderação utilitarista, considerando-se, claro, os direitos fundamentais. A felicidade

⁶⁰⁶ POSNER, Richard. A problemática da teoria moral e jurídica. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, pp. 266-267.

seria o *telos*. Ela surgiria como um critério possível de ser utilizado pelo julgador ao se deparar diante da necessidade de resolver um caso concreto por meio da ponderação. A resposta correta seria aquela que ampliasse a felicidade coletiva, afastando-se da dor ou dos prazeres perversos.

19.3.2 A Visão de Ronald Dworkin

Para Ronald Dworkin, o que se daria era o fato de o Judiciário entrar na “aplicação concreta e particular das regras que se destinam a maximizar a utilidade ao longo do tempo”. Contudo, “sua atuação como arquitetos de diretrizes políticas deve ser a menor possível, uma vez que isso seria ineficaz de diversas maneiras”. Se a ordem legislativa se esgotar sem uma decisão, “o Judiciário deve declarar que suas decisões não são guiadas por nenhuma fonte que não a legislativa”. Há uma lacuna a ser preenchida de maneira despretensiosa, “como representantes de seus mestres políticos e com a disposição de espírito que orientaria a atuação deles, avançando – como afirmou o positivista e utilitarista por excelência Oliver Wendell Holmes -, do molar para o molecular”⁶⁰⁷ – diz o Filósofo.

Para Dworkin, a utilidade é, sem dúvida, bem servida por uma concentração exclusiva no futuro, sem olhar o passado, a não ser na medida em que isso seja prudente do ponto de vista estratégico⁶⁰⁸.

19.3.3 A Visão de Robert Alexy

Como a nossa teoria da felicidade reconhece a existência de direitos fundamentais, não teríamos o risco de corromper o sistema protetivo instituído pela Constituição, ao optarmos por aquela decisão que ampliasse a felicidade coletiva. Qualquer que fosse a resposta, estaríamos transitando por uma nuvem que abrangeria os direitos fundamentais, ou seja, não haveria riscos aos cidadãos. Ademais, o princípio da dignidade da pessoa humana é sempre um escudo protetor do indivíduo isolado.

⁶⁰⁷ DWORKIN, Ronald. A justiça de Toga. Tradução Jefferson Luiz Camargo. Revisão da tradução Fernando Santos. Evisão técnica Alonso Reis Freire. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 351.

⁶⁰⁸ DWORKIN, Ronald. A justiça de Toga. Tradução Jefferson Luiz Camargo. Revisão da tradução Fernando Santos. Evisão técnica Alonso Reis Freire. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 352.

Para Thomasins, a *felicitas* constitui o fundamento de todas as obrigações jurídicas. Ele afirma: “É necessário fazer o que faz a vida ficar mais longa e a mais feliz possível e evitar o que a faz ficar triste e apressa a morte”⁶⁰⁹. Para Béat Phillipe de Vicat: “O homem aspira incessantemente à felicidade, a buscar até onde é possível um estado de prazer ou de facilidade”⁶¹⁰. Para Wolff: “A obrigação capital do homem é chegar à felicidade e evitar o infortúnio”⁶¹¹. Como se percebe, há muitos que defendem que a felicidade deveria ser a *telos* das decisões públicas de relevo.

A teoria da felicidade, que coloca o valor “felicidade” como um bem protegido constitucionalmente, encontra o revestimento principiológico descrito por Robert Alexy, para quem “princípios são normas que ordenam que algo seja realizado na maior medida possível dentro das possibilidades jurídicas e fáticas existentes”⁶¹².

A ideia central de maximização da felicidade coletiva e redução das dores serve como base dos exercícios de ponderação que a jurisdição constitucional muitas vezes é levada a realizar. Ao falar de adequação e necessidade, Alexy diz que essas máximas expressam a exigência de uma máxima realização em relação às possibilidades fáticas. Esse raciocínio serve para a teoria da felicidade. Quanto à adequação, Alexy traz um caso para ilustrar. Um cabeleireiro colocou em seu estabelecimento, sem permissão, uma máquina de venda automática de cigarros. As autoridades administrativas impuseram-lhe uma multa por descumprimento da lei sobre o comércio no varejo, que exigia uma permissão, a ser concedida se o requerente demonstrasse “a necessária expertise”, que seria obtida por meio: (i) de um curso profissionalizante como comerciante; (ii) de uma prática de muitos anos em um estabelecimento comercial; ou (iii) de um exame especial, no qual seriam testados conhecimentos técnico-comerciais. Para o Tribunal Constitucional Federal, a exigência de uma prova de *expertise* viola a liberdade profissional garantida pelo art. 12, § 1º, da Constituição alemã, pois não é adequada para proteger o consumidor contra prejuízos à sua saúde ou contra prejuízos econômicos. A exigência seria proibida pela máxima da adequação e violaria o direito

⁶⁰⁹ Em seus *Fundamenta Juris Naturae e Gentium*.

⁶¹⁰ Tratado de direito civil e das gentes.

⁶¹¹ JOUANNET, Emmanuelle. *Le droit international libéral-providence: Une histoire du droit international*, Bruylant, 2011, (Collection de droit international, n°69). O trecho transcrito consta no capítulo V, intitulado “La finalité providentialiste du droit des gens moderne: Bonheur des peuples et perfectionnement des États”.

⁶¹² ALEXY, Robert. *Teoria dos Direitos Fundamentais*. Tradução de Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros Editores, 2008, p. 587.

fundamental à liberdade profissional⁶¹³. Para Alexy, estavam em jogo dois princípios: o da liberdade profissional (P1) e o da proteção ao consumidor (P2). A medida adotada (M) – prova de *expertise* – não é capaz de fomentar P2 (proteção do consumidor), mas embaraçaria a realização de P1 (liberdade profissional). Nessa situação, não há custos nem para P1 (liberdade profissional), nem para P2 (proteção do consumidor), caso M (prova de *expertise*) não seja adotada, mas há custos para P1 (liberdade profissional) se M (prova de *expertise*) for adotada. P1 (liberdade profissional) e P2 (proteção ao consumidor), se considerados em conjunto, são realizados em maior grau – quanto às possibilidades fáticas – se se abrir mão de M (prova de *expertise*). Logo, P1 e P2, considerados conjuntamente, proíbem a adoção de M. Para Alexy, essa argumentação “é a expressão da ideia de otimização” e, também, “da ideia de eficiência de Pareto: uma posição pode ser melhorada sem que uma outra seja piorada”.

Esse exercício de ponderação abre espaço para a realização de raciocínios semelhantes tendo, como vetor, a felicidade. Isso porque a doutrina utilitarista prega a maior liberdade possível, crente de que ela ajuda no exercício da individualidade humana, agregando, com isso, bem-estar. Da mesma forma, é fundamento do utilitarismo a busca por segurança, entendendo-se que ela traz felicidade à coletividade. Por essa perspectiva, a colisão entre os princípios da liberdade profissional (P1) e o da proteção ao consumidor (P2) poderia ser resolvido apresentando-se a seguinte fundamentação: A medida adotada (M) – exigência de demonstração de competência comercial – não é capaz de fomentar P2 (ideal de segurança), mas embaraçaria a realização de P1 (liberdade). Se M não for adotada, não há prejuízo à felicidade que seria gerada com P1 (liberdade), nem para P2 (segurança), mas há prejuízos para P1 (liberdade) se M for adotada. P1 (liberdade) e P2 (segurança), ambos maximizadores da felicidade coletiva, são realizados conjuntamente e em maior grau – quanto às possibilidades fáticas – quando se afasta M. Logo, P1 (liberdade) e P2 (segurança), juntos, vedam a adoção de M, se o que se pretender for a maximização da felicidade coletiva. Estamos diante da busca de otimização para a felicidade, trabalhando sob a fórmula de Pareto-eficiente: uma posição pode ser melhorada quanto à felicidade coletiva sem que outra seja dela afastada⁶¹⁴.

⁶¹³ ALEXY, Robert. Teoria dos Direitos Fundamentais. Tradução de Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros Editores, 2008, p. 589.

⁶¹⁴ ALEXY, Robert. Teoria dos Direitos Fundamentais. Tradução de Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros Editores, 2008, p. 589.

O mesmo se daria com a máxima da necessidade. Dentre dois meios aproximadamente adequados, deve ser escolhido aquele que intervenha de modo menos intenso. O exemplo que Robert Alexy traz é o seguinte: Uma portaria do Ministério para a Proteção para a Juventude, Família e Saúde continha a proibição (restrição da liberdade) de comercialização de doces que, embora contivessem chocolate em pó, eram feitos, sobretudo, de flocos de arroz e não eram, portanto, produtos genuinamente de chocolate. O objetivo era proteger o consumidor contra compras equivocadas (fomentar a segurança). O Tribunal Constitucional Federal observou que essa proibição seria adequada para proteger o consumidor, pois se há uma proibição de que algo seja comercializado, o risco de que ele seja comprado por engano é pequeno. No entanto, a proibição de comercialização não seria necessária. Haveria uma medida igualmente adequada e, ao mesmo tempo, menos invasiva. Um dever de identificação no rótulo poderia combater o perigo de confusões e equívocos “de maneira igualmente eficaz, mas de forma menos invasiva”. Alexy apresenta, na linha anterior, sua fórmula.

Para a teoria da felicidade, o raciocínio empregado pelo julgador deveria ser o seguinte: A segurança do consumidor (P2) é satisfeita igualmente pelo dever de inscrição no rótulo (M1) e pela vedação de comercialização (M2). Assim, P2 (segurança do consumidor) é indiferente se se adota M1 (inscrição no rótulo) ou M2 (vedação à comercialização). Mas isso não se mantém para o caso da liberdade profissional (P1). M2 (vedação à comercialização) intervém muito mais em P1 (liberdade profissional) que M1 (inscrição no rótulo). Em face das possibilidades fáticas (M1 – inscrição no rótulo ou M2 – vedação à comercialização), P1 (liberdade profissional) é satisfeito em um grau maior com a escolha de M1 (inscrição no rótulo) que com a escolha de M2 (vedação à comercialização) sem que, com isso, surjam custos para P2 (segurança do consumidor). Por isso, a otimização de P1 (liberdade profissional) e P2 (segurança do consumidor) afasta a utilização de M2 (vedação à comercialização) se o que se quer é a maximização da felicidade. Da mesma forma, estamos diante de Pareto-eficiente: Como há uma forma que intervém menos e é igualmente maximizadora da felicidade, uma posição pode agregar ao bem-estar sem impor custos à outra posição⁶¹⁵.

⁶¹⁵ ALEXY, Robert. Teoria dos Direitos Fundamentais. Tradução de Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros Editores, 2008, pp. 590-591.

19.3.4 A Visão de Stuart Mill

Stuart Mill já fazia esses exercícios que hoje são feitos por Robert Alexy. Mill pensou o mesmo exemplo envolvendo as potências liberdade de um lado e segurança do consumidor outro. O raciocínio é igual ao de Alexy. O que hoje se denomina “ponderação” nada mais é do que o utilitarismo revisitado.

Stuart Mill dá o exemplo da venda de venenos. Ele indaga: “Até que ponto se pode legitimamente abusar da liberdade para prevenir crimes ou acidentes?”. Para Mill, “se os venenos nunca fossem comprados ou usados senão para cometer assassinio, seria correto proibir a sua produção e venda”. Mas podem ser pretendidos para fins não apenas inocentes, mas também úteis, e não podem ser impostas restrições num dos casos sem fazer o mesmo no outro. Deve-se decidir que “modos possíveis de regulação são ou não contrários ao princípio”. Ele nos dá um exemplo: “uma precaução como a de incluir no rótulo do fármaco um aviso sobre o seu caráter perigoso pode ser imposta sem violação da liberdade: o comprador não pode deixar de querer saber que o que tem é venenoso”⁶¹⁶. Uma saída dada por Stuart Mill é “requerer-se que o vendedor assinalasse num registro a altura exata da transação, o nome e a morada do comprador, o tipo exato e a quantidade exata dos artigos vendidos; que perguntasse o objetivo para que eram requeridos, e registrar a resposta dada”. Quando não houvesse receita médica, “poderia ser requerida a presença de uma terceira pessoa para provar isto caso houvesse depois razão para acreditar que o artigo havia sido usado para fins criminosos”. Mill finaliza afirmando que “tais regulações não representariam, em geral, qualquer obstáculo substancial à obtenção do artigo, mas representariam um obstáculo muito considerável a que se fizesse um uso impróprio dele sem que isso fosse descoberto”⁶¹⁷.

O que temos acima? Ponderação ou a felicidade como *telos* da decisão? Stuart Mill escreveu o trecho acima no século XIX.

19.4 A Teoria da Felicidade é Aplicável a Todos os Casos? A Moderação Judicial por meio do Apelo ao Legislador

Podemos indagar: a ideia de felicidade como *telos* da decisão judicial resolve todos os casos? O próprio Jeremy Bentham negava que os juízes devessem aplicar o

⁶¹⁶ MILL, John Stuart. Sobre a Liberdade. Lisboa: Edições 70, 2010, pp. 162-163.

⁶¹⁷ MILL, John Stuart. Sobre a Liberdade. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 164.

princípio utilitarista em todas as ocasiões: “Não é de se esperar que este processo deva ser estritamente perseguido previamente a cada julgamento moral, ou em cada operação legislativa ou judicial”⁶¹⁸.

De fato, há hipóteses em que podemos recomendar um exercício de moderação judicial por meio da técnica do *Apelo ao Legislador*. Trata-se de prática assente no Tribunal Constitucional Federal da Alemanha. Gilmar Mendes, a este respeito, fala que “não raro reconhece a Corte que a lei ou a situação jurídica não se tornou ‘ainda’ inconstitucional, conclamando o legislador a que proceda – às vezes dentro de determinado prazo – à correção ou à adequação dessa ‘situação ainda constitucional’ (*Appellentscheidung*)”⁶¹⁹. Em seguida, apresenta um exemplo retratado pela decisão proferida em 4 de maio de 1954 sobre o Estatuto do Sarre: Ficou assente que as providências legislativas empreendidas com vistas a superar o ‘estatuto de ocupação’ – “ainda que se mostrassem imperfeitas ou incompletas – contribuía para uma gradual compatibilização da situação jurídica com a Lei Fundamental e deveriam, por isso, ser consideradas ainda constitucionais (*noch verfassungsgemäss*)”⁶²⁰.

Imaginemos a seguinte hipótese: O Congresso Nacional aprovou uma lei criminalizando o uso, em rituais religiosos, da *ayahuasca*, mais conhecida como “chá do Santo Daime”. Uma ação questiona, no STF, se essa criminalização seria compatível com a liberdade de crença (art. 2º, § 1º, da Constituição).

Caminhando pela trilha da liberdade, essencial à teoria da felicidade, seria possível imaginar uma decisão que imaginasse que a liberação do consumo, como um meio menos gravoso em relação à liberdade, poderia afastar os perigos associados a essa substância e a seu comércio ilegal de forma tão ou mais eficiente que a criminalização. Outra posição, voltada para a segurança, defenderia que há registros de efeitos colaterais graves e que o efeito alucinógeno gerado pela chá é igual ou mais intenso ao gerado pelo consumo de outras ervas, que são, no Brasil, proibidas.

Há uma quantidade imensa de variáveis que afastam da jurisdição constitucional a possibilidade de decidir a questão, pela teoria da felicidade, com segurança. Uma decisão, nessa hipótese, poderia se dar por meros achismos. O Tribunal poderá proferir prognoses que não se confirmariam, colocando o prestígio da Corte em perigo. Ele poderia dizer, por exemplo, que o consumo não acarretaria qualquer problema. Anos

⁶¹⁸ Bentham. Introdução aos princípios da moral e da legislação [1789] apud Singer org. Ethics, 312.

⁶¹⁹ MENDES, Gilmar Ferreira. Jurisdição Constitucional: o controle abstrato das normas no Brasil e na Alemanha. São Paulo: Saraiva, 2005, p. 296.

⁶²⁰ Ibidem, p. 296.

depois, a medicina provaria o contrário. Então o Supremo teria entrado num tipo de aventura absolutamente desnecessária e isso se daria pelo fato de a Corte ter diante de si um caso sobre o qual a teoria da felicidade não repousaria todas as suas nuances, principalmente em razão da falta de informações consistentes para apreciar a questão.

Aqui, por não termos a mesma clareza de informações que tivemos nos casos anteriores, o Supremo poderia reconhecer não haver elementos científicos suficientes que decidam em favor de uma ou de outra direção. Nesse caso, a decisão do Congresso pela criminalização teria que ser aceita, em razão de ele, Congresso, atuar mais livremente quanto à escolha entre as várias opções disponíveis a alcançar a finalidade pretendida. Seria um exercício de moderação judicial em favor do Congresso que demonstraria que a teoria da felicidade funciona melhor à medida que a Corte está municiada de elementos informativos consistentes a ponto de lhe fornecer segurança para decidir enxergando os potenciais efeitos da decisão. O mais importante é que, ao contemplar a possibilidade de decidir considerando a opção que mais felicidade gerará para a coletividade, a Corte faz uma prognose. Caso essa prognose não se confirme, ou a Corte revê sua posição ou enfrenta o desprestígio. A primeira opção é mais adequada.

Raciocínio semelhante foi o que se viu, em 1994, no Tribunal Constitucional Federal alemão, que teve de decidir se a criminalização da fabricação, comercialização, disseminação e aquisição de produtos derivados de *cannabis* seria compatível com a liberdade geral de ação (art. 2º, § 1º, da Constituição alemã) e com a liberdade pessoal (art. 2º, § 2º, 2, também da Constituição alemã). Robert Alexy afirma que também era necessário indagar se uma liberação da *cannabis*, como um meio menos gravoso em relação à liberdade, não poderia afastar os perigos associados a essa droga e a seu comércio ilegal de forma tão ou mais eficiente que uma criminalização geral. A resposta do Tribunal baseou-se na tese de que não existem “conhecimentos fundados cientificamente que decidam indubitavelmente em favor de um ou de outro caminho”. Nessa situação, a decisão do legislador pela criminalização teria que ser aceita, “pois o legislador tem uma prerrogativa de avaliação e decisão para a escolha entre diversos caminhos potencialmente adequados para alcançar um objetivo geral”⁶²¹.

⁶²¹ ALEXY, Robert. Teoria dos Direitos Fundamentais. Tradução de Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros Editores, 2008, p. 591.

19.5 Teste 1: Uniões Homoafetivas

19.5.1 Os Fatos

Em 9 de Maio de 2011, Toni Reis, presidente da Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT), divulgou uma “Carta aberta ao Supremo Tribunal Federal”, em agradecimento à decisão unânime da Corte que reconheceu a união estável homoafetiva. “Sabemos que a equiparação de direitos entre casais homoafetivos e heteroafetivos não vai, sozinha, aumentar ou diminuir a felicidade, mas ela nos dá segurança que precisamos nos momentos de infortúnio” – disse Toni, lançando, à discussão, a questão da segurança, que é, para nós, componente do cálculo de felicidade. Ao final, ele arrematou: “E o melhor de tudo é que o Brasil inteiro ganha com a decisão do STF. Ninguém perdeu. O Brasil ficou maior, mais belo, mais colorido, mais humano e mais feliz”⁶²². A Carta esboça pressupostos importantes da felicidade: Pareto-Eficiente, *telos* e prognoses judiciais.

A mais importante decisão da jurisdição constitucional mencionando o direito à busca da felicidade foi em 2011. A Corte deveria fixar qual a interpretação a ser conferida ao artigo 1.723 do Código Civil, que reconhece, como entidade familiar, somente a união estável entre homem e mulher, configurada na convivência pública, contínua e duradoura e estabelecida com o objetivo de constituição de família. A necessidade de disciplinar qual a interpretação compatível com a Constituição decorria do fato de órgãos do Estado negarem direitos a casais homoafetivos. Cabia à Corte decidir se essa união também abrangia casais do mesmo sexo, apesar de o dispositivo constitucional falar em “homem e a mulher”. Antes de tratarmos dela, façamos um histórico desse tema na jurisprudência brasileira para que tenhamos informações suficientes a comprovar como o direito à busca da felicidade ilustrou esse debate.

19.5.2 O Direito à Busca da Felicidade Brasil Afora

A utilização do direito à busca da felicidade não se resume à Suprema Corte. O Superior Tribunal de Justiça também tem se valido da expressão em questões complexas. Na Corte, a precursora da postura é a Ministra Nanci Andrighi.

⁶²² Disponível em: <http://marinasantanna.com/2011/05/09/carta-aberta-ao-supremo-tribunal-federal/>

Duas cidadãs gaúchas, que se relacionavam há três anos, requereram habilitação para o casamento em dois cartórios de registro civil. Os pedidos foram negados. O STJ determinou a habilitação do casamento.⁶²³

Nos próximos dois casos usaremos nomes fictícios.

Marta tentou o reconhecimento da união estável mantida, entre 1994 e 2003, com Mauro, agente da Polícia Federal, falecido em 2003. Ao iniciar o relacionamento, ambos encontravam-se separados de seus cônjuges e não tiveram filhos. O Agente havia sido casado com Carla, tendo, com ela, 3 filhos, mas em 1993 se separaram, reatando o relacionamento no ano seguinte. Em 1999, se divorciaram, mas continuaram a se relacionar até o falecimento. A ex-mulher também buscou o reconhecimento da união entre ela e o ex-marido, de 1999 a 2003. O STJ determinou que a pensão do Agente atenderia às duas mulheres, na proporção de 50% para cada uma⁶²⁴.

O casal Valéria e Carlos foi procurado por Paulo, pai biológico do menor Gabriel, com a intenção de que o casal o adotasse em razão de sua genitora, Maria, não ter condições de criá-lo. Ela vivia com seu marido e dois filhos, em condições precárias. Um dos filhos já havia sido entregue para a adoção. O pai biológico era casado pela segunda vez e pai de outros 3 filhos, todos de parceiras diferentes. Sua atual mulher cuidava do bebê do casal, com 7 meses, bem como do filho dele, fruto de outro relacionamento. Gabriel foi gerado em um relacionamento extraconjugal de ambos os seus genitores. O casal aceitou a proposta e conseguiu a guarda provisória do bebê, que passaria a viver na cidade de Joinville/SC, onde o casal trabalhava, ela médica e ele corretor de imóveis. Após 3 meses, Valéria e Carlos se viram obrigados, judicialmente, a, sob escolta policial, entregar o bebê a um abrigo de menores. O STJ determinou a devolução imediata do bebê ao casal⁶²⁵

Casos de pensões por morte para companheiros de união homoafetiva também chegaram ao STJ. Severino Galdino Belo ajuizou ação contra a Caixa de Previdência dos Funcionários do Banco do Brasil pleiteando o pagamento de pensão decorrente do falecimento de seu companheiro, Luiz Carlos Ferreira dos Santos, beneficiário de plano de assistência e benefícios de previdência privada complementar. Severino era seu dependente. Entre os anos de 1990 e 2005, quando Luiz Carlos faleceu, Severino viveu

⁶²³ REsp 1.183.378/RS.

⁶²⁴ Resp. 1.157.273/RN.

⁶²⁵ CC 108.442/SC.

com ele em união estável. Com o falecimento, foi seu herdeiro testamentário. O STJ assegurou a pensão⁶²⁶.

Em todas as decisões, o Tribunal invocou o direito à busca da felicidade. Na mesma linha do que veremos no STF, se viu um incremento no discurso empregado pela julgadora, além da elevação do direito à busca da felicidade como elemento autônomo da decisão.

Instâncias inferiores também têm agido. O Tribunal Regional Federal da 2ª Região, competente pelo Rio de Janeiro e Espírito Santo, é um deles.

Em Vitória/ES, Washington Luiz Alves levou a União ao Judiciário visando receber a pensão vitalícia deixada por Alexandre Gonçalves Volpato, bem como se tornar dependente para gozo dos benefícios do plano de assistência à saúde dele. Segundo Washington, ele conviveu em relação homoafetiva com Alexandre, servidor público federal, desde 11 de março de 1992, residindo juntos por 11 anos, no mesmo endereço, até o momento do falecimento do servidor, em 22/12/2003. Para comprovar o seu argumento, apresentou fotos, documentos e testemunhas⁶²⁷.

Em Niterói/RJ, Laudemir Azevedo Monteiro levou a União à Justiça tentando ver reconhecida a união entre ele e Luiz Carlos Pinto de Freitas, ex-militar da Marinha brasileira, falecido dia 01 de julho de 2000. Pretendia a concessão de pensão por morte, a contar da data do óbito do companheiro, e a liberação dos valores creditados em nome do falecido na conta do PASEP⁶²⁸.

Na cidade do Rio de Janeiro, Elizabeth Rodrigues de Barros ajuizou ação contra a União pretendendo receber benefício de pensão por morte, na condição de companheira e dependente de Elenice de Castro, ex-servidora pública do Ministério do Exército, a partir da data do seu falecimento (25/02/2008), “no valor correspondente ao do respectivo provento e acréscimos legais, com parcelas vencidas a contar do óbito, acrescido de juros e correção monetária”. Segundo Elizabeth, ela teria convivido em relação homoafetiva com a instituidora do benefício, sob total dependência econômica da mesma, por aproximadamente 11 anos (de 1997 até a data do falecimento, em 2008), residindo juntas no mesmo endereço⁶²⁹.

⁶²⁶ Resp. 1.026.981/RJ.

⁶²⁷ Apelação em reexame necessário nº 200750010008368, de relatoria do Desembargador Franca Neto.

⁶²⁸ 1ª Vara de Niterói/RJ, ação ordinária com pedido de antecipação de tutela nº 2004.51.02.004258-1. No TRF 2ª Região, Apelação em reexame necessário nº 200451020042581, de relatoria do Desembargador Poul Erik Dyrland.

⁶²⁹ Apelação em reexame necessário nº 200851010091576, de relatoria da Desembargadora Maria Alice Paim Lyard.

Todos os casos acima foram decididos por meio da invocação, dentre outros argumentos, ao direito à busca da felicidade. Percebemos que a utilização desse direito envolvendo reflexos de uniões entre pessoas do mesmo sexo não é exclusividade do Supremo. Vamos agora ver como ocorreu a importante decisão de reconhecimento dos efeitos jurídicos decorrentes de uniões homoafetivas pela Suprema Corte brasileira.

19.5.3 O Caso no STF

A análise da decisão do Supremo Tribunal Federal acerca das uniões homoafetivas demonstra que a Corte se valeu da felicidade como *telos* da decisão judicial, introduzindo, assim, mais um viés do direito à felicidade. Como vimos, temos os seguintes desdobramentos do direito amplo à felicidade: (i) direito à busca da felicidade; (ii) direito prestacional à felicidade; (iii) e vedação ao estímulo de prazeres perversos. O julgamento em análise é mais um dos que introduz raciocínios utilitaristas e positivistas que abraçam a teoria da felicidade. Vamos ao caso.

19.5.4 Vedação a Prazeres Perversos, Iluminismo e Liberdade

Na decisão, o Ministro Ayres Britto, relator, invocou o texto preambular da Constituição, como elemento de um constitucionalismo fraternal. Em seguida, atacou o estímulo a prazeres perversos entre os indivíduos, desenvolvidos por uma “mente voluntarista, ou sectária, ou supersticiosa, ou obscurantista, ou industriada, quando não voluntarista, sectária, supersticiosa, obscurantista e industriada ao mesmo tempo”. Enaltecendo a presença da razão nesse tipo de discussão – que nos remete ao Iluminismo -, frisou o papel das liberdades individuais que se impõem ao respeito do Estado e da sociedade. A primeira parte do voto do Ministro, portanto, aborda importantes componentes ou agentes conectores da felicidade. Sua Excelência fala do preâmbulo da Constituição, de prazeres perversos, da razão (Iluminista) e da liberdade.

O relator do caso, Ministro Ayres Britto, afirmou que aquele julgamento possibilitaria a Corte, “pela primeira vez no curso de sua longa história, apreciar o mérito dessa tão recorrente quanto intrinsecamente relevante controvérsia em torno da união estável entre pessoas do mesmo sexo”. Para o Ministro, o tema envolvia “um tipo de dissenso judicial que reflete o fato histórico de que nada incomoda mais as pessoas do que a preferência sexual alheia, quando tal preferência já não corresponde ao padrão

social da heterossexualidade”.

19.5.5 Projetos de Felicidade e o Princípio do Dano (de Stuart Mill)

Quanto à família, Ayres Britto a qualifica como ambiente primaz, de uma convivência empiricamente instaurada por iniciativa de pessoas que se vêem tomadas “da mais qualificada das empatias, porque envolta numa atmosfera de afetividade, aconchego habitacional, concreta admiração ético-espiritual e propósito de felicidade tão emparceiramente experimentada quanto distendida no tempo e à vista de todos”.

Ayres Britto brinda Stuart Mill ao inserir em seu voto o princípio do dano, quando afirma o seguinte: “não se proíbe nada a ninguém senão em face de um direito ou de proteção de um interesse de outrem”.

Segundo o princípio do dano, “o único fim para o qual as pessoas têm justificação, individual ou coletivamente, para interferir na liberdade de ação de outro, é a autoproteção”, cuja função é “prevenir dano a outros”. Mill afirma que “uma pessoa não pode corretamente ser forçada a fazer ou a deixar de fazer algo porque será melhor para ela que o faça, porque a faça feliz, ou porque, na opinião de outros, fazê-lo seria sensato, ou até correto”. Para ele, “a única parte da conduta de qualquer pessoa pela qual ela responde perante a sociedade, é a que diz respeito aos outros. Na parte da sua conduta que apenas diz respeito a si, a sua independência é, por direito, absoluta”. Ao final, afirma que “as pessoas têm mais a ganhar em deixar que cada um viva como lhe parece bem a si, do que forçando cada um a viver como parece bem aos outros”⁶³⁰.

19.5.6 Por que a Teoria da Felicidade não Considera a Infelicidade dos Oponentes ao Reconhecimento Jurídico das Uniões Homoafetivas

Quanto à decisão sobre as uniões homoafetivas, é possível imaginar: “Mas há quem não tenha gostado da decisão. Quem tenha ficado triste”. Bem, nesse caso, a teoria da felicidade é indiferente aos sentimentos perversos, ou seja, a sensação de menoscabo de quem se sente pior ao ver os outros gozarem direitos.

Stuart Mill destaca que os homens têm um grande prazer em subordinarem mulheres, porque isso os ajuda a se sentirem superiores. Contudo, ao aferir os ganhos

⁶³⁰ MILL, John Stuart. Sobre a Liberdade. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 44.

para a sociedade que a igualdade sexual traria, Mill sequer considera – nem o poderia – a dor que certamente será causada aos homens por esta revogação de seus privilégios. Tal prazer não serviria ao bem-estar social. Esse raciocínio é o mesmo empregado no caso das uniões homoafetivas.

Jeremy Bentham dizia que a razão é necessária para derrubar a tradição irracional e que a única alternativa ao utilitarismo seria o capricho, uma espécie de moralidade baseada no auto-interesse, numa paixão ou na superstição. Esse capricho conta com a indiferença da teoria da felicidade. Ele não compõe o cálculo de maior felicidade para o maior número de pessoas. É como Tim Mulgam diz: “o prazer sádico não tem absolutamente nenhum valor”⁶³¹. É importante que fique claro esse ponto do raciocínio, sob pena de, a cada instante, termos de fazer esclarecimentos adicionais. O incômodo de indivíduos que gozam de direitos com o fato de outros indivíduos gozarem dos mesmos direitos trata de um sofrimento que não decorre de injustiça, mas do capricho. É como Stuart Mill dizia: “a sociedade não reconhece aos competidores desapontados qualquer direito, quer legal quer moral, a estarem imunes deste tipo de sofrimento”⁶³².

19.5.7 Felicidade como *Telos e Pareto-Eficiente*

Afastando maniqueísmos do debate e apresentando a ideia de Robert Alexy de Pareto-eficiente, aplicável, também, à teoria da felicidade, Ayres Britto registra que a decisão estabelece “o reino da igualdade pura e simples, pois não se pode alegar que os heteroafetivos perdem se os homoafetivos ganham”. Significa que a decisão, quanto ao reconhecimento das uniões homoafetivas, amplia a situação de bem-estar dos homoafetivos, sem mitigar, em nada, a situação vivenciada pelos heteroafetivos. Ou seja, o cálculo utilitarista aponta que estamos diante de Pareto-eficiente: uma parcela dos afetados pela decisão melhorou de situação sem que a outra parcela piorasse.

Ao final do voto, Ayres Britto diz: “E quanto à sociedade como um todo, sua estruturação é de se dar, já o dissemos, com fincas na fraternidade, no pluralismo e na proibição do preconceito, conforme os expressos dizeres do preâmbulo da nossa Constituição do inciso IV do seu art. 3º”. A utilidade da sociedade é ampliada.

⁶³¹ MULGAN, Tim. Utilitarismo. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 94.

⁶³² MILL, John Stuart. Sobre a Liberdade. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 160.

Ao esclarecer o que seria o pragmatismo jurídico, Ronald Dworkin afirma que se trata de raciocínio segundo o qual “para decidir os casos que se lhes apresentam, os juízes devem recorrer a um estilo consequencialista voltado para o futuro”⁶³³. Nessa linha, importante perceber que o Ministro Luiz Fux realçou sua preocupação com a maximização futura da felicidade coletiva decorrente da decisão proferida no caso das uniões homoafetivas: “Independentemente do resultado deste julgamento, a sua repercussão social será imensa e são, em boa parte, imprevisíveis as suas conseqüências”. Fux afirmou haver uma “falsa insensibilidade aos projetos pessoais de felicidade dos parceiros homoafetivos que decidem unir suas vidas e perspectivas de futuro, que, na verdade, esconde uma reprovação”. Em seguida, após falar das conseqüências da decisão na sociedade (raciocínio utilitarista) e frisar a necessidade de atenção aos projetos pessoais de felicidade (direito à busca da felicidade), arrematou seu apoio à teoria da felicidade e às suas bases ao introduzir, tal como o fizera Ayres Britto, um cálculo paretiano, ou seja, tentando alcançar a meta de Pareto-eficiente na decisão. Fux afirmou: “uma união estável homoafetiva, por si só, não tem o condão de lesar a ninguém, pelo que não se justifica qualquer restrição ou, como é ainda pior, a limitação velada, disfarçada de indiferença”. Ninguém ficaria numa situação pior.

O voto que mais se apegou à teoria da felicidade foi o do Ministro Celso de Mello. Ele realçou a finalidade da decisão, apontando o seu viés utilitarista, segundo o qual, no longo prazo, teríamos a ampliação da felicidade para o maior número de pessoas:

Busca-se, com o acolhimento da postulação deduzida pelo autor, a consecução de um fim revestido de plena legitimidade jurídica, política e social, que, longe de dividir pessoas, grupos e instituições, estimula a união de toda a sociedade em torno de um objetivo comum, pois decisões – como esta que ora é proferida pelo Supremo Tribunal Federal – que põem termo a injustas divisões, fundadas em preconceitos inaceitáveis e que não mais resistem ao espírito do tempo, possuem a virtude de congregar aqueles que reverenciam os valores da igualdade, da tolerância e da liberdade”.

Para o Ministro, a decisão em favor das uniões homoafetivas “remove obstáculos que, até agora, inviabilizavam a busca da felicidade por parte de homossexuais vítimas de tratamento discriminatório”. Dirigindo seu raciocínio para a ausência de custos à felicidade dos grupos opositores afirmou que a decisão “não é nem

⁶³³ DWORKIN, Ronald. A justiça de Toga. Tradução Jefferson Luiz Camargo. Revisão da tradução Fernando Santos. Evisão técnica Alonso Reis Freire. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 34.

pode ser qualificada como decisão proferida contra alguém, da mesma forma que não pode ser considerada um julgamento a favor de apenas alguns”. Celso de Mello invocou “princípios fundamentais (como os da dignidade da pessoa humana, da liberdade, da autodeterminação, da igualdade, do pluralismo, da intimidade, da não discriminação e da busca da felicidade)”. Para ele:

A extensão, às uniões homoafetivas, do mesmo regime jurídico aplicável à união estável entre pessoas de gênero distinto justifica-se e legitima-se pela direta incidência, dentre outros, dos princípios constitucionais da igualdade, da liberdade, da dignidade, da segurança jurídica e do postulado constitucional implícito que consagra o direito à busca da felicidade, os quais configuram, numa estrita dimensão que privilegia o sentido de inclusão decorrente da própria Constituição da República (art. 1º, III, e art. 3º, IV), fundamentos autônomos e suficientes aptos a conferir suporte legitimador à qualificação das conjugalidades entre pessoas do mesmo sexo como espécie do gênero entidade familiar.

Ele afirmou que a decisão não tensionaria as relações humanas, nem dividiria pessoas grupos ou instituições. A decisão, no longo prazo, seria útil, porque estimularia a união de toda a sociedade em torno de um objetivo comum, o que aumentaria a sensação de fraternidade e ampliaria, com isso, a felicidade coletiva.

Portanto, há, na decisão, um conjunto bem ordenado de argumentos da teoria da felicidade que ilumina essa decisão.

19.5.8 Maiorias e Minorias

O julgamento das uniões homoafetivas mostrou, com clareza, uma divergência entre maiorias e minorias políticas no Brasil, bem como o papel da jurisdição constitucional como árbitro desses dilemas. Stuart Mill diz que, nas reflexões políticas a “tirania da maioria” é incluída entre os males contra os quais a sociedade precisa se precaver⁶³⁴. As pessoas perceberam que, quando “a própria sociedade é o tirano – a sociedade tomada coletivamente, para lá dos indivíduos distintos que a compõem -, os seus meios de tyrannizar não se restringem aos atos que pode realizar através dos seus funcionários políticos”. Afirmando que a sociedade pode executar as suas próprias ordens (e o faz realmente), Mill afirma que se ela emite ordens incorretas em vez das corretas, ou se emite ordens em relações a assuntos em que não devia interferir, exerce uma tirania social pior do que muitos tipos de opressão política, “dado que deixa menos

⁶³⁴ MILL, John Stuart. Sobre a Liberdade. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 32.

meios de escapar – muito embora na seja geralmente imposta através de punições tão extremas -, penetrando muito mais profundamente nos pormenores da vida, e escravizando a própria alma”. Daí ele afirmar que:

Também é necessária a protecção contra a tirania da opinião e do sentimento dominantes; contra a tendência da sociedade para impor; por outros meios que não as punições civis, as suas próprias idéias e práticas como regras de conduta àqueles que não as seguem, e para restringir o desenvolvimento – e, se possível, impedir a formação – de qualquer individualidade que não esteja em harmonia com os seus costumes, e para forçar todas as personalidades a modelarem-se à imagem da sociedade.

Stuart Mill sustenta, por fim, que há um limite à interferência legítima da opinião coletiva na independência individual; “e encontrar esse limite, e protegê-lo contra transgressões, é tão indispensável para o bom estado das relações humanas, como a protecção contra o despotismo político”⁶³⁵.

As ideias de Mill são importantes para mostrar o quanto as multidões apaixonadas, sejam elas compostas por quaisquer grupos minoritários ou majoritários que sejam, podem ser cruéis com quem não compartilha de suas opiniões.

O voto do Ministro Ayres Britto mostra que o direito à felicidade é digno do nosso reconhecimento e que, mais do que isso, a felicidade da sociedade tem sido usada como *telos* de decisões judiciais tomadas no âmbito da jurisdição constitucional.

A Ministra Cármen Lúcia também trouxe, em seu voto, argumentos condizentes com o que temos defendido nessa tese. Segundo ela, “pode-se não adotar a mesma escolha do outro; só não se pode deixar de aceitar essa escolha, especialmente porque a vida é do outro e a forma escolhida para se viver não esbarra nos limites do Direito”. Enaltecendo a liberdade, disse que, “para ser digno há que ser livre”. Ao final, realçou a necessidade de decisões judiciais que afastem as dores das pessoas. Ela disse: “O que é indigno leva ao sofrimento socialmente imposto. E sofrimento que o Estado abriga é antidemocrático. E a nossa é uma Constituição democrática”.

19.5.9 Felicidade como Segurança

O último argumento do Ministro Luiz Fux, ao votar, abordou a necessidade de segurança para os indivíduos, elemento reputado por nós como componente necessário, assim como a liberdade, do direito à felicidade. O Ministro disse que “a questão do

⁶³⁵ MILL, John Stuart. Sobre a Liberdade. Lisboa: Edições 70, 2010, pp. 32-33.

reconhecimento também toca o tema da segurança jurídica”, uma vez que “o alheamento do direito positivo relativamente às uniões homoafetivas gera inaceitável insegurança para os indivíduos”. Para ele, “reconhecimento, portanto, também é certeza e previsibilidade”.

19.5.10 O Direito à Busca da Felicidade

O Ministro Celso de Mello chegou a abrir tópico próprio em seu voto denominado: “O direito à busca da felicidade, verdadeiro postulado constitucional implícito, como expressão de uma idéia-força que deriva do princípio da essencial dignidade da pessoa humana”.

Ele reconheceu que o direito à busca da felicidade representa derivação do princípio da dignidade da pessoa humana, qualificando-se como um dos mais significativos postulados constitucionais implícitos cujas raízes mergulham, historicamente, na própria Declaração de Independência dos Estados Unidos da América, de 04 de julho de 1776. Essa foi a linha que ele seguiu em seu voto, qual seja, compreender o direito à busca da felicidade como contido no princípio da dignidade da pessoa humana. Nesse ponto, cabe destacar que, pelos nossos estudos, o direito à busca da felicidade tem fundamento autônomo na Constituição Federal, representado pelo rol de direitos de liberdade constantes da Carta, bem como, numa outra linha, no subsistema constitucional voltado para o chamado bem-estar. A dignidade da pessoa humana se relaciona com o princípio da busca da felicidade, mas como elemento complementar e, em muitos casos, escudo limitador da busca pela felicidade a qualquer custo. Portanto, não reconhecemos que a porta de entrada do princípio da busca da felicidade é o princípio da dignidade da pessoa humana, nada obstante saibamos que ele se relaciona de várias formas com o princípio e, além disso, o condiciona e o conforma. Tem-se aqui um componente do direito à felicidade: a vedação aos prazeres perversos.

Celso rememorou os bastidores da elaboração da Declaração de Direitos do Estado da Virgínia e, em seguida, os da Declaração de Independência dos Estados Unidos, reputando-os documentos insertos nas ideias iluministas. Apesar de divergirmos quanto à porta de entrada do direito à busca da felicidade, o Ministro Celso é certo ao afirmar que o direito à busca da felicidade é “fator de neutralização de práticas ou de omissões lesivas cuja ocorrência possa comprometer, afetar ou, até mesmo, esterilizar direitos e franquias individuais”. Aqui, como se percebe, destaca a

visão liberal que deve ser atribuída ao direito à busca da felicidade no seu primeiro ciclo de desenvolvimento.

Nesse ponto vale recordar as lições de Stuart Mill, para quem “as diferenças entre seres humanos nas suas fontes de prazer são tais, assim como a sua susceptibilidade à dor, e a influência de diferentes influências físicas e morais”, que a não ser que haja uma correspondente diversidade nos seus modos de vida, “nem obtêm a sua justa parte de felicidade, nem atingem o estatuto intelectual, oral e estético de que a sua natureza é capaz”. Daí ele indagar: “Por que devia, então, a tolerância, no que diz respeito ao sentimento público, abranger apenas os gostos e modos de vida que impõem a concordância através da grande quantidade dos seus aderentes?”⁶³⁶.

O respeito às diversidades é um componente central das ideias de Mill.

Portanto, esses foram os elementos constantes do julgamento do reconhecimento jurídico das uniões homoafetivas, mostrando que o caso foi apreciado à luz da teoria da felicidade. Passaremos, agora, para o julgamento realizado pelo STF sobre a constitucionalidade das políticas das cotas. Ficará claro que novamente a felicidade aparecerá como *telos* da decisão.

19.6 Teste 2: As Cotas

A sambista Leci Brandão, sambista carioca, indagada sobre as cotas raciais para ingresso nas instituições públicas de ensino superior, respondeu: “Não tem que ter vergonha de nada”. Ela afirmou que havia cansado “de ganhar as cotas das cadeias, as cotas do analfabetismo, as cotas do desemprego”. Ao final, arrematou: “Eu quero ter umas cotas de coisas mais felizes”⁶³⁷.

A Sambista se referia à decisão do Supremo, de abril de 2012, que considerou constitucional a política de cotas étnico-raciais para seleção de estudantes da Universidade de Brasília (UnB). Por unanimidade, os ministros julgaram improcedente a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 186, ajuizada Corte pelo Partido Democratas (DEM). É sobre esse julgamento que falaremos agora.

⁶³⁶ MILL, John Stuart. Sobre a Liberdade. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 122.

⁶³⁷ Matéria intitulada “Leci Brandão: Negros merecem cotas ‘mais felizes’”, de Thais Bilenky, disponível em: <http://terramagazine.terra.com.br/interna/0,,OI3713001-EI6581,00-Leci+Brandao+Negros+merecem+cotas+mais+felizes.html>. Acesso em jun/2013.

19.6.1 A Maximização da Felicidade

O primeiro caso no qual a jurisdição constitucional, valendo-se da ponderação, utilizou a teoria da felicidade trata das chamadas políticas de cotas. A Suprema Corte brasileira decidiu, por unanimidade, que são constitucionais os programas de ação afirmativa que estabelecem um sistema de reserva de vagas, com base em critério étnico-racial, para acesso ao ensino público superior. Os argumentos utilizados pelo relator, Ministro Ricardo Lewandowski, e acompanhado por todos os ministros, foram utilitaristas. Eles consideraram uma soma das utilidades da decisão e, ao final, decidiram num dado sentido.

A ponderação que se operou, nada obstante tenha ganhado o nome de “Proporcionalidade entre meios e fins”, teve viés utilitário. O que se almejou mensurar foi os ganhos coletivos com a aplicação da política de cotas, principalmente em saber se a sociedade seria beneficiada com ela.

Ronald Dworkin, no contexto norte-americano, analisando os argumentos utilizados pela Universidade de Washington ao defender a sua política de cotas raciais, trouxe exemplo de argumento utilitarista que justificaria a política. Segundo o Filósofo, a Universidade poderia argumentar que “o aumento do número de advogados negros diminuiria as tensões sociais, o que melhoraria o bem estar de quase todos os membros da comunidade”. Dworkin nos diz que esse seria um “argumento utilitarista”⁶³⁸.

No caso brasileiro, o Ministro Lewandowski, ao apontar os fundamentos constitucionais de sua decisão, afirmou que a manutenção das políticas de cotas étnico-raciais como critério de ingresso nas instituições públicas de ensino superior, tenderiam a “reverter esse quadro, politicamente constrangedor e responsável pela eclosão de tensões sociais desagregadoras”. O argumento é utilitarista.

O que o Ministro afirmou é que a política de cotas, embora traga alguma infelicidade imediata a quem a ela se opõe, no longo prazo trará para a sociedade um incremento no bem-estar, pelo fato de eliminar tensões sociais desagregadoras. Há uma tentativa de sopesamento, mas na linha utilitarista.

Vejamos que a teoria da felicidade, pelo seu viés utilitarista, está presente nesse importante julgamento realizado no âmbito da jurisdição constitucional. O que não se

⁶³⁸ DWORKIN, Ronald. Levando os direitos a sério. Tradução Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 358.

fez foi qualificar o argumento como utilitarista. Mas é evidente que se trata de uma ponderação realizada pelos critérios utilitários.

Dworkin afirma que é possível, num caso complexo como esse das políticas de cotas raciais para ingresso nas universidades públicas, “fazer ponderações que, apesar de especulativas, não podem ser rejeitadas como implausíveis”⁶³⁹. É isso o que ocorreu no julgamento brasileiro. Ricardo Lewandowski iniciou seu voto afirmando querer “discutir esse relevante tema do modo mais amplo possível, fazendo-o, em especial, à luz dos princípios e valores sobre quais repousa a nossa Carta Magna”. A primeira ponderação que fez, na esteira do que dito por Dworkin, foi afirmar que “as aptidões dos candidatos devem ser aferidas de maneira a conjugar-se seu conhecimento técnico e sua criatividade intelectual ou artística com a capacidade potencial que ostentam para intervir nos problemas sociais”.

Dworkin afirma que “alguns dos argumentos utilitaristas baseiam-se, ao menos indiretamente, em preferências externas, como a preferência de certos negros por advogados de sua própria raça”. Esse raciocínio foi empregado por Lewandowski quando registrou que a decisão pela constitucionalidade da política de cotas baseada em critérios étnico-raciais estimularia a “criação de lideranças dentre grupos discriminados, capazes de lutar pela defesa de seus direitos, além de servirem como paradigmas de integração e ascensão social”. O Ministro chegou a se dirigir para o sentimento de satisfação sentido por cada beneficiário da política: “Esses programas trazem, pois, como um bônus adicional a aceleração de uma mudança na atitude subjetiva dos integrantes desses grupos, aumentando a autoestima que prepara o terreno para a sua progressiva e plena integração social” - afirmou.

Há um trecho da decisão que encampa, abertamente, a felicidade como *telos* da decisão. O Ministro afirmou que a metodologia de seleção diferenciada nas universidades pode levar em consideração critérios étnicos-raciais ou socioeconômicos, “de modo a assegurar que a comunidade acadêmica e a própria sociedade sejam beneficiadas pelo pluralismo de ideias, de resto, um dos fundamentos do Estado brasileiro, conforme dispõe o art. 1º, V, da Constituição”. O raciocínio é eminentemente utilitarista. Encontramos, na teoria da felicidade, todas as premissas necessárias a embasar a manifestação acima. Vamos recordar Stuart Mill.

⁶³⁹ DWORKIN, Ronald. Levando os direitos a sério. Tradução Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 360.

Para Mill, o tempo fará com que o respeito à liberdade individual acarrete à máxima felicidade. “Permitir que a maioria se imponha aos dissidentes ou censure os livre-pensadores pode maximizar a utilidade hoje, porém tornará a sociedade pior – e menos feliz – no longo prazo” - arremata. Parece que Mill falava para o caso das cotas étnico-raciais brasileiras. Segundo Lewandowski, a pluralidade de ideias trazidas com o emprego das políticas de cotas nas universidades beneficiará tanto a comunidade acadêmica como a própria sociedade. No cálculo da felicidade coletiva operado pelo Ministro, o bem-estar futuro seria evidente. Como havia possibilidade argumentativa de sustentar sua constitucionalidade, então o preferível seria maximizar a utilidade, fiada nos benefícios que o pluralismo de ideais inegavelmente traria no longo prazo.

Vejam como a teoria da felicidade e a jurisdição constitucional já andam juntas nas decisões da Suprema Corte. O Ministro argumentou ainda que a

convivência multiseular com a exclusão social gera a perpetuação de uma consciência de inferioridade e de conformidade com a falta de perspectiva, lançando milhares deles, sobretudo as gerações mais jovens, no trajeto sem volta da marginalidade social.

Dworkin entende ter fundamental importância prática saber se os critérios morais – por exemplo, perguntar se seria sensata e justa uma política que impedisse as crianças de firmar contratos, ou se a tortura é sempre moralmente errada – estão entre os critérios que os juízes e outras autoridades devem usar para decidir quando essas proposições são verdadeiras⁶⁴⁰. Explicando o que seria “pragmatismo jurídico”, Dworkin esclarece que juízes, para decidir os casos que lhes são apresentados, podem recorrer a um estilo consequencialista e voltado para o futuro⁶⁴¹. Foi o que o Ministro Lewandowski fez. A teoria da felicidade é, oportunamente, consequencialista.

Em seguida, seu argumento caminhou no sentido da minimização da felicidade não somente no âmbito daqueles que padecem da discriminação, mas, também, entre as pessoas que, de alguma forma, contribuem para ela. Sua Excelência afirmou:

Esse efeito, que resulta de uma avaliação eminentemente subjetiva da pretensa inferioridade dos integrantes desses grupos, repercute tanto sobre aqueles que são

⁶⁴⁰ DWORKIN, Ronald. A justiça de toga. Tradução Jefferson Luiz Camargo. Revisão da tradução, Fernando Santos. Revisão técnica Alonso Reis Freire. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 05.

⁶⁴¹ DWORKIN, Ronald. A justiça de toga. Tradução Jefferson Luiz Camargo. Revisão da tradução, Fernando Santos. Revisão técnica Alonso Reis Freire. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 32.

marginalizados como aqueles que, consciente ou inconscientemente, contribuem para sua exclusão.

Novamente assistimos à utilização de raciocínios voltados para a felicidade como *telos* da decisão tomada pela jurisdição constitucional. Basta que recordemos, mais uma vez, de Stuart Mill. Para ele, o desrespeito aos direitos fundamentais das minorias, no curto prazo, pode ser útil àqueles que detêm o poder e, mesmo, à maioria da sociedade. Todavia, com o tempo, a insatisfação de ambos aumentará, fazendo desta sociedade uma sociedade menos feliz. Logo, não há razão para a manutenção dessa discriminação. Ela não seria útil ao cômputo geral da felicidade coletiva no longo prazo. Essa é exatamente a ideia apresentada pelo Ministro Lewandowski.

Há ainda outra conexão do caso com a teoria da felicidade. Pesquisas mostram que “uma maior tolerância de gays e outras minorias aumenta a felicidade nacional”⁶⁴². Esses resultados científicos obtidos por meio da investigação empírica entregam a teoria da felicidade aos cuidados da jurisdição constitucional. A partir do momento em que pesquisas identificam que a tolerância às minorias aumenta a felicidade nacional, temos o exercício da jurisdição constitucional integrando os componentes da teoria da felicidade. Hans Kelsen, nessa linha, registrava que:

Se virmos a essência da democracia não na onipotência da maioria, mas no compromisso constantes entre os grupos representados no parlamento pela maioria e pela minoria, e por conseguinte na paz social, a jurisdição constitucional aparecerá como um meio particularmente adequado à realização dessa idéia⁶⁴³.

Seja pela perspectiva filosófica clássica como marco teórico, seja pela comprovação empírica atual, parece claro que os direitos constitucionais assumem papel de destaque na busca da felicidade da sociedade, pois garantem bens inalienáveis a todos, inclusive às minorias.

Em vez de empregar a técnica da proporcionalidade nas linhas teóricas de Alexy, o que a Suprema Corte brasileira fez, ao apreciar a questão das políticas de cotas raciais para ingresso em instituições de ensino superior públicas, foi se valer da felicidade coletiva como *telos* da decisão judicial.

⁶⁴² Ronald Inglehart, Roberto Foa, Christopher Peterson, e Christian Welzel, "Development, Freedom, and Rising Happiness - A Global Perspective (1981-2007)" *Perspectives on Psychological Science* (2008), p. 271.

⁶⁴³ KELSEN, Hans. *Jurisdição Constitucional*. Tradução do alemão: Alexandre Krug. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 182.

19.7 Teste 3: Crimes de Bagatela

A obra *Os Miseráveis*, do escritor francês Victor Hugo, foi escrita em 1862 e é uma narração que denuncia a injustiça social da França do século XIX por meio da saga do personagem Jean Valjean.

Jean Valjean, de humilde origem camponesa, ficara órfão de pai e mãe ainda pequeno, tendo sido criado por uma irmã mais velha, casada e com sete filhos. Ao ver a irmã perder o marido, ele se tornou arrimo da família, passando a realizar trabalhos rudes e mal remunerados. Num inverno rigoroso, perdeu o emprego e a fome bateu à porta da família. Desesperado, quebrou a vitrine de uma padaria tentando roubar um pão. Foi levado aos tribunais por crime de roubo e arrombamento e condenado a cinco anos de prisão. Devido às tentativas de fuga e mau comportamento, acabou sofrendo outras condenações, totalizando dezenove anos de reclusão com trabalhos forçados.

Em sua obra, Victor Hugo narra que naquele período na França os termos do código eram categóricos: “nossa civilização tem momentos terríveis: são os momentos em que uma sentença anuncia um naufrágio”. Escreve ainda: “Que minuto fúnebre este em que a sociedade se afasta e relega ao mais completo abandono um ser que raciocina!”. Ele questiona:

Depois de a falta ter sido cometida e confessada, por acaso o castigo não foi por demais feroz e excessivo? Onde haveria mais abuso: da parte da lei, na pena, ou da parte do culpado, no crime? Não haveria excesso de peso em um dos pratos da balança, justamente naquele em que está a expiação? Por que o exagero da pena não apagava completamente o crime, quase que invertendo a situação, substituindo a falta do delinqüente pela da Justiça, fazendo do culpado a vítima, do devedor credor, pondo definitivamente o direito justamente do lado de quem cometeu o furto?

A genialidade de Victor Hugo propicia contundentes críticas ao sistema jurídico francês, marcado pelo legalismo e absolutamente afastado da jurisdição constitucional. Guiada cegamente pela ideia de soberania da lei, a França não permitia o controle de constitucionalidade da legislação, tornando os juízes meros “boca da lei” (*la bouche de la loi*). Os sonhos da Revolução terminaram em nada. Victor Hugo reflete:

É próprio das sentenças em que domina a impiedade, isto é, a brutalidade, transformar pouco a pouco, por uma espécie de estúpida transfiguração, um homem

em animal, às vezes até em animal feroz. Quando era novamente preso, os novos castigos que lhe infligiam só serviam para torná-lo mais sobressaltado⁶⁴⁴.

Quase dois séculos se passaram, mas a saga de Jean Valjean, imortalizada na monumental obra *Os Miseráveis*, persiste, vestindo farrapos iguais aos usados pelos pobres franceses da época. Isso no Brasil.

O Jean Valjean dos trópicos é o mineiro Elias Junio de Oliveira. Elias, sem quaisquer antecedentes criminais, foi preso em flagrante e denunciado pela prática do crime de furto, por haver tentado subtrair um pedaço de carne de um supermercado. O pedaço custava R\$ 32,37 (Trinta e dois reais e trinta e sete centavos). Após a prisão, ele sofreu uma ação penal. A defensoria pública tentou paralisar a ação no Tribunal de Justiça de Minas Gerais, mas o pedido foi negado. Um novo pedido foi feito, ao Superior Tribunal de Justiça, que também o negou. Elias continuou tentando. Ele chegou até a Suprema Corte brasileira pedindo a paralisação da ação penal que sofria.

Na Suprema Corte, o caso ganhou a relatoria do Ministro Joaquim Barbosa. Segundo o Ministro, havia no caso: (1) mínima ofensividade da conduta do agente, (2) ausência de periculosidade social da ação, (3) reduzido grau de reprovabilidade do comportamento do réu e (4) inexpressividade da lesão ao bem juridicamente tutelado. Ao conceder o pedido de Elias e determinar a paralisação da ação penal, o Ministro Joaquim registrou: “não é possível reconhecer, na hipótese, a existência de justa causa para a ação penal”⁶⁴⁵.

O outro Jean Valjean brasileiro também é das Minas Gerais. Natural da cidade de Araguari, Maycon Marques Pachêco foi denunciado pelo crime de furto qualificado tentado, ao ser surpreendido no estabelecimento Açougue Guedes saindo com um pacote de lingüiça na mão. A defensoria pública tentou paralisar a ação no Tribunal de Justiça de Minas Gerais, mas o pedido foi negado. Um novo pedido foi feito, desta vez ao Superior Tribunal de Justiça, que também o negou. Maycon chegou até a Suprema Corte brasileira. O caso ganhou a relatoria do Ministro Gilmar Mendes, que concedeu o habeas corpus afirmando não incidir, no caso, “a tipicidade material, que se traduz na lesividade efetiva e concreta ao bem jurídico tutelado”⁶⁴⁶.

Tanto Elias como Maycon, como se viu, perderam todos os recursos que manejaram, só conseguindo o habeas em última instância, na Suprema Corte. Até lá, os

⁶⁴⁴ HUGO, Victor. *Os Miseráveis*. Tradução de Alexandre Boide. São Paulo: Coleção: L&PM Pocket, 2012.

⁶⁴⁵ HC 111476 MC/MG (Rel. Min. Joaquim Barbosa), 06/12/2011.

⁶⁴⁶ HC 109783 MC/MG (Min. Gilmar Mendes), 09/08/2011.

juízes que analisaram seus casos entenderam que, se o Código Penal brasileiro classifica a conduta de subtração de coisa alheia móvel como crime, crime ela é, tendo, o autor da conduta, que pagar por ela. O Código prevê pena de um a quatro anos de reclusão, além da multa. O que separa o destino reservado a Elias e Maycon do triste destino do personagem de Victor Hugo, Jean Valjean, é a existência da jurisdição constitucional e a aplicação dos ideais utilitaristas aliados aos direitos fundamentais. O Brasil do século XXI tem uma Suprema Corte independente exercendo de maneira desassombrada a jurisdição constitucional. A França do século XIX, que tinha leis penais tão severas quanto as nossas, no que diz respeito à jurisdição, só tinha os juízes boca da lei (*la bouche de la loi*). Sequer jurisdição constitucional havia.

Há uma caso apreciado pela Suprema Corte brasileira, de relatoria do Ministro Ayres Britto, cuja ponderação realizada foi construída em cima dos raciocínios utilitaristas. O caso trata de bens de propriedade de um estabelecimento comercial que sofreram tentativa de furto por parte de uma jovem. Denunciada, ela afirmou à jurisdição constitucional que não deveria ter uma ação penal movida contra si, em razão da insignificância do valor dos bens.

Vamos ver como as lições de Derek Bok se encaixaria aqui. Segundo o Professor, vale à pena conhecer os efeitos negativos que a prisão impõe ao casamento e à paternidade, principalmente das regiões urbanas. Bok sugere que o Legislativo pode rever a aplicação de penas de prisão obrigatória para delitos de drogas e outros crimes não-violentos. Isso para determinar se os efeitos de dissuasão são suficientes para justificar as consequências devastadoras para as famílias⁶⁴⁷. O raciocínio de Bok, voltado para a teoria da felicidade, parece ter encontrado amparo na Suprema Corte por meio da construção da chamada jurisprudência dos crimes de bagatela, que aplica o princípio da insignificância a crimes como o narrado acima.

Segundo o Ministro Ayres Britto, relator do caso, sua posição era no sentido do reconhecimento da insignificância penal “como expressão de um necessário juízo de razoabilidade e proporcionalidade de condutas que, embora formalmente encaixadas no molde legal-punitivo, materialmente escapam desse encaixe”. A Suprema Corte se vale da expressão proporcionalidade/razoabilidade para justificar uma decisão tomada no âmbito da jurisdição constitucional, quando, na verdade, o que se operou foi pura e simplesmente um conjunto de argumentos utilitaristas um tanto quanto desconexos.

⁶⁴⁷ BOK, Derek. *The politics of happiness: what government can learn from the new research on well-being*. Princeton: Princeton University Press, 2010, p. 145.

No caso, a Constituição foi invocada quanto ao seu preâmbulo, que introduz na dogmática constitucional brasileira o subsistema constitucional da felicidade, por meio de um conjunto de proteções ao bem-estar. Para o Ministro, a justiça material é o valor ou bem coletivo que a Constituição Federal prestigia desde o seu principiológico preâmbulo. Essa Justiça se concretizaria “mediante uma certa dosagem de razoabilidade e proporcionalidade na concretização dos valores da liberdade, igualdade, segurança, bem-estar”. O bem-estar aparece num lugar de destaque na decisão. Na sequência, o Ministro começa a operar suas ideias utilitaristas. Diz:

toda ação ou omissão penalmente significativa é a que instabiliza por modo temerário a convivência humana. É a que provoca, ora mais, ora menos, temerária discórdia no seio da coletividade, de modo a afetar a estabilidade das respectivas relações.

O que afirma é que o crime só é relevante quando traz discórdia à convivência humana. Quando não, crime não é. Noutras palavras, crime só é aquele que traz infelicidade à coletividade. Infelicidade esta a ser sentida, a ser notada, marcada pela discórdia capaz de afetar a estabilidade das relações sociais. Se não trouxer consigo essa força, não há razão para movimentar-se a máquina do Estado contra o cidadão que cometeu a conduta tipificada como criminosa. Não haveria qualquer utilidade. Como arremate, o Ministro Britto afirma:

Tenho por cabível, no caso dos autos, a incidência do princípio da insignificância. É que a subtração de bens alimentícios e de vestuário - tudo avaliado em menos de R\$ 200,00 -, por agente primária e de apenas 18 anos à época da subtração que lhe é imputada se amolda à ponderabilidade de todas as diretivas que acabamos de listar. Pena de se provocar a mobilização de u'a máquina custosa, delicada e ao mesmo tempo complexa como é o aparato de poder em que o Judiciário consiste, para, afinal, não ter o que substancialmente tutelar⁶⁴⁸.

A teoria da felicidade e todo o consequencialismo humanitário que a contorna é evidente no trecho acima, mostrando o quanto a Suprema Corte brasileira se vale desse tipo de raciocínio para resolver temas levados a julgamento.

Segundo Maria Cristrina, na sua tese de doutorado defendida na Universidade de São Paulo, o critério de punição de Jeremy Bentham é contrário à vingança, aproximando-se da ideia de proporcionalidade entre crime e punição. A dor gerada pela punição deve ser, em todos os casos, a menor possível, suficiente apenas para desestimular crimes, quando houver vantagem para a sociedade. “Quando o balanço

⁶⁴⁸ HC 109.134/RS, julgado dia 13/09/2011 pela 2ª Turma.

entre prazer e dor apontar para a não formulação de regras da legislação, estas não devem ser formuladas e as normas permanecerão no escopo da ética” – afirma⁶⁴⁹.

Sabemos que Jeremy Bentham teve, dentre seus inspiradores, o Marquês de Beccaria, Cesare Bonesana, que trouxe luzes aos debates quanto a um novo Direito Penal. Segundo Beccaria, “é necessário selecionar quais penas e quais os modos de aplicá-las, de tal modo que, conservadas as proporções, causem impressão mais eficaz e mais duradoura no espírito dos homens, e a menos tormentosa no corpo do réu”⁶⁵⁰.

Outra fonte de referência utilitarista da postura do Supremo na construção da jurisprudência dos crimes de bagatela pode ser encontrada em Stuart Mill. Segundo ele, para salvar a vida de alguém, sob certas condições, não só é permitido, mas até obrigatório, furtar o alimento ou o remédio necessário ou tomar posse deles mediante emprego da força”⁶⁵¹.

Todavia, também há críticos. Immanuel Kant é um deles. Para ele:

ao conceito de pena enquanto tal, não se pode de modo algum vincular a participação da felicidade”. Isso porque, “embora aquele que castiga possa perfeitamente ter ao mesmo tempo a boa intenção de dirigir a punição também para esse fim, todavia enquanto punição, isto é, como simples mal [Übel], tem que antes justificar-se por si mesma, de modo que o punido, se ficasse nisso e ele tampouco visasse algum favor oculto por trás desses rigor, tem que ele mesmo reconhecer que isso lhe ocorreu de modo justo e que sua sorte corresponde perfeitamente a sua conduta.

Kant dedica muita atenção à associação entre as penas impostas aos criminosos e sua associação com os impactos na felicidade. Para ele, “toda punição, enquanto tal, tem que conter, em primeiro lugar, justiça, e esta constitui o essencial desse conceito. A ela, na verdade, pode ligar-se também bondade, mas o punível, depois de seu procedimento, não tem a mínima razão para contar com ela” - afirma. Ele prossegue:

Portanto, a punição é um mal [Übel] físico, o qual, mesmo que enquanto consequência natural não se vinculasse ao moralmente mau [Bösen], todavia, enquanto consequência segundo princípios de uma legislação moral teria de estar vinculado a ele. Se, pois, todo o crime, mesmo sem considerar as consequências físicas para o agente, é por si punível, isto é, arruína (pelo menos em parte) a felicidade, então seria manifestamente absurdo dizer: o crime consistiu precisamente em que ele incorreu numa punição enquanto prejudicou sua felicidade própria (o que, segundo o princípio do amor de si, teria que ser o verdadeiro

⁶⁴⁹ DIAS, Maria Cristina Longo Cardoso. A ampliação do espaço da moral no utilitarismo de John Stuart Mill: uma comparação com a moral do utilitarismo de Bentham. Defendida dia 18 de agosto de 2011, na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, p. 31.

⁶⁵⁰ BECCARIA, Cesare. Dos Delitos e das Penas. São Paulo: RT, 1999, p.52.

⁶⁵¹ Filósofos do século XIX. Uma introdução. Tradução Dankwart Bernsmüller. Editora Unisinos. Coleção História da Filosofia 7., São Leopoldo 2006, p. 221.

conceito de todo o crime). Deste modo a punição tornar-se-ia a razão para denominar algo um crime e a justiça teria que consistir, muito antes, em abster-se de toda a punição e em impedir mesmo a punição natural; pois então não haveria na ação mais nada mau, porque os males, que do contrário se seguissem a ele e em virtude dos quais, unicamente, a ação chamar-se-ia má, seriam doravante contidos. Querer, porém, depois disso, considerar toda a punição e recompensa somente como uma engrenagem mecânica na mão de um poder superior, que desse modo devesse servir unicamente para pôr em ação os entes racionais com vistas a seu objetivo final (a felicidade), é um mecanismo demasiado visivelmente supressor de toda a liberdade de sua vontade, para que fosse necessário deter-nos nisso⁶⁵².

Apesar do conhecido pessimismo de Kant, todo o raciocínio empregado no âmbito da jurisdição constitucional para afastar os efeitos da tipificação penal incidente nas condutas praticadas dentro do contexto dos chamados crimes de bagatela, tem como fundamento a escola utilitarista. Como se vê, só a utilização dessa doutrina, enquanto aliança entre a teoria da felicidade e a jurisdição constitucional, tornou possível conferir um caráter humanitário à legislação penal brasileira.

⁶⁵² KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática* Tradução baseada na edição original de 1788, com introdução e notas Valerio Rohden. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, pp. 62-63.

20. OLHANDO ALÉM DO HORIZONTE: OS DANOS HEDÔNICOS

20.1 Apresentação

À luz da teoria da felicidade e da jurisdição constitucional iremos trabalhar o conceito de *danos hedônicos*. Para isso, precisamos conhecer o caso seguinte. Após o seu relato, cuidaremos da conceituação e da aplicação desses tipos de danos.

20.2 O Caso Marcos José e o Direito Prestacional à Felicidade

O caso foi apreciado pelo STF, na sessão extraordinária do dia 14 de abril de 2008, com menos da metade dos seus ministros presentes ao Plenário⁶⁵³. A decisão garantiu que um jovem universitário de 24 anos, Marcos José Silva de Oliveira, tetraplégico em razão de um assalto ocorrido em via pública na cidade de Recife, Pernambuco, tivesse direito a uma cirurgia de implante de um Marcapasso Diafragmático Muscular (MDM) a fim de que pudesse respirar sem depender de aparelho mecânico. Tudo custeado pelo aludido Estado.⁶⁵⁴

O Tribunal de Justiça de Pernambuco determinou a transferência dos recursos que foram depositados numa conta no exterior, pertencente ao médico norte-americano indicado pela família para vir ao Brasil operar o paciente, Dr. Abott J Krieger. Segundo familiares, o Brasil não possuía profissional capacitado para realizar o procedimento, que, caso não ocorresse até dia 30 de abril (o julgamento no STF ocorreria dia 14 de abril) resultaria em alto risco de morte à vítima⁶⁵⁵. O valor do depósito era de R\$ 279.000,00 (duzentos e setenta e nove mil reais), correspondente a: (i) honorários do médico norte-americano, (ii) custos da importação do marcapasso diafragmático; (iii) passagens aéreas; (iv) hospedagem; e (v) transporte local. Ronald Dworkin diz serem difíceis essas decisões, “quando as técnicas muito caras de

⁶⁵³ O registro do julgamento no Informativo do Supremo nº 502, de 14 a 18 de abril de 2008.

⁶⁵⁴ O desfecho foi dado no julgamento do agravo regimental interposto pelo jovem nos autos da Suspensão de Tutela Antecipada (STA) nº 223/PE. Ele contestava decisão da Presidência do STF que suspendia execução da decisão do Tribunal de Justiça de Pernambuco (TJ/PE) que determinava a liberação de quantia depositada por meio de uma ação de indenização para que a cirurgia fosse realizada. Ao tempo, a Presidente era a Ministra Ellen Gracie, que relatou o caso.

⁶⁵⁵ O autor ajuizou ação de indenização por perdas e danos morais e materiais (Processo n.º 001.2007.043289-0 da 3ª Vara dos Feitos da Fazenda Pública da Comarca de Recife). Objetiva a responsabilização do Estado de Pernambuco pelo “custo decorrente da cirurgia de implante diafragmático que devolverá ao autor a condição de respirar sem a dependência do respirador mecânico, cuja importância perfaz o valor correspondente a U\$ 150.000 (cento e cinquenta mil dólares americanos).”

diagnóstico ou os transplantes experimentais com pouca probabilidade de êxito são apropriados”⁶⁵⁶.

A decisão do Tribunal foi atacada no Supremo. A Ministra Ellen Gracie negou o pedido de cirurgia, nada obstante tenha registrado:

Não desconheço o sofrimento e a dura realidade vivida pelo agravante com especial deferência por seus familiares que zelosamente empreendem esforços para assegurar e prover o mais rápido possível uma melhor condição ao seu ente querido.

Segundo a Ministra, a Secretaria de Saúde de Pernambuco, o mesmo Estado que se negara a oferecer o tratamento ao garoto, fizera auditoria e concluíra que o caso padecia de um risco maior do que os demais. Nas palavras da Ministra:

Não consta dos autos qualquer avaliação clínica prévia capaz de aferir de maneira segura e adequada a viabilidade técnica ou mesmo a prescrição clínica para que o paciente, ora agravante, se submeta ao procedimento cirúrgico pleiteado. Conforme relatório de auditoria médica realizado pela Secretaria Estadual de Saúde, há relatos evidenciando que o risco cirúrgico na implantação desse marca-passo em pacientes tetraplégicos é maior, como é o caso de Marcos.

A Ministra afirmou que a decisão atacada - ao determinar, monocrática e incidentalmente, o imediato pagamento -, violou o art. 100 da Constituição Federal, bem como o art. 2º-B da Lei 9.494/97, que proíbe a execução provisória de julgados contra o Poder Público.

Nas cadeiras do Plenário, poucas pessoas. A Corte cuidava do tema tendo presentes somente cinco dos seus onze ministros: Ellen Gracie, Celso de Mello, Marco Aurélio, Gilmar Mendes e Cezar Peluso. Marcos José respirava com auxílio mecânico e o tempo era o seu maior algoz. A data limite era 30 de abril. Estávamos no dia 14.

O Ministro Celso de Mello iniciou uma divergência de modo diferente do que de costume. A voz, sempre serena, demonstrou emoção. Ele entendeu que o recurso deveria ser provido a fim de manter o ato quanto à obrigação de prestar o tratamento. Segundo o Ministro, o Estado de Pernambuco, assim como outras localidades brasileiras, possuem pontos conhecidos pela prática criminosa. Logo, estava configurada grave omissão, permanente e reiterada, por parte do Estado, por intermédio de suas corporações militares, notadamente por parte da polícia militar,

⁶⁵⁶ DWORIN, Ronald. A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade. Tradução Jussara Simões. Revisão técnica e da tradução Cícero Araújo, Luiz Moreira. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 445.

“em prestar o adequado serviço de policiamento ostensivo, nos locais notoriamente passíveis de práticas criminosas violentas”.

Não custa lembrar que, em 2007, um estudo da Organização dos Estados Ibero-americanos para Educação, a Ciência e a Cultura (OEI), com apoio do Ministério da Saúde, havia mostrado que Recife era a capital mais violenta do Brasil, com 91,2 pessoas mortas a cada 100.000 habitantes⁶⁵⁷. Nesse mesmo ano, só o Governo Federal repassou à segurança pública de Pernambuco R\$ 15.428.137,38 (quinze milhões, quatrocentos e vinte e oito mil, cento e trinta e sete reais e trinta e oito centavos). Desse montante, R\$ R\$ 1.228.204,62 (um milhão, duzentos e vinte e oito mil, duzentos e quatro reais e sessenta e dois centavos) foram para o *Programa de Apoio à Implantação de Projetos de Prevenção da Violência*⁶⁵⁸.

Celso frisou que Marcos, a vítima, tinha o direito de viver de maneira autônoma, uma vez que necessitava de aparelho mecânico para respirar. O raciocínio desenvolvido pelo Ministro consagra o direito à vida. Ao se reconhecer o interesse secundário do Estado, em matéria de finanças públicas, e o direito fundamental da pessoa, que é o direito à vida, não haveria opção possível para o Judiciário senão fazer prevalecer o direito à vida. Segundo o Ministro:

Tenho a impressão que a realidade da vida tão pulsante nesse caso impõe que se dê provimento a este recurso e que se reconheça a essa pessoa o direito de buscar autonomia existencial desvinculando-se de um respirador artificial que a mantém ligada a um leito hospitalar depois de meses de estado comatoso.

A decisão se aproxima do princípio do resgate. Dworkin nos diz que, segundo o princípio do resgate, a vida e a saúde são os bens mais importantes: todo o resto tem menor importância e deve ser sacrificado em favor desses dois bens⁶⁵⁹. De acordo com o Princípio, a sociedade deve oferecer tal tratamento sempre que houver possibilidade, por mais remota, de salvar uma vida⁶⁶⁰. O Filósofo lembra ainda de um caso peculiar, conduzido com base no princípio do resgate:

Há alguns anos, certos médicos da Filadélfia separaram gêmeos siameses que compartilhavam um coração, embora a operação viesse a manter uma das crianças e

⁶⁵⁷ Disponível em http://www.oei.es/noticias_oei/mapa_da_violencia_baixa.pdf. Acesso em fev 2011.

⁶⁵⁸ Dados constantes do Portal da Transparência, da Controladoria Geral da União (CGU), disponíveis em <http://br.transparencia.gov.br/>. Acesso mar 2011.

⁶⁵⁹ DWORKIN, Ronald. A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade. Tradução Jussara Simões. Revisão técnica e da tradução Cícero Araújo, Luiz Moreira. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 434.

⁶⁶⁰ Ibidem, p. 446.

desse à outra uma possibilidade em cem de sobreviver muito tempo, e as despesas estivessem calculadas em um milhão de dólares (Os pais dos gêmeos não tinham seguro-saúde, mas Indiana, o Estado no qual viviam, pagou US\$ 1.000 por dia e o hospital da Filadélfia absorveu o resto das despesas). O chefe da equipe de cirurgiões justificou o tratamento por intermédio do princípio do resgate: ‘O consenso geral é de que, se for possível salvar uma vida, vale a pena fazê-lo’, disse ele⁶⁶¹.

Celso, além de se fiar no princípio do resgate, tratou da questão como sendo relativa ao direito à vida, não ao direito à saúde. O que fez foi conceber o direito à saúde de Marcos José como similar ao direito à vida, de caráter fundamental, em razão das limitações insuperáveis que aquele tipo de vida – decorrente da omissão estatal – lhe causava. Após falar no direito à busca da felicidade, o Ministro arrematou com uma das mais belas citações do *Talmud*: “Quem salva uma vida, salva toda a humanidade”.

Sendo o seguinte a votar, o Ministro Gilmar Mendes trouxe à tona a maneira peculiar da qual se valeu o Estado de Pernambuco para impedir que o garoto tivesse acesso ao tratamento de saúde. Segundo o Ministro, o Estado, “em atitude procrastinatória contínua, reteve os autos, gerando medida cautelar de busca e apreensão, além de fazer o depósito dando a impressão que cumpriria a decisão e, depois, buscou o bloqueio da quantia”. Para o Ministro “essas não são atitudes de lealdade por parte do ente estadual”.

A Corte, vencida a Ministra Ellen, manteve a determinação para que o Estado de Pernambuco pagasse todas as despesas necessárias à realização da cirurgia de implante do Marcapasso MDM. A cirurgia foi feita com sucesso. Dia 21.12.2009, faltando três dias para a noite de Natal, o jovem teve uma parada cardíaca decorrente de um pneumotórax, a formação de uma bolha de ar que passa a comprimir o coração e o pulmão. Marcos José faleceu.

O caso abre espaço para que, trabalhando todos os pressupostos trazidos com ele, possamos apresentar mais uma conexão entre a teoria da felicidade e o Direito: *os danos hedônicos*.

20.3 A Nova Dimensão dos Danos Morais: Os Danos Hedônicos

Como vimos, o Ministro Celso de Mello, no decorrer do seu voto, afirmou que Marcos José deveria ter direito à busca da felicidade. Depois disso, concedeu o pedido formulado pela família do garoto usando como fundamento o direito à vida,

⁶⁶¹ Ibidem, pp. 444-445.

de taxativa previsão constitucional. Não foi só essa a porta de entrada que o exercício da jurisdição constitucional abriu para a teoria da felicidade. O caso apresenta o que a doutrina, a dogmática e a jurisprudência norte-americanas têm oferecido ao mundo há quase três décadas: os *danos hedônicos*.

A Suprema Corte brasileira poderia ter atribuído a Marcos José, caso houvesse pedido nessa linha, uma espécie de indenização em razão de *danos hedônicos* suportados pelo garoto, com a omissão de Pernambuco em prestar serviços obrigatórios de segurança pública determinados pela Constituição.

A ação movida por Marcos José foi uma ação de indenização por danos morais, matérias e estéticos. Quanto aos danos materiais, eles não nos interessam. Nem os estéticos. Mas os danos morais, sim. O que propomos, em mais uma conexão entre a felicidade e o Direito, é que tenhamos uma nova dimensão a compor os danos morais: os *danos hedônicos*.

A doutrina se equilibrou quanto ao conceito dos danos morais na linha de um conceito “negativo” ou “excludente”, associando o dano moral à “dor”. Dano moral seria todo sofrimento humano que não resulta de uma perda pecuniária. Logo, se o dano não estiver atrelado às características do dano patrimonial, é o dano moral. Nas lições de Silvio Rodrigues, “a dor, a mágoa, a tristeza infligida injustamente a outrem”⁶⁶².

Assim como no Brasil, há um critério de reparação pecuniária baseada na dor nos Estados Unidos. Mesmo assim, surgiu lá a configuração dos *danos hedônicos*, por se entender que a mera reparação pecuniária quanto a dor e sofrimento não englobaria os delicados aspectos relativos à perda da felicidade com o gozo da vida.

No caso do jovem Marcos José, mesmo que o garoto tivesse suportado os males causados pela omissão do Estado de Pernambuco em lhe prestar os adequados serviços de segurança pública, e sobrevivido, como ele continuaria sentindo o sabor de eventos cotidianos da vida ordinária que lhe causasse felicidade? Não se trata somente da dor na coluna ou do sofrimento por estar sobre uma maca de hospital. Essas sensações estariam contempladas na reparação pela dimensão simples do dano moral. Mas e as outras? E quanto à possibilidade de sair da faculdade com os amigos e jogar boliche? Ou de correr no parque? Nadar no mar de Porto de Galinhas. São situações normais para um jovem garoto pernambucano e que, por intuição, deveriam lhe trazer bem-estar. Não sendo mais possível desfrutar de nenhuma delas, há a configuração de um dano que suplanta a

⁶⁶² RODRIGUES. Silvio. Direito civil de acordo com o novo código civil: São Paulo: Saraiva. v. 4, 2002. 19. ed. atual. p. 167.

dimensão tradicional do dano moral. O *dano hedônico* se relaciona com um furto que a omissão do Estado lhe causou. O furto da sua própria felicidade em gozar a vida que tinha, plenamente, ao seu dispor.

20.4 Danos Hedônicos e o Seu Desenvolvimento nos Estados Unidos

O conceito de *danos hedônicos* pode ser ilustrado com a passagem da *expert* Tina M. Tabacchida, no seu *Hedonic Damages: A New Trend in Compensation?* (Danos Hedônicos: Uma Nova Tendência nas Compensações). Ela diz que esses danos decorrem de uma compensação a um indivíduo pela perda da capacidade de desfrutar dos prazeres da vida. Abrangem os valores mais importantes da vida, incluindo o valor econômico, moral e filosófico com os quais se é possível viver. Dois outros elementos são as expectativas do indivíduo para o futuro, bem como o gozo de atividades passadas. Ao contrário dos danos decorrentes de perdas pecuniárias, os *danos hedônicos* envolvem uma análise mais subjetiva quanto ao prazer da vida do indivíduo. Mais subjetiva do que a análise necessária a mensurar os danos morais.

Quanto de prazer com a vida Marcos José deixou de sentir comparando-se sua vida anterior e a possível vida que teria? Ao que se sabe, tratava-se de estudante jovem, de 25 anos, que gozava de todas suas faculdades mentais e físicas. De repente, se vê sobre uma maca de hospital ligado a uma tomada por precisar de um respirador. Quanto de felicidade com o gozo da vida ele perdeu? Se tinha um cachorro com o qual passeava no parque, não poderá mais fazê-lo. Se sua alegria estava associada à prática de esportes, também não. Caso se sentisse feliz por dançar frevo no carnaval de Olinda, onde morava, jamais o faria novamente. Qual valor em dinheiro é possível se chegar para repará-lo por essa perda de prazer com o gozo da vida? Eis a razão de trabalharmos os *danos hedônicos*.

O que pretendemos demonstrar é que a jurisdição constitucional, nesse caso, poderia ter se valido de mais uma ferramenta trazida pela teoria da felicidade. A figura dos *danos hedônicos* deveria ter sido suscitada pela parte e submetida à apreciação da Suprema Corte para que se decidisse o seu cabimento ou não. Seria mais uma forma de aproximarmos as modernas teorias acerca da felicidade da jurisdição constitucional experimentada no constitucionalismo atual.

A partir do momento em que a jurisdição constitucional considera a perda da felicidade com a vida como elemento apropriado à mensuração de danos morais, ela

possibilita a consideração da redução da capacidade da pessoa quanto a sua percepção sensorial, bem como quanto às suas atividades físicas. Para ilustrar, podemos utilizar como elementos informadores do valor do *dano hedônico* a incapacidade de dançar, de nadar, de praticar esporte, de se exercitar ou de se envolver em atividades recreativas, de surfar, de tomar sorvete, de ter relações sexuais, de realizar tarefas domésticas, de brincar com os filhos ou de desfrutar da companhia dos amigos.

20.5 Danos Hedônicos na Jurisprudência Norte-Americana

A configuração dos *danos hedônicos* é resultado da jurisprudência dos Estados Unidos. Apreciando o caso *Sherrod v. Berry* (1985), a Corte de Illinois autorizou, pela primeira vez, uma indenização em razão da configuração de *danos hedônicos*. O caso envolvia abuso de poder por policiais. Esse tipo de dano passou a ser permitido quando a morte da pessoa ocorresse em decorrência de uma violação dos direitos civis. O pressuposto do caso Marcos José é a omissão por parte do Estado de Pernambuco, que gerou uma grave violação a um direito civil.

O economista Stan Smith foi o responsável pela caracterização dos *danos hedônicos*. Ele foi chamado a depor nesse caso na condição de perito e criou uma metodologia para a medição do *quantum* relativo à vida humana no tocante à perda da felicidade com o gozo da vida. O Tribunal, ao confirmar dois anos depois, a admissão do depoimento do economista, destacou a fórmula de Smith como “de valor inestimável”. Desde então, o Economista fez carreira cruzando o país a pedido de litigantes explicando que a felicidade tem um valor quantificável.

A fórmula de Smith tem três critérios. O primeiro pode ser chamada de “vontade/disposição para aceitar”. Ele se concentra na atividade produtiva do indivíduo e se baseia na ideia de que os indivíduos são “dispostos a aceitar” certas quantias de dinheiro em troca de um maior risco de morte (por exemplo, trabalhando em uma profissão de alto risco.). O segundo pode ser denominado de “vontade/disposição para pagar”. Os *danos hedônicos* são estimados considerando quanto os indivíduos estão dispostos a pagar para reduzir a probabilidade de morrer. O valor que um indivíduo está disposto a pagar por um “salva-vidas”, um sensor de incêndio ou cintos de segurança, está relacionado com o valor que ele atribui à vida. O terceiro critério se vale de um questionário para tentar determinar quanto o indivíduo está disposto a pagar em termos percentuais para reduzir a chance de morrer.

Quase 20 anos depois de Smith apresentar sua fórmula ao judiciário, ela continua sendo utilizada. A popularidade da equação é tamanha que a lei que autorizou a compensação das vítimas em decorrência dos ataques às torres gêmeas do *World Trade Center* menciona o cômputo de *danos hedônicos*.

Smith sugere que, a fim de simplificar a análise do valor, os julgadores devem considerar várias hipóteses. A primeira delas é que o valor financeiro de um indivíduo não corresponde ao valor hedônico de sua vida. A vida de um desempregado ou de uma criança tem valor, apesar de nenhum deles auferir renda. Depois, a vida tem um valor hedônico independente da sua riqueza, educação, gênero, família ou outras características socioeconômicas. Em terceiro lugar, o valor hedônico da vida está relacionado à expectativa de vida. Por fim, Smith sugere que se assuma que “o valor hedônico de vida de cada ano futuro tem uma taxa de desconto real zero”⁶⁶³.

Outro exemplo de configuração judicial de *dano hedônico* na jurisprudência norte-americana vem do caso *Andrews v. Mosley Well Service*, no qual a Corte separou as perdas quanto à felicidade em gozar a vida dos danos pela dor e sofrimento.

O caminhoneiro Andrews, ao sentar-se no seu caminhão no estacionamento de um posto de gasolina, deixando a porta aberta enquanto colocava seu café sobre o painel e pegava as chaves, foi colhido por um caminhão. Depois do acidente, os músculos das costas começaram a sofrer espasmos, fazendo com que ele ficasse internado 15 dias, além de usar por um ano um aparelho para a coluna cervical e o pescoço.

Ele ficou incapaz de trabalhar e a cirurgia que fez não lhe aliviou a dor. No julgamento pleiteando reparações, Andrews declarou que desde sua lesão, ele não conseguiu mais dirigir, trabalhar no quintal de sua casa, lavar os próprios pés, colocar a comida dos seus peixes, ou, simplesmente, jogar bola com seus filhos. Afirmou ainda que sua incapacitação para o trabalho o impedia de sustentar sua família e lhe impunha duras restrições quanto a atividades cotidianas, o que afetava, muito, sua auto-estima.

A Corte concordou com Andrews e, como danos pecuniários, fixou a quantia de \$250,000 por danos e sofrimentos físicos, \$75,000 pelos danos e sofrimentos mentais e \$75,000 pela perda de felicidade com o gozo da vida.

O caso Marcos José, decidido no âmbito da jurisdição constitucional, serve de porta de entrada para mais um viés da teoria da felicidade, qual seja, a fixação de reparações pecuniárias às vítimas que suportaram perda de felicidade em gozar a vida

⁶⁶³ TABACCHI, Tina M. Hedonic Damages. *Ohio State Law Journal*. [Vol. 52: 331], pp. 331-349.

em razão de ações de terceiros. Os fatos narrados ensejam reparações não somente em danos materiais, mas nessa nova dimensão dos danos morais, a dos *danos hedônicos*.

20.6 As críticas

Essa nova configuração do modelo de reparação pecuniária por danos impostos a terceiros não passa sem críticas nos Estados Unidos. Cass Sunstein é um dos seus maiores adversários. Para ele, “as pessoas exageram muito os efeitos hedônicos de vários eventos adversos, em grande parte porque não antevêm a sua notável capacidade de adaptação às mudanças”. Diz ainda que “muitas dessas perdas são ilusórias, ou, pelo menos, exageradas, no sentido de que elas infligem muito menos danos hedônicos do que se imagina”⁶⁶⁴.

Sunstein propõe separar “as condições adversas que impõem perdas grandes e persistentes, das condições adversas que impõem perdas apenas transitórias, de curto prazo ou modestas”. Um ponto-chave seria saber que as pessoas muitas vezes não conseguem, com antecedência, antecipar os efeitos hedônicos de eventos adversos. Para o Professor, “a incapacidade nesta contagem produz previsões hedônicas erradas”.

Sunstein defende que os juízes são suscetíveis a erros de julgamento ao fixarem as indenizações decorrentes dos *danos hedônicos*, que são normalmente exageradas. A razão está no fato de o sistema jurídico indenizar perdas que os próprios perdedores dedicariam pouca atenção em suas vidas. Para Sunstein: “O sistema jurídico certamente produz ilusões quanto aos casos de responsabilidade civil”. Ele indaga: “Como é possível que juízes passem a atuar como ‘hedômetros’, se lhes falta o acesso direto à experiência de vida da pessoa?”.

Assim como ocorre no Brasil, com a indenização por danos morais, o sistema jurídico norte-americano permite que as pessoas sejam indenizadas em razão da dor e do sofrimento que experimentaram. Nesse particular, Sunstein nos diz que:

Os efeitos adversos decorrentes da dor e do sofrimento são, sem dúvida, reais, e o sistema legal deve tentar intimidá-los e oferecer compensações. Contudo, as perdas hedônicas são, na maioria das vezes, lesões muito mais graves suportadas pelas pessoas, maiores do que perdas econômicas.

⁶⁶⁴ SUNSTEIN, Cass R. Illusory Losses. In Law and Happiness. The University of Chicago Press, pp. 157-196.

Para Sunstein, as indenizações que “são notoriamente variáveis, não sendo claro, em qualquer sentido, que sigam critérios racionais ou coerentes”⁶⁶⁵.

Sunstein sugere uma reforma legal visando estabelecer uma agenda para o modelo de indenização por danos civis, que se daria por meio de três tarefas distintas: (a) da transposição das perdas hedônicas em termos monetários, (b) a correção de erros de julgamentos hedônicos, e (c) avaliação da capacidade de danos, se for o caso.

Em muitos estados norte-americanos as pessoas podem ser indenizadas por terem sofrido *danos hedônicos*. Sunstein alerta para o fato de que “a linha que separa, de um lado, a dor e o sofrimento e, do outro, os danos hedônicos, pode ser obscura; eventos que impõem sofrimento também podem impor perdas hedônicas”. Ele elenca vários casos nos quais as perdas decorrem da incapacidade das pessoas se envolverem em atividades que valorizam, tais como os esportes⁶⁶⁶, andar a cavalo⁶⁶⁷ ou manter relações sexuais⁶⁶⁸. Também é possível a configuração em hipótese de perda de um membro⁶⁶⁹; impossibilidade de mover o cotovelo⁶⁷⁰; depressão e redução da auto-estima decorrente da amputação de um braço⁶⁷¹, redução da capacidade cognitiva ou retardo mental⁶⁷², ficar acamado ou necessitando de constantes cuidados médicos⁶⁷³. Para Sunstein, são exemplos “difíceis de serem traduzidos em equivalentes econômicos”.

O Professor traz situações aparentemente negativas que, quando testadas por meio de pesquisas, mostram que não repercutiram tão negativamente na vida das pessoas como se imaginava. Segundo Sunstein, “quanto as alterações negativas, incluindo as que dizem respeito ao sistema legal, o impacto hedônico é muitas vezes surpreendentemente pequeno”. Ele ilustra seu raciocínio com os seguintes exemplos:

⁶⁶⁵ W. Kip Viscusi, *Pain and Suffering in Product Liability Cases: Systematic Compensation or Capricious Awards?*, 8 *Intl Review of Law and Economics* 203 (1988); Randall Bovbjerg et al., *Valuing Life and Limb in Tort: Scheduling Pain and Suffering*, 83 *Nw. L. Rev.* 908 (1989); Gregory Rodgers, *Estimating Jury Compensation for Pain and Suffering in Product Liability Cases Involving Nonfatal Personal Injury*, 6 *J Forensic Economics* 251 (1993).

⁶⁶⁶ *Day v. Ouachita Parish School Bd.*, 823 So.2d 1039, 1044 (La. Ct. App. 2002) (a vítima, estudante do ensino médio, se viu incapaz de jogar no time de esportes do colégio para o qual ele havia treinando desde a sexta série).

⁶⁶⁷ *Allen v. Wal-Mart Stores, Inc.*, 241 F.3d 1293, 1297 (10th Cir. 2001) (concessão de indenização em razão de danos hedônicos decorrente da perda da capacidade de andar a cavalo).

⁶⁶⁸ *Varnell v. Louisiana Tech University*, 709 So.2d 890, 896 (La Ct App 1998).

⁶⁶⁹ See *Pierce v. NYCR Com.*, 409 F.2d 1392 (Mich 1969); *Matos v. Clarendon Nat Ins Co.*, 808 So.2d 841, 849 (La Ct App 2002).

⁶⁷⁰ *Kirk v. Wash. State Univ.*, 746 P.2d 285, 292 (Wash. 1987).

⁶⁷¹ *Coleman v. Deno*, 832 So. 2d 1016 (La Ct App 2002).

⁶⁷² *Nemmers v. United States*, 681 F. Supp. 567 (CD Ill 1988).

⁶⁷³ Edward P. Berla et al., *Hedonic Damages and Personal Injury: A Conceptual Approach*, *J Forensic Economics* (1990).

Paraplégicos são apenas modestamente menos felizes do que outras pessoas⁶⁷⁴. Jovens que perderam um membro em razão de um câncer não mostram menos felicidade do que jovens que, em situação semelhante, não tiveram câncer. Pessoas com deficiência moderada recuperam seu nível de predisposição depois de dois anos⁶⁷⁵. Pacientes de diálise renal não apresentam níveis mais baixos de felicidade do que pessoas comuns. Pacientes de colostomia relatam níveis de felicidade que são quase o mesmo que as pessoas que não tiveram colostomia.

O Professor, para chegar à conclusão que chegou, parece ter se fiado muito na questão da adaptação das pessoas às intempéries da vida. Esse fenômeno – adaptação – já foi estudado por nós por meio de importantes marcos teóricos, tais como Carol Graham, Derek Bok e Richard Layard. Nada obstante tenhamos expostos suas impressões, é importante, para contrapor Sunstein, rememorar parte dos ensinamentos.

Segundo Richard Layard, “a adaptação é ainda maior no topo e explica por que os ricos ganham tão pouco com sua riqueza”. Ele afirma que “os ganhos para os ricos podem ser diretamente comparados com os maiores ganhos que os pobres teriam se o dinheiro fosse mais igualmente distribuído”⁶⁷⁶.

Os argumentos de Layard contrapõem o raciocínio de Sunstein no sentido de que perdas não impactam tanto na felicidade como se imagina e que os ganhos também não. No quesito ilustrado por Layard – dinheiro -, o que há é uma adaptação ainda maior por parte de quem tem muito dinheiro. Ou seja, se a falta de saúde não faz tão mal – como parece tentar fazer crer Sunstein – a abundância de saúde é imediatamente notada e agrega valor à sensação de felicidade.

Há ainda outro argumento muito poderoso para situar no local adequado as propostas de Sunstein tentando enfraquecer a consistência dos *danos hedônicos*. Segundo Bok, mesmo que pudesse ser demonstrado que quase todas as famílias de baixa renda “se adaptam à sua condição de vida e alcançam um surpreendente grau de felicidade, não significa que os formuladores de políticas públicas não têm motivo para ajudá-las”. Se for possível comprovar que a condição econômica é injusta, “(por

⁶⁷⁴ Daniel Kahneman and Alan Krueger, *Developments in the Measurement of Subjective Well-Being*, 20 J Econ Persp 3, 14 (2006). An interesting question, not explored in the hedonic literature, is the extent to which discrimination and stigma might contribute to the (admittedly modest) decrease in happiness, or perhaps in more significant decreases in moment-by-moment happiness.

⁶⁷⁵ Andrew Oswald and Powdthavee Nattavudh, *Does Happiness Adapt? A Longitudinal Study of Disability with Implications for Economists and Judges*, Mimeo, University of Warwick (2005).

⁶⁷⁶ LAYARD, Richard. *Felicidade: lições de uma nova ciência*. Tradução Maria Clara De Biase W. Fernandes. Rio de Janeiro: BestSeller, 2008, p. 52.

exemplo, porque eles tinham sido enganados por seu empregador), isso poderia recomendar um esforço para que sejam feitos ajustes ao destino dessas famílias”⁶⁷⁷.

É possível que as pessoas, dilaceradas por males causados por terceiros, possam se adaptar a eles e, com o tempo, se sentirem melhor. Isso não quer dizer que, considerando seus históricos de vida e as perspectivas de como essas vidas prosseguiriam, caso não tivessem sido afetadas drasticamente, não seja óbvio que há mais do que dor e sofrimento em alguns episódios. O que há, em verdade, é a obstrução da felicidade pelo gozo da vida, configurando-se, assim o *dano hedônico*. A configuração dos danos hedônicos, de fato, é completamente indiferente ao fenômeno da adaptação, por entender que ele não afasta a perda do prazer com o gozo da vida.

Essa parte do trabalho pretendeu apresentar as características dos *danos hedônicos*, fornecendo sua conceituação e expondo o histórico jurisprudencial construído nos Estados Unidos da América. Também trouxemos as críticas, marcadas pela doutrina de Sunstein. Foi importante, nessa tarefa, as lições do perito Smith, responsável pela sua introdução na jurisprudência norte-americana em 1985 e que, hoje, tem visto sua proposta florescer ao redor de todo o país.

⁶⁷⁷ BOK, Derek. The politics of happiness: what government can learn from the new research on well-being. Princeton: Princeton University Press, 2010, p. 56.

CONCLUSÃO

Apontamos, na introdução do trabalho, a pretensão de realizar uma investigação geral que, confirmada, tornaria necessárias algumas investigações específicas. A investigação geral consistiu em identificar se a felicidade se relaciona com o constitucionalismo moderno. A essa relação demos o nome de “conexões”. “Há ‘conexões’ entre a felicidade e o constitucionalismo moderno?” – indagamos.

O trabalho parece ter provado que não só há essas conexões como, em verdade, o constitucionalismo moderno nasceu pretendendo assegurar a todos a felicidade e, mais do que isso, concretizar um projeto de felicidade coletiva.

Portanto, a felicidade é a razão de ser de grandes revoluções constitucionalistas, a exemplo da Revolução norte-americana e da Revolução Francesa. Concluímos também que o Brasil não passou à margem dessas aspirações. Em 1822, por ocasião do grito de independência, tivemos o Príncipe se valendo de suas competências para convocar uma Assembléia Nacional e, para tal, afirmando ser a sua intenção assegurar a felicidade do Reino. Como vimos, Thomas Jefferson se correspondia e se encontrava furtivamente com brasileiros tentando fazer brotar aqui os ideais da revolução norte-americana cujo mote era assegurar o direito à busca da felicidade.

Além de encontrarmos conexões entre o constitucionalismo moderno e a felicidade, verificamos a existência de conseqüências decorrentes dessa relação.

Percebemos que a filosofia se dedicou desde sempre a decifrar os mistérios da busca pela felicidade, chegando a criar escolas específicas cuja finalidade era refletir a respeito, a exemplo do epicurismo. Também os filósofos clássicos, como Sócrates, Platão e Aristóteles se dedicaram a estudá-la. Não seria exagero concluir que a filosofia, enquanto busca pela sabedoria, muitas vezes se confundia com a própria busca pela felicidade. Ficou claro que não teríamos conseguido marchar em direção às conclusões específicas do trabalho se não tivéssemos recorrido às doutrinas filosóficas que se mostraram incrivelmente atuais.

Outra conclusão importante alcançada pelo trabalho foi quanto ao utilitarismo. Após conhecermos as bases teóricas dessa escola e investigar detalhadamente as suas raízes e desenvolvimento, percebemos ser possível fazer uma releitura de suas propostas, aliando-as com o constitucionalismo contemporâneo e, principalmente, com a ideia dos direitos fundamentais. Dessa forma, pudemos encontrar em Stuart Mill a

calibração necessária ao utilitarismo, propiciando que ele se alie aos direitos fundamentais quando o julgador estiver diante de casos submetidos à jurisdição constitucional. Ilustramos essa possibilidade com o julgamento de casos pelo STF.

A partir desse momento, o trabalho passou a dialogar com múltiplas conexões entre o constitucionalismo moderno e a felicidade, a exemplo da possibilidade de empregar raciocínios utilitaristas como *telos* diante da aparente colisão entre direitos fundamentais. Essa era uma possibilidade que não tínhamos em mente e que só surgiu após a maturação dos conhecimentos acerca do utilitarismo.

As informações foram suficientes a embasarem a existência de um direito à felicidade, que se apresenta de formas variadas, seja como direito à busca da felicidade (visão liberal), como direito prestacional à felicidade (visão positiva), vedação do estímulo a prazeres perversos ou, mesmo, felicidade como *telos* da decisão judicial.

Partindo para a judicialização do direito à busca da felicidade, concluímos que esse direito começa a ganhar musculatura na jurisdição constitucional, nacional e estrangeira, mas que ainda necessita de maiores pesquisas a identificarem exatamente o seu campo de ação e a roupagem da qual se reveste. No Brasil, percebemos que ele tem sido invocado em muitos casos, mas jamais como fundamento único da decisão a ser tomada, sempre aparecendo como argumento de reforço das ideias concebidas, mas aliado a outros fundamentos de expressa previsão constitucional.

Essa conclusão foi importante porque afastou o fetichismo que girava em torno dessa discussão, com uma espécie de pânico por parte dos críticos da jurisdição constitucional receosos que a Suprema Corte brasileira passasse a decidir casos complexos invocando o direito à busca da felicidade para se esquivar do dever de fundamentar a decisão de maneira consistente.

Outra conclusão auspiciosa consistiu em, por meio da análise de inúmeras pesquisas nacionais e internacionais, perceber que já há instrumental suficiente a aferir qual a percepção das pessoas quanto ao que as fazem felizes. Uma das respostas aponta o exercício pleno dos instrumentos da democracia direta. Outra, fala do respeito às minorias. Questões interessantes aparecem quanto ao divórcio, desemprego, corrupção, educação e saúde. Todas essas estatísticas podem ilustrar o processo de tomada de decisão do julgador na órbita da jurisdição constitucional, não somente caso ele queira empregar conjecturações consequencialistas, mas para formar sua convicção acerca da consagração do bem comum no momento de proferir o seu juízo de valor. Essa parte do

trabalho conclui que as pesquisas sobre a felicidade já são uma realidade e que estão ao inteiro dispor dos julgadores quando da tomada de decisões.

Também pudemos notar que os economistas têm voltados suas pesquisas para a felicidade e têm-nas dirigido às políticas públicas. Ao nos dedicarmos às pesquisas sobre a felicidade dos povos, concluímos que não resiste a testes a premissa de que é impossível conferir elementos universais à felicidade capazes de conferir-lhe o caráter de uma teoria. Mesmo a neurociência trouxe luzes e lucidez a esta discussão. Submetendo-se a felicidade a exames científicos obtém-se seu caráter universal. Por meio de experiências é possível identificar as principais características da felicidade, mensurá-la e compará-la com os níveis de felicidade de outras pessoas. É uma teoria.

O trabalho alcançou ainda uma resposta curiosa no que diz respeito à Constituição Federal de 1988. Concluiu-se que ela não só abraça o projeto constitucional de felicidade iniciado com as revoluções norte-americana e francesa como também intensifica essa meta ao espalhar por vários campos do texto constitucional a necessidade de preocupação com a felicidade das pessoas, seja na ordem social, com os idosos, com os índios, com o desenvolvimento urbano, a propriedade rural e até mesmo com o mercado. A atualidade da Constituição Federal de 1988 pode ser percebida ao adotar a expressão “bem-estar” em vez de felicidade, prática verificada entre os economistas contemporâneos e a doutrina especializada no assunto.

Dando continuidade às nossas conclusões, chegamos a alertar para o risco do desenvolvimento de um paternalismo autoritário por meio da utilização incriteriosa da teoria da felicidade. O exemplo veio do Reino do Butão, que, nada obstante tenha alçado a felicidade como razão de ser do Estado e, também, tenha experimentado um crescimento em todos os indicadores sociais de relevo, o fez às custas do desrespeito aos direitos das minorias, fragilizando, assim, o seu discurso libertador, e deixando claro que a teoria da felicidade também pode servir de instrumento de justificação de decisões autoritárias que se afastam de todas as premissas integrantes da nossa teoria.

Outra conclusão que obtivemos acerca da investigação quanto às conexões entre a teoria da felicidade, o constitucionalismo e a jurisdição constitucional, é que uma vez contemplada pelas constituições, explícita ou implicitamente, a felicidade, ou à sua busca, assume um viés normativo, não sendo possível lhe negar existência. Assim, a jurisdição constitucional passa a conferir um caráter substancial ao direito à felicidade não vendo-o como mero exercício retórico ou um ideal político desprovido de eficácia. O direito à felicidade deixaria de ser um compromisso filosófico cujo fundamento de

validade estaria no Direito Natural. O direito pode promover a felicidade e a Constituição e a jurisdição constitucional são fundamentais nisso. Ao concluir dessa forma, promovemos um reencontro entre as raízes do constitucionalismo moderno e o constitucionalismo contemporâneo.

Por fim, abordamos a questão dos danos hedônicos, possibilidade de indenização em termos pecuniários decorrentes da imposição de danos que retiram da vítima a felicidade com o gozo da vida.

Portanto, podemos apontar as seguintes conclusões quanto a este trabalho:

i) O constitucionalismo moderno, marcado pelas revoluções norte-americana e francesa, alçou a felicidade como sua meta, influenciando, com essa bandeira, a independência do Brasil e seus primeiros documentos constitucionais, que também eram profundamente marcados pela teoria da felicidade;

ii) A filosofia oferece um marco teórico forte no que diz respeito à formatação da teoria da felicidade e sua aliança contemporânea com o constitucionalismo;

iii) O movimento utilitarista, outrora relegado ao ocaso em razão das suas falhas no que diz respeito aos direitos naturais, pode ser submetido a uma calibração, desde que suas ideias – especialmente as de John Stuart Mill –, transitem sob a nuvem dos direitos fundamentais, sendo possível utilizá-lo como elemento informacional disponibilizado ao julgador no momento de proferir uma decisão no âmbito da jurisdição constitucional;

iv) As pesquisas sobre a felicidade dos povos têm mostrado inúmeras realidades que não podem estar afastadas do constitucionalismo. As impressões da sociedade sobre democracia, minorias, saúde, corrupção, religião, desemprego, divórcio e muitos outros campos da vida, devem contar com a consideração e respeito da jurisdição constitucional, que, a cada dia, passa a tomar decisões mais impactantes no bem-estar da sociedade;

v) A teoria da felicidade não pode ser utilizada de forma incriteriosa como justificativa de decisões autoritárias que ao invés de ouvir as impressões dos cidadãos acerca da felicidade, passa a impor suas próprias ideias sobre o que faz cada pessoa mais feliz. A experiência do Reino do Butão é ilustrativa;

vi) O direito à busca da felicidade tem sido confrontado nos tribunais, a exemplo do que ocorreu nos Estados Unidos, na Coreia do Sul e no Brasil. Nota-se que se trata mais do que um *obiter dictum*, passando a compor a *ratio decidendi* de importantes casos apreciados pela jurisdição constitucional;

vii) Alguns julgamentos ocorridos no âmbito da jurisdição constitucional brasileira tem usado a nomenclatura proporcionalidade e razoabilidade para justificar a tomada de decisão quando a Corte está diante de uma aparente colisão de bens. Todavia, muitas vezes o que se faz é um emprego de ideias utilitárias, como se deu no julgamento sobre as uniões homoafetivas, das políticas de cotas e na construção da jurisprudência dos crimes de bagatela;

viii) A teoria da felicidade oferece um novo critério de mensuração de danos impostos às pessoas nas suas relações, os danos hedônicos, que, suplantando a ideia inicial de danos morais, tenta compensar a pessoa pela perda da felicidade com o gozo da vida em razão de danos injustamente suportados.

Essas são, portanto, as primeiras conclusões que tiramos dessa tese de doutoramento. Não fechamos a porta, contudo, para que novas impressões surjam à medida que os debates se intensifiquem e que o trabalho seja submetido à crítica pública. Sempre que novas impressões, pela sua consistência, contarem com a nossa atenção, poderemos retomar as linhas teóricas apresentadas no trabalho e promover releituras que, inevitavelmente, pode nos dirigir para conclusões mais refinadas. De todo modo, até aqui, essas são, de fato, as nossas conclusões.

BIBLIOGRAFIA

- ACKERMAN, Bruce. Nós o povo soberano: fundamentos do direito constitucional. Tradução de Mauro Rapposo de Mello. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- ALEXY, Robert. Teoria dos Direitos Fundamentais. Tradução de Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros Editores, 2006.
- APPIO, Eduardo. Controle difuso de constitucionalidade: modulação dos efeitos, uniformização de jurisprudência e coisa julgada. Juruá, 2009.
- ARISTÓTELES. A política. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. Ética a Nicômano. Traduções, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru: Edipro, 2009.
- ARMITAGE, David. Declaração de Independência: uma história global. Tradução Angela Pessoa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- AUSTIN, John, 1832, The Province of Jurisprudence Determined, W. Rumble (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- BARROSO, Luís Roberto. O Controle de constitucionalidade no direito brasileiro: exposição sistemática da doutrina e análise crítica da jurisprudência. São Paulo: Saraiva, 2008.
- BECCARIA, Cesare. Dos Delitos e das Penas. São Paulo: RT, 1999.
- BENTHAM, Jeremy. The Correspondence of Jeremy Bentham, Ed. Ger. Tomothy L. S. Sprigge, 12 vols até o presente (Londres e Oxford, 1968-), vol I.
- _____. Nonsense upon Stilts (1792), Bentham, Rights, Representation, and Reform: Nonsense upon Stilts and Other Writings on the French Revolution, Ed. Philip ARMSTRONG David. Revolution and World Order: The Revolutionary State in International Society (Oxford, 1993).
- _____. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (1780/89), Ed. J. H. Burns e H. L. A. Hart, Intro, F. Rose (Oxford, 1996).
- _____. Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 1789, Ed. J. H. Burns, H. L. A. Hart. London, Athlone Press.
- _____. The Philosophy of Economic Science, Jeremy Bentham's Economic Writings 81, 115-6 (W. Stark [org] 1952);
- _____. Dissertations and discussions political, philosophical, and historical, 2 vols. Nova York: Haskell House, 1973.
- BERLA, Edward P. Hedonic Damages and Personal Injury: A Conceptual Approach, J Forensic Economics (1990).
- BIDWELL, John. Printers Supplies and Capitalization, em Hugh Amory e David D. Hall, Eds., A History of the Book in America, I: The Colonial Book in the Atlantic World (Cambridge, 2000).
- BOK, Derek. The politics of happiness: what government can learn from the new research on well-being. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- BOK, Sissela. Explorando a felicidade: de Aristóteles à neurociência. Tradução Patrícia Azevedo. Rio de Janeiro: Tinta Negra, 2012.
- BONAVIDES, Paulo. Teoria do Estado. São Paulo: Malheiros, 2008.
- _____. Do Estado Liberal ao Estado Social. São Paulo: Malheiros Editores, 2009.
- BOSCH, Philippe van den. A filosofia e a felicidade. Tradução Maria Ermanita Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BOYER, Jean-Baptiste. Marquis d'Argens, Sur La Vie hereuse (On the Happy Life).

BUKOVANSKY, Mlada. *Legitimacy and Power Politics: The American and French Revolution in International Political Culture* (Princeton, 2002).

BULOS, Uadi Lammêgo. *Curso de direito constitucional*. São Paulo: Saraiva, 2009.

CANOTILHO, J. J. Gomes. *Direito constitucional e teoria da constituição*. Coimbra: Edições Almedina, 2010.

CÍCERO (Marco Túlio Cícero) (1961) *De finibus bonorum et malorum* (On the Boundaries of Good and Bad). Trad. H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press, I.32.

_____. *A virtude e a felicidade*. Tradução Carlos Ancêde Nogue. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CLÈVE, Clèmerson Merlin. *Fiscalização Abstrata de Constitucionalidade no Direito Brasileiro*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000.

COHEN, Martin. *Casos filosóficos*. Tradução de Francisco Innocêncio. Ilustrações de Raúl Gonzáles. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012.

COMTE-SPONVILLE, André Jean. *La plus belle histoire du bonheur*. Tradução de Edgard de Assis Carvalho, Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Difel, 2010.

COSTA, Emília Viotti da. *Da Monarquia à República: momentos decisivos – 9ª Ed –* São Paulo: Editora UNESP, 2010.

CUMBERLAND, Richard, 1631–1718. *De legibus naturae*. English A treatise of the laws of nature; translated, with introduction and appendix by John Maxwell (1727); edited and with a foreword by Jon Parkin, I.4.

DARWALL, Stephen (1995). *The British Moralists and the Internal “Ought”*: 1640-1740. Cambridge, Cambridge University Press.

DE CHARDIN, Pierre Teilhard. *Sur Le bonheur, On Happiness* (Harper & Row, 1973).

DESCARTES, René. *The Philosophical Writings of Descartes*, 261. Volume: 2. Translated by: John Cottingham, University of Reading.

DIAS, Maria Cristina Longo Cardoso. *A ampliação do espaço da moral no utilitarismo de John Stuart Mill: uma comparação com a moral do utilitarismo de Bentham*. Defendida dia 18 de agosto de 2011, na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.

DIMOULIS, Dimitri. MARTINS, Leonardo. *Teoria Geral dos Direitos Fundamentais*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2009.

DONAGAN, Alan. *Is There a Credible form of Utilitarianism?* Em *Contemporary Utilitarianism* 187, 188 (Michael D. Bayles [org], 1968).

DOUGLAS, Frederick. *My Bondage and My Freedom*, 1855. *Douglas Autobiographies* (The Library of America, 1994).

DWORKIN, Ronald. *O Direito da Liberdade: a leitura moral da constituição norte-americana*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. Tradução Jussara Simões. Revisão técnica e da tradução Cícero Araújo, Luiz Moreira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *A justiça de toga*. Tradução Jefferson Luiz Camargo. Revisão da tradução Fernando Santos. Revisão técnica Alonso Reis Freire. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

DU CHÂTELET, Gabrielle Emilie Tonnerliet de Breteuil, Marquêsa. *Discurso sobre a felicidade*. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

EASTERLIN, Richard A. *Does economic growth improve the human lot? some empirical evidence*. University of Pennsylvania, 1974.

ECKARDT, Ursula M. Von. *The pursuit of happiness in the democratic creed: an analysis of Political Ethics* (Nova York: Frederick Praeger, 1959).

EDGEWORTH, F. Y. *Mathematical Psychics*. Londres, 1888.

EPICURO. *Carta sobre a Felicidade*. Tradução João Forte. Lisboa: Biblioteca editores Independentes.

FERRAZ, Tércio Sampaio Jr. *Introdução ao Estudo do Direito: Técnica, Decisão, Dominação*. São Paulo: Atlas, 2010.

FIGUEIREDO, Marcelo. *Direito constitucional: estudos interdisciplinares sobre federalismo, democracia e Administração Pública*. Belo Horizonte: Fórum, 2012.

_____. *Teoria Geral do Estado*. São Paulo: Atlas, 2009.

_____. *Direito constitucional: estudos interdisciplinares sobre federalismo, democracia e Administração Pública*. Belo Horizonte: Fórum, 2012. O caráter contramajoritário do poder judicial – o caso Marbury VS. Madison – Uma preocupação sobretudo norte-americana?

FILÓSOFOS DO SÉCULO XIII: Uma introdução. Organizador: Lothar Kreimendahl. Tradutor Dankwart Bernsmüller. Editora Unisinos. Coleção História da Filosofia. São Leopoldo: 2007.

FILÓSOFOS DO SÉCULO XIX. Uma introdução. Tradução Dankwart Bernsmüller. Editora Unisinos. Coleção História da Filosofia 7., São Leopoldo 2006.

FOURIER, Charles. *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales; Theory of the Four Movements*, Gareth Steadman Jones e Ian Patterson (orgs.) (Cambridge University Press, 1996).

FRANCK, Thomas M. *Political questions: judicial answers*. Princeton, New Jersey: University Press, 1992.

FREUD, Sigmund (2005) *Civilization and its Discontents (Unbehagen in der Kultur, 1930)*. Ed. James Strachey. New York, Norton.

FREY, B. S.; STUTZER, A. *The economics of happiness*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002.

_____. *Happiness Prosper in Democracy*, *Journal of Happiness Studies* (2000);

_____. *Political Participation and Procedural Utility*, *European Journal of Political Research* (2006).

GABLER, James M. *Passions: The wines and Travels of Thomas Jefferson* (Baltimore, 1995). HARRISON, Jonathan. *Utilitarianism, Universalization, and Our Duty To Be Just*, *Proceedings of the Aristotelian society*, vol. 53 (1952-1953)

GARRATY, John A. e Mark C. *Carnes*, Eds, ger., *American National Biography*, 24 vols. (Nova York, 1999), VII, pp. 87-9).

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. *Direito Constitucional Comparado*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2006.

GOETHE, *Divã ocidental-oriental*, VIII, 7.

GOFF, Frederick R. *The John Dunlap Broadside: The First Printing of The Declaration of Independence* (Washington, 1976).

GOMES, Laurentino. *1822: Como um homem sábio, uma princesa triste e um escocês louco por dinheiro ajudaram D. Pedro a criar o Brasil, um país que tinha tudo para dar errado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010.

GRAHAM, Carol. *O que nos faz feliz por esse mundo fora*. Tradução Michelle Hapetian e revisão de Alice Soares. Alfragide: Texto Editores, 2011.

GRAHAM, Carol. *The Pursuit of Happiness: an Economy of Well-Being*. Brookings Institution Press, 2011.

GRAU, Eros Roberto. *Ensaio e discurso sobre a interpretação/aplicação do Direito*. São Paulo: Malheiros Editores, 2009.

GREEN, Duncan. Da pobreza ao poder: como cidadãos ativos e estados efetivos podem mudar o mundo. Tradução de Luiz Vasconcelos. São Paulo: Cortez; Oxford: Oxfam International, 2009.

HAMILTON, Alexander. O federalista. Alexander Hamilton; John Jay; James Madison, traduzido por Ricardo Rodrigues Gama. Campinas: Russell Editores, 2005.

HARROD R. F. Utilitarianism Revised, Mind, vol. 45 (1936).

HART, H. L. A. The United States of America, em Hart, Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Theory (Oxford, 1982).

HAYEK, Friedrich A. Law, Legislation, and Liberty, vol. II, The Mirage of Social Justice: A new statement of the liberal principles of justice and policial economy, (1976). The University of Chicago Press.

HEGEL, G. W. F. (1990) Encyclopedia of the Philosofical Sciences in Outline (1817). Trad. Steven A. Taubenek. New York, Continuum, § 396.

HOBBS, Thomas (1994) Leviathan [1651]. Ed. Edwin Curley. Indianapolis/Cambridge, MA, Hackett.

HOBBSAWN, Eric J. Tradução de Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. A era das revoluções, 1789-1848. São Paulo: Paz e Terra.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Capítulos de história do Império: Organização Fernando A. Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HOWELL, Wilbur Samuel. The Declaration of Independece and Eighteenth-Century Logic, William and Mary Quartely, 3ª ser., 18 (1961).

HUGO, Victor. Os Miseráveis. Tradução de Alexandre Boide. São Paulo: Coleção: L&PM Pocket, 2012.

HUTCHESON. An Inquiry Concerning Moral Good and Evil (1725).

HUME, David. A Treatise of Human Nature (1739).

_____. An Enquiry Concerning the Principles of Morals (1751).

INGLEHART Ronald, Roberto Foa, Christopher Peterson, e Christian Welzel, Development, Freedom, and Rising Happiness - A Global Perspective (1981-2007) Perspectives on Psychological Science (2008).

JEFFERSON, Thomas. Basic writings. The Theological and Liscellaneous Works of Joseph Priestley 13 (John Towill Rutt (org), 1832.

JOHNSON, Paul. A History of the American People. New York, 1997, HarperCollins Publishers.

JONES, Howard Mumford. The pursuit of happiness. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1953.

JOUANNET, Emmanuelle. Le droit international libéral-providence: Une histoire du droit international, Bruylant, 2011, (Collection de droit international, n°69). Capítulo V, La finalité providentialiste du droit des gens moderne: Bonheur des peuples et perfectionnement des États.

JÚNIOR, Dirley da Cunha. Curso de Direito Constitucional. Salvador: Jus Podium, 2009.

KAHNEMAN, D., DIENER, E.; SCHWARZ, N. (Eds.) Well-being: the foundations of hedonic psychology. New York, Russell Sage Foundation, 1999.

KAHNEMAN, D., KRUEGER, A. B. Developments in the measurement of subjective well-being. Journal of Economic Perspective 20(1) Winter, 2006.

KAHNEMAN, Daniel and Alan Krueger. Developments in the Measurement of Subjective Well-Being, 20 J Econ Persp 3, 14 (2006).

KANT, Immanuel (1956) Critique of Practical Reason. Trad. Lewis White Beck. Indianapolis, Bobbs-Merril, V.

- _____. Crítica da razão prática Tradução baseada na edição original de 1788, com introdução e notas Valerio Rohden. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- KELLER, Linda M. The American Rejection of Economic Rights as Human Rights & the Declaration of Independence: Does the Pursuit of Happiness Require Basic Economic Rights?' (2003) 19 N.Y.L. Sch. J. Hum. Rts. 557.
- KELSEN, Hans. O problema da justiça. Tradução João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. A Democracia. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. Jurisdição constitucional. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. O que é Justiça?: a justiça, o direito e a política no espelho da ciência. Tradução Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LAÉRCIO, Diógenes (1925). Lives of the Philosophers. Trad. R. D. Hicks, Ed. Ver. Cambridge, MA, Harvard University Press, II.88.
- LAYARD, Richard. Felicidade: lições de uma nova ciência. Tradução Maria Clara De Biase W. Fernandes. Rio de Janeiro: BestSeller, 2008.
- LEFEBVRE, Georges. 1789. O surgimento da Revolução Francesa. Tradução de Cláudia Schiling. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- LEWIS Jan. Happiness, em Jack P. Green e J. R. Pole (orgs), The Blackwell Encyclopedia of the American Revolution (Cambridge, Inglaterra: Blackwell, 1994).
- LIM, Jibong. Pursuit of Happiness Clause in the Korean Constitution Journal of Korean Law, Vol.1, No.2,2001.
- LIMA, Oliveira. O movimento da Independência. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.
- LINCOLN, Abraham. Speech at Springfield, Illinois (26 de junho de 1857), em The Collected Works of Abraham Lincoln, Ed. Roy P. Basler, 9 vols (New Brunswick, NJ, 1953-1955), II, p. 406. LOEWENSTEIN, Karl. Teoria de la constitución. Barcelona: Ariel, 1976.
- LOCKE, John (1963) A common-place Book to the Holy Bible.
- _____. An Essay Concerning Human Understanding. Ed., introd. Peter H. Niddich. Oxford, Clarendon Press, II. xxi §47.
- LONG, Douglas J. Bentham on Liberty: Jeremy Bentham's Idea of Liberty in Relation to this Utilitarianism. Toronto, 1977.
- LUCRÉCIO (1975) De rerum natura (On the Nature of Things). Trad. W. H. D. Rouse, ver. M. F. Smith. Cambridge, MA, Harvard University Press, Livro 1.
- MABBOTT J. D. Punishment, Mind, vol. 48 (1939).
- MAIER, Pauline. American Scripture: making the Declaration of Independence (Nova York: Vintage, 1997).
- MAUS, Ingeborg. O Judiciário como Superego da Sociedade. Tradução Geraldo de Carvalho e Gercélia Batista de Oliveira Mendes. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2010.
- MAUZI, Robert. Maintenant sur ma route. (Paradigme Edition, 1995).
- MAUZI, Robert. L'Idée Du bonheur au XVIII siècle (Librairie Armand Colin).
- MAXWELL, Kenneth R. A Devassa da devassa: a Inconfidência Mineira, Brasil – Portugal, 1750-1808; Tradução João Maia. São Paulo: Editora Paz e Terra S/A, 2010.
- MENDES, Gilmar Ferreira. COELHO, Inocêncio Mártires. BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. São Paulo: Saraiva, 2007.
- MENDES, Gilmar Ferreira. Jurisdição Constitucional. São Paulo: Saraiva, 2005.
- MILL, John Stuart. Utilitarianism (1863). Edited by Roger Crisp. Oxford: Oxford University Press, 2004.

- _____. Considerations on representative government. Ed. C. V. Shields. Indianapolis/Nova York, Bobbs-Merrill.
- _____. Autobiography (1873). New York: P.F. Collier & Son Company, 1909–14.
- _____. Sobre a Liberdade. Lisboa: Edições 70, 2010.
- _____. A sujeição das mulheres. Coimbra: Almedina, 2006.
- MONTAIGNE, Michel de. The Complete Essays (Penguin Classics) [Paperback]. M. A. Screech (Editor, Translator, Introduction).
- MOTA, Carlos Guilherme. 1789-1799: a Revolução Francesa. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- MULGAN, Tim. Utilitarismo. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2012.
- Cambridge Editorial Partnership. Líderes e discursos que revolucionaram o mundo. Tradução de Mayara Fortin e Renato D’Almeida. São Paulo: Universo dos Livros, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. A gaia ciência; tradução Paulo César de Souza. — 1a ed. — São Paulo : Companhia das Letras, 2012.
- _____. Beyond Good and Evil. In: Basic Writings of Nietzsche. Trad. Ed. Walter Kaufmann. New York, Random House, § 200.
- NUSSBAUM, Martha C. Who Is the Happy Warrior? Philosophy Poses Questions to Psychology. The Journal of Legal Studies, Vol. 37, No. S2, Legal Implications of the New Research on Happiness. The University of Chicago Press.
- NEVES, Marcelo. A constitucionalização simbólica. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- OSWALD, Andrew and Powdthavee Nattavudh. Does Happiness Adapt? A Longitudinal Study of Disability with Implications for Economists and Judges, Mimeo, University of Warwick (2005).
- OWEN, Robert. The Book of The New Moral World, parte IV.
- PALMER, R. R. The Age of the Democratic Revolution, 2 vols. (Princeton, 1959-1964).
- PLATO. The tragedy and comedy of life: Plato’s Philebus. Translated and with commentary by Seth Bernadete.
- PLATÃO. O banquete. Tradução, apresentação e notas Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012.
- PLUQUET, Abbé. De La Sociabilité (Chez Barrois, 1767).
- PIGOU, A.C. The Economics of Welfare. Londres, Macmillian, 1920.
- POPE, Alexander. An Essay on Man. In The Poems of Alexander Pope, John Butt (org) Yale University Press, 1963, Epistle IV, 536
- RUSSEL, Bertrand. The conquest of happiness. Nova York: Liveright, 1930.
- POSNER, Richard. A economia da justiça. Tradução Evandro Ferreira e Silva; revisão da tradução Aníbal Mari. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- _____. A problemática da teoria moral e jurídica. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- RAWLS, John. Uma teoria da justiça. Nova tradução baseada na edição americana revista pelo autor, Jussara Simões. Revisão técnica e da tradução Álvaro de Vida. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. Justiça e democracia. Tradução Irene A. Paternot. São Paulo: Martins fontes, 2000.
- _____. O direito dos povos. Tradução de Luís Carlos Borges; revisão técnica Sérgio Sérvulo da Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- REALE, Miguel. Fundamentos do direito. 3ª ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1998.

RESENDE, André Lara. Os limites do possível: a economia da conjuntura. São Paulo: Portfólio-Penguin, 2013.

ROBSON, John M (org.). Autobiography. Londres: Penguin, 1989.

RODGERS, Gregory. Estimating Jury Compensation for Pain and Suffering in Product Liability Cases Involving Nonfatal Personal Injury, 6 J Forensic Economics 251 (1993).

RODRIGUES, José Honório. Independência: revolução e contra-revolução. Rio de Janeiro: F.Alves, 1975.

RODRIGUES, Silvio. Direito civil de acordo com o novo código civil: São Paulo: Saraiva. v. 4, 2002.

ROSS, Alf. Direito e Justiça. Tradução Edson Bini. Revisão técnica Alysso Leandro Mascaro. Bauru: SP: Edipro, 2003.

ROUSSEAU Jean Jacques, Confissões. Les Confessions (Paris: Editions Garnier Frères, 1964).

RUFINO, André. Estrutura de direitos fundamentais: repensando a distinção entre regras, princípios e valores. São Paulo: Saraiva, 2009.

SAGER, Lawrence. The Domain of Constitutional Justice. In: ALEXANDER, Lary (Coord). Constitutionalism: Philosophical Foundations, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SALMOND, John W. In Precedents, statues, and analysis of legal concepts/edited with an introduction by Scott Brewer. Garland Publishing, Inc. New York London 1998.

SANDEL, Justiça. O que é fazer a coisa certa. Tradução de Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2011.

SARLET, Ingo Wolfgang. Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004.

SARMENTO, Daniel. O neoconstitucionalismo no Brasil: Riscos e possibilidades. In: Direitos fundamentais e estado constitucional: estudos em homenagem a J. J. Gomes Canotilho. Coordenação George Salomão Leite, Ingo Wolfgang Sarlet. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais; Coimbra (Pt): Coimbra Editora, 2009.

SCHOFIELD, Catherine Pease-Watkin, and Cyprian Blamires (Oxford, 2002).

SCHOPENHAUER, Arthur. A arte de ser feliz: exposta em 50 máximas. Organização e ensaio de Franco Volpi. Tradução de Marion Fleischer, Eduardo Bandão, Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHMITT, Carl. O guardião da Constituição. Tradução de Geraldo de Carvalho; coordenação e supervisão de Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SELIGMAN, Martin. Felicidade autêntica: usando a nova psicologia positiva para a realização permanente. Tradução Neuza Capelo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

SEN, Amartya. Desenvolvimento como liberdade. Tradução Laura Teixeira Motta. Revisão técnica Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SÊNECA. Da Vida Feliz. Tradução João Forte. Lisboa: Biblioteca editores Independentes, 2008.

SHAFFER, Andrew. Os grandes filósofos que fracassaram no amor. Tradução: Marcelo Barbão. São Paulo: Leya, 2012.

SHAFTESBURY. An Inquiry Concerning Virtue and Merit (1711).

SIDWICK, Henry. The Methods of Ethics, 7ª Ed. (Londer, 1907).

_____. Outlines of the History of Ethics, 5ª Ed. Londres, 1902.

SILVA Alberto da Costa e. História do Brasil Nação: 1808-2010. Direção Lilia Moritz Schwarcz. Volume 1. Crise Colonial e Independência. 1808-1830. Rio de Janeiro: Fundação Mapre – Objetiva, 2011.

SMITH, Adam. Teoria dos Sentimentos Morais, ou, Ensaio para uma análise dos princípios pelos quais os homens naturalmente julgam a conduta e o caráter, primeiro de

seus próximos, depois de si mesmos, acrescida de uma dissertação sobre a origem das línguas. Tradução Lya Luft. Revisão Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

STIGLITZ, J.; SEN, A e FITOUSHI, Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress, 2009. September, 2009.

SUNSTEIN, Cass R. Illusory Losses. In Law and Happiness. The University of Chicago Press.

TAVARES, André Ramos. Curso de direito constitucional. São Paulo: Saraiva, 2008.

TABACCHI, Tina M. Hedonic Damages. Ohio State Law Journal. [Vol. 52: 331].

THALER, Richard. SUNSTEIN, Cass. Nudge: O empurrão para a escolha certa: Aprimore suas decisões sobre saúde, riqueza e felicidade. Tradução Marcello Lino. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

TOCQUEVILLE, Alexis. A democracia na América: sentimentos e opiniões de uma profusão de sentimentos e opiniões que o estado social democrático fez nascer ente os americanos. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

TOCQUEVILLE, Alexis de. A democracia na América: leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

TRIBE, Laurence. DORF, Michael. Hermenêutica Constitucional. Tradução de Amarílis de Souza Birchal. Coordenação e supervisão de Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

URMSON, J. O. The interpretation of the philosophy of J.S.Mill, Philosophical Quarterly, vol. 3 (1953).

VALADÉS, Diego (Org.). Conversas acadêmicas com Peter Häberle. Traduzido, do espanhol, por Carlos dos Santos Almeida. São Paulo: Saraiva, 2009.

VARENNE, Fernando. Constitutionalising discrimination in Bhutan: The emasculation of human rights in the Land of the Dragon. Asia-Pacific Journal on Human Rights and the Law 2: 47-76, 2008. Printed in the Netherlands.

VIEIRA, Oscar Vilhena. A Constituição e sua Reserva de Justiça. São Paulo: Malheiros, 1999.

VEENHOVEN, Ruut. Freedom and happiness: A comparative study in 44 nations in the early 1990s, 2000, em Diener e Suh, 2000.

VOLELLE, Michel. A Revolução Francesa: 1789-1799. Tradução Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

VOLTAIRE. Letter to M. le marquis de Florian, Verney (16 March 1774), from Oeuvres Complètes de Correspondance [Garnier frères, Paris, 1882, ed. Georges Bengesco], vol. XVI, letter # 9067.

VIANNA, Luiz Werneck Vianna et al. A judicialização da política e das relações sociais no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Revan, 1999.

VILLA, Marco Antônio. A história das Constituições brasileiras. São Paulo: Leya, 2011.

VISCUSI, W. Kip. Pain and Suffering in Product Liability Cases: Systematic Compensation or Capricious Awards?, 8 Intl Review of Law and Economics 203 (1988).

WHITE, Nicholas. Breve história da felicidade. Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Edições Loyola. 2009.

WILLS, Garry Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence (Garden City: Doubleday, 1978).

BIBLIOGRAFIA

- ACKERMAN, Bruce. Nós o povo soberano: fundamentos do direito constitucional. Tradução de Mauro Rapposo de Mello. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- ALEXY, Robert. Teoria dos Direitos Fundamentais. Tradução de Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros Editores, 2006.
- APPIO, Eduardo. Controle difuso de constitucionalidade: modulação dos efeitos, uniformização de jurisprudência e coisa julgada. Juruá, 2009.
- ARISTÓTELES. A política. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. Ética a Nicômano. Traduções, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru: Edipro, 2009.
- ARMITAGE, David. Declaração de Independência: uma história global. Tradução Angela Pessoa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- AUSTIN, John, 1832, *The Province of Jurisprudence Determined*, W. Rumble (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- BARROSO, Luís Roberto. O Controle de constitucionalidade no direito brasileiro: exposição sistemática da doutrina e análise crítica da jurisprudência. São Paulo: Saraiva, 2008.
- BECCARIA, Cesare. Dos Delitos e das Penas. São Paulo: RT, 1999.
- BENTHAM, Jeremy. *The Correspondence of Jeremy Bentham*, Ed. Ger. Tomothy L. S. Sprigge, 12 vols até o presente (Londres e Oxford, 1968-), vol I.
- _____. *Nonsense upon Stilts (1792)*, Bentham, Rights, Representation, and Reform: *Nonsense upon Stilts and Other Writings on the French Revolution*, Ed. Philip ARMSTRONG David. *Revolution and World Order: The Revolutionary State in International Society* (Oxford, 1993).
- _____. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (1780/89)*, Ed. J. H. Burns e H. L. A. Hart, Intro, F. Rose (Oxford, 1996).
- _____. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 1789*, Ed. J. H. Burns, H. L. A. Hart. London, Athlone Press.
- _____. *The Philosophy of Economic Science, Jeremy Bentham's Economic Writings 81, 115-6* (W. Stark [org] 1952);
- _____. *Dissertations and discussions political, philosophical, and historical*, 2 vols. Nova York: Haskell House, 1973.
- BERLA, Edward P. *Hedonic Damages and Personal Injury: A Conceptual Approach*, J Forensic Economics (1990).
- BIDWELL, John. *Printers Supplies and Capitalization*, em Hugh Amory e David D. Hall, Eds., *A History of the Book in America, I: The Colonial Book in the Atlantic World* (Cambridge, 2000).
- BOK, Derek. *The politics of happiness: what government can learn from the new research on well-being*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- BOK, Sissela. *Explorando a felicidade: de Aristóteles à neurociência*. Tradução Patrícia Azevedo. Rio de Janeiro: Tinta Negra, 2012.
- BONAVIDES, Paulo. *Teoria do Estado*. São Paulo: Malheiros, 2008.
- _____. *Do Estado Liberal ao Estado Social*. São Paulo: Malheiros Editores, 2009.
- BOSCH, Philippe van den. *A filosofia e a felicidade*. Tradução Maria Ermanita Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BOYER, Jean-Baptiste. *Marquis d'Argens, Sur La Vie hereuse (On the Happy Life)*.

BUKOVANSKY, Mlada. *Legitimacy and Power Politics: The American and French Revolution in International Political Culture* (Princeton, 2002).

BULOS, Uadi Lammêgo. *Curso de direito constitucional*. São Paulo: Saraiva, 2009.

CANOTILHO, J. J. Gomes. *Direito constitucional e teoria da constituição*. Coimbra: Edições Almedina, 2010.

CÍCERO (Marco Túlio Cícero) (1961) *De finibus bonorum et malorum* (On the Boundaries of Good and Bad). Trad. H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press, I.32.

_____. *A virtude e a felicidade*. Tradução Carlos Ancêde Nogue. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CLÈVE, Clèmerson Merlin. *Fiscalização Abstrata de Constitucionalidade no Direito Brasileiro*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000.

COHEN, Martin. *Casos filosóficos*. Tradução de Francisco Innocêncio. Ilustrações de Raúl Gonzáles. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012.

COMTE-SPONVILLE, André Jean. *La plus belle histoire du bonheur*. Tradução de Edgard de Assis Carvalho, Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Difel, 2010.

COSTA, Emília Viotti da. *Da Monarquia à República: momentos decisivos – 9ª Ed –* São Paulo: Editora UNESP, 2010.

CUMBERLAND, Richard, 1631–1718. *De legibus naturae*. English A treatise of the laws of nature; translated, with introduction and appendix by John Maxwell (1727); edited and with a foreword by Jon Parkin, I.4.

DARWALL, Stephen (1995). *The British Moralists and the Internal “Ought”*: 1640-1740. Cambridge, Cambridge University Press.

DE CHARDIN, Pierre Teilhard. *Sur Le bonheur, On Happiness* (Harper & Row, 1973).

DESCARTES, René. *The Philosophical Writings of Descartes*, 261. Volume: 2. Translated by: John Cottingham, University of Reading.

DIAS, Maria Cristina Longo Cardoso. *A ampliação do espaço da moral no utilitarismo de John Stuart Mill: uma comparação com a moral do utilitarismo de Bentham*. Defendida dia 18 de agosto de 2011, na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.

DIMOULIS, Dimitri. MARTINS, Leonardo. *Teoria Geral dos Direitos Fundamentais*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2009.

DONAGAN, Alan. *Is There a Credible form of Utilitarianism?* Em *Contemporary Utilitarianism* 187, 188 (Michael D. Bayles [org], 1968).

DOUGLAS, Frederick. *My Bondage and My Freedom*, 1855. *Douglas Autobiographies* (The Library of America, 1994).

DWORKIN, Ronald. *O Direito da Liberdade: a leitura moral da constituição norte-americana*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. Tradução Jussara Simões. Revisão técnica e da tradução Cícero Araújo, Luiz Moreira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *A justiça de toga*. Tradução Jefferson Luiz Camargo. Revisão da tradução Fernando Santos. Revisão técnica Alonso Reis Freire. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

DU CHÂTELET, Gabrielle Emilie Tonnerliet de Breteuil, Marquêsa. *Discurso sobre a felicidade*. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

EASTERLIN, Richard A. *Does economic growth improve the human lot? some empirical evidence*. University of Pennsylvania, 1974.

ECKARDT, Ursula M. Von. *The pursuit of happiness in the democratic creed: an analysis of Political Ethics* (Nova York: Frederick Praeger, 1959).

EDGEWORTH, F. Y. *Mathematical Psychics*. Londres, 1888.

EPICURO. *Carta sobre a Felicidade*. Tradução João Forte. Lisboa: Biblioteca editores Independentes.

FERRAZ, Tércio Sampaio Jr. *Introdução ao Estudo do Direito: Técnica, Decisão, Dominação*. São Paulo: Atlas, 2010.

FIGUEIREDO, Marcelo. *Direito constitucional: estudos interdisciplinares sobre federalismo, democracia e Administração Pública*. Belo Horizonte: Fórum, 2012.

_____. *Teoria Geral do Estado*. São Paulo: Atlas, 2009.

_____. *Direito constitucional: estudos interdisciplinares sobre federalismo, democracia e Administração Pública*. Belo Horizonte: Fórum, 2012. O caráter contramajoritário do poder judicial – o caso Marbury VS. Madison – Uma preocupação sobretudo norte-americana?

FILÓSOFOS DO SÉCULO XIII: Uma introdução. Organizador: Lothar Kreimendahl. Tradutor Dankwart Bernsmüller. Editora Unisinos. Coleção História da Filosofia. São Leopoldo: 2007.

FILÓSOFOS DO SÉCULO XIX. Uma introdução. Tradução Dankwart Bernsmüller. Editora Unisinos. Coleção História da Filosofia 7., São Leopoldo 2006.

FOURIER, Charles. *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales; Theory of the Four Movements*, Gareth Steadman Jones e Ian Patterson (orgs.) (Cambridge University Press, 1996).

FRANCK, Thomas M. *Political questions: judicial answers*. Princeton, New Jersey: University Press, 1992.

FREUD, Sigmund (2005) *Civilization and its Discontents (Unbehagen in der Kultur, 1930)*. Ed. James Strachey. New York, Norton.

FREY, B. S.; STUTZER, A. *The economics of happiness*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002.

_____. *Happiness Prosper in Democracy*, *Journal of Happiness Studies* (2000);

_____. *Political Participation and Procedural Utility*, *European Journal of Political Research* (2006).

GABLER, James M. *Passions: The wines and Travels of Thomas Jefferson* (Baltimore, 1995). HARRISON, Jonathan. *Utilitarianism, Universalization, and Our Duty To Be Just*, *Proceedings of the Aristotelian society*, vol. 53 (1952-1953)

GARRATY, John A. e Mark C. Carnes, Eds, ger., *American National Biography*, 24 vols. (Nova York, 1999), VII, pp. 87-9).

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. *Direito Constitucional Comparado*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2006.

GOETHE, *Divã ocidental-oriental*, VIII, 7.

GOFF, Frederick R. *The John Dunlap Broadside: The First Printing of The Declaration of Independence* (Washington, 1976).

GOMES, Laurentino. *1822: Como um homem sábio, uma princesa triste e um escocês louco por dinheiro ajudaram D. Pedro a criar o Brasil, um país que tinha tudo para dar errado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010.

GRAHAM, Carol. *O que nos faz feliz por esse mundo fora*. Tradução Michelle Hapetian e revisão de Alice Soares. Alfragide: Texto Editores, 2011.

GRAHAM, Carol. *The Pursuit of Happiness: an Economy of Well-Being*. Brookings Institution Press, 2011.

GRAU, Eros Roberto. *Ensaio e discurso sobre a interpretação/aplicação do Direito*. São Paulo: Malheiros Editores, 2009.

- GREEN, Duncan. Da pobreza ao poder: como cidadãos ativos e estados efetivos podem mudar o mundo. Tradução de Luiz Vasconcelos. São Paulo: Cortez; Oxford: Oxfam International, 2009.
- HAMILTON, Alexander. O federalista. Alexander Hamilton; John Jay; James Madison, traduzido por Ricardo Rodrigues Gama. Campinas: Russell Editores, 2005.
- HARROD R. F. Utilitarianism Revised, Mind, vol. 45 (1936).
- HART, H. L. A. The United States of America, em Hart, Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Theory (Oxford, 1982).
- HAYEK, Friedrich A. Law, Legislation, and Liberty, vol. II, The Mirage of Social Justice: A new statement of the liberal principles of justice and policial economy, (1976). The University of Chicago Press.
- HEGEL, G. W. F. (1990) Encyclopedia of the Philosofical Sciences in Outline (1817). Trad. Steven A. Taubenek. New York, Continuum, § 396.
- HOBBS, Thomas (1994) Leviathan [1651]. Ed. Edwin Curley. Indianapolis/Cambridge, MA, Hackett.
- HOBBSAWN, Eric J. Tradução de Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. A era das revoluções, 1789-1848. São Paulo: Paz e Terra.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. Capítulos de história do Império: Organização Fernando A. Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- HOWELL, Wilbur Samuel. The Declaration of Independece and Eighteenth-Century Logic, William and Mary Quartely, 3ª ser., 18 (1961).
- HUGO, Victor. Os Miseráveis. Tradução de Alexandre Boide. São Paulo: Coleção: L&PM Pocket, 2012.
- HUTCHESON. An Inquiry Concerning Moral Good and Evil (1725).
- HUME, David. A Treatise of Human Nature (1739).
- _____. An Enquiry Concerning the Principles of Morals (1751).
- INGLEHART Ronald, Roberto Foa, Christopher Peterson, e Christian Welzel, Development, Freedom, and Rising Happiness - A Global Perspective (1981-2007) Perspectives on Psychological Science (2008).
- JEFFERSON, Thomas. Basic writings. The Theological and Liscellaneous Works of Joseph Priestley 13 (John Towill Rutt (org), 1832.
- JOHNSON, Paul. A History of the American People. New York, 1997, HarperCollins Publishers.
- JONES, Howard Mumford. The pursuit of happiness. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1953.
- JOUANNET, Emmanuelle. Le droit international libéral-providence: Une histoire du droit international, Bruylant, 2011, (Collection de droit international, n°69). Capítulo V, La finalité providentialiste du droit des gens moderne: Bonheur des peuples et perfectionnement des États.
- JÚNIOR, Dirley da Cunha. Curso de Direito Constitucional. Salvador: Jus Podium, 2009.
- KAHNEMAN, D., DIENER, E.; SCHWARZ, N. (Eds.) Well-being: the foundations of hedonic psychology. New York, Russell Sage Foundation, 1999.
- KAHNEMAN, D., KRUEGER, A. B. Developments in the measurement of subjective well-being. Journal of Economic Perspective 20(1) Winter, 2006.
- KAHNEMAN, Daniel and Alan Krueger. Developments in the Measurement of Subjective Well-Being, 20 J Econ Persp 3, 14 (2006).
- KANT, Immanuel (1956) Critique of Practical Reason. Trad. Lewis White Beck. Indianapolis, Bobbs-Merril, V.

- _____. Crítica da razão prática Tradução baseada na edição original de 1788, com introdução e notas Valerio Rohden. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- KELLER, Linda M. The American Rejection of Economic Rights as Human Rights & the Declaration of Independence: Does the Pursuit of Happiness Require Basic Economic Rights?' (2003) 19 N.Y.L. Sch. J. Hum. Rts. 557.
- KELSEN, Hans. O problema da justiça. Tradução João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. A Democracia. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. Jurisdição constitucional. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. O que é Justiça?: a justiça, o direito e a política no espelho da ciência. Tradução Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LAÉRCIO, Diógenes (1925). Lives of the Philosophers. Trad. R. D. Hicks, Ed. Ver. Cambridge, MA, Harvard University Press, II.88.
- LAYARD, Richard. Felicidade: lições de uma nova ciência. Tradução Maria Clara De Biase W. Fernandes. Rio de Janeiro: BestSeller, 2008.
- LEFEBVRE, Georges. 1789. O surgimento da Revolução Francesa. Tradução de Cláudia Schiling. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- LEWIS Jan. Happiness, em Jack P. Green e J. R. Pole (orgs), The Blackwell Encyclopedia of the American Revolution (Cambridge, Inglaterra: Blackwell, 1994).
- LIM, Jibong. Pursuit of Happiness Clause in the Korean Constitution Journal of Korean Law, Vol.1, No.2,2001.
- LIMA, Oliveira. O movimento da Independência. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.
- LINCOLN, Abraham. Speech at Springfield, Illinois (26 de junho de 1857), em The Collected Works of Abraham Lincoln, Ed. Roy P. Basler, 9 vols (New Brunswick, NJ, 1953-1955), II, p. 406. LOEWENSTEIN, Karl. Teoria de la constitución. Barcelona: Ariel, 1976.
- LOCKE, John (1963) A common-place Book to the Holy Bible.
- _____. An Essay Concerning Human Understanding. Ed., introd. Peter H. Niddich. Oxford, Clarendon Press, II. xxi §47.
- LONG, Douglas J. Bentham on Liberty: Jeremy Bentham's Idea of Liberty in Relation to this Utilitarianism. Toronto, 1977.
- LUCRÉCIO (1975) De rerum natura (On the Nature of Things). Trad. W. H. D. Rouse, ver. M. F. Smith. Cambridge, MA, Harvard University Press, Livro 1.
- MABBOTT J. D. Punishment, Mind, vol. 48 (1939).
- MAIER, Pauline. American Scripture: making the Declaration of Independence (Nova York: Vintage, 1997).
- MAUS, Ingeborg. O Judiciário como Superego da Sociedade. Tradução Geraldo de Carvalho e Gercélia Batista de Oliveira Mendes. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2010.
- MAUZI, Robert. Maintenant sur ma route. (Paradigme Edition, 1995).
- MAUZI, Robert. L'Idée Du bonheur au XVIII siècle (Librairie Armand Colin).
- MAXWELL, Kenneth R. A Devassa da devassa: a Inconfidência Mineira, Brasil – Portugal, 1750-1808; Tradução João Maia. São Paulo: Editora Paz e Terra S/A, 2010.
- MENDES, Gilmar Ferreira. COELHO, Inocêncio Mártires. BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. São Paulo: Saraiva, 2007.
- MENDES, Gilmar Ferreira. Jurisdição Constitucional. São Paulo: Saraiva, 2005.
- MILL, John Stuart. Utilitarianism (1863). Edited by Roger Crisp. Oxford: Oxford University Press, 2004.

- _____. Considerations on representative government. Ed. C. V. Shields. Indianapolis/Nova York, Bobbs-Merrill.
- _____. Autobiography (1873). New York: P.F. Collier & Son Company, 1909–14.
- _____. Sobre a Liberdade. Lisboa: Edições 70, 2010.
- _____. A sujeição das mulheres. Coimbra: Almedina, 2006.
- MONTAIGNE, Michel de. The Complete Essays (Penguin Classics) [Paperback]. M. A. Screech (Editor, Translator, Introduction).
- MOTA, Carlos Guilherme. 1789-1799: a Revolução Francesa. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- MULGAN, Tim. Utilitarismo. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2012.
- Cambridge Editorial Partnership. Líderes e discursos que revolucionaram o mundo. Tradução de Mayara Fortin e Renato D’Almeida. São Paulo: Universo dos Livros, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. A gaia ciência; tradução Paulo César de Souza. — 1a ed. — São Paulo : Companhia das Letras, 2012.
- _____. Beyond Good and Evil. In: Basic Writings of Nietzsche. Trad. Ed. Walter Kaufmann. New York, Random House, § 200.
- NUSSBAUM, Martha C. Who Is the Happy Warrior? Philosophy Poses Questions to Psychology. The Journal of Legal Studies, Vol. 37, No. S2, Legal Implications of the New Research on Happiness. The University of Chicago Press.
- NEVES, Marcelo. A constitucionalização simbólica. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- OSWALD, Andrew and Powdthavee Nattavudh. Does Happiness Adapt? A Longitudinal Study of Disability with Implications for Economists and Judges, Mimeo, University of Warwick (2005).
- OWEN, Robert. The Book of The New Moral World, parte IV.
- PALMER, R. R. The Age of the Democratic Revolution, 2 vols. (Princeton, 1959-1964).
- PLATO. The tragedy and comedy of life: Plato’s Philebus. Translated and with commentary by Seth Bernadete.
- PLATÃO. O banquete. Tradução, apresentação e notas Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012.
- PLUQUET, Abbé. De La Sociabilité (Chez Barrois, 1767).
- PIGOU, A.C. The Economics of Welfare. Londres, Macmillian, 1920.
- POPE, Alexander. An Essay on Man. In The Poems of Alexander Pope, John Butt (org) Yale University Press, 1963, Epistle IV, 536
- RUSSEL, Bertrand. The conquest of happiness. Nova York: Liveright, 1930.
- POSNER, Richard. A economia da justiça. Tradução Evandro Ferreira e Silva; revisão da tradução Aníbal Mari. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- _____. A problemática da teoria moral e jurídica. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- RAWLS, John. Uma teoria da justiça. Nova tradução baseada na edição americana revista pelo autor, Jussara Simões. Revisão técnica e da tradução Álvaro de Vida. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. Justiça e democracia. Tradução Irene A. Paternot. São Paulo: Martins fontes, 2000.
- _____. O direito dos povos. Tradução de Luís Carlos Borges; revisão técnica Sérgio Sérvulo da Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- REALE, Miguel. Fundamentos do direito. 3ª ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1998.

RESENDE, André Lara. Os limites do possível: a economia da conjuntura. São Paulo: Portfólio-Penguin, 2013.

ROBSON, John M (org.). Autobiography. Londres: Penguin, 1989.

RODGERS, Gregory. Estimating Jury Compensation for Pain and Suffering in Product Liability Cases Involving Nonfatal Personal Injury, 6 J Forensic Economics 251 (1993).

RODRIGUES, José Honório. Independência: revolução e contra-revolução. Rio de Janeiro: F.Alves, 1975.

RODRIGUES, Silvio. Direito civil de acordo com o novo código civil: São Paulo: Saraiva. v. 4, 2002.

ROSS, Alf. Direito e Justiça. Tradução Edson Bini. Revisão técnica Alysso Leandro Mascaro. Bauru: SP: Edipro, 2003.

ROUSSEAU Jean Jacques, Confissões. Les Confessions (Paris: Editions Garnier Frères, 1964).

RUFINO, André. Estrutura de direitos fundamentais: repensando a distinção entre regras, princípios e valores. São Paulo: Saraiva, 2009.

SAGER, Lawrence. The Domain of Constitutional Justice. In: ALEXANDER, Lary (Coord). Constitutionalism: Philosophical Foundations, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SALMOND, John W. In Precedents, statues, and analysis of legal concepts/edited with an introduction by Scott Brewer. Garland Publishing, Inc. New York London 1998.

SANDEL, Justiça. O que é fazer a coisa certa. Tradução de Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2011.

SARLET, Ingo Wolfgang. Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004.

SARMENTO, Daniel. O neoconstitucionalismo no Brasil: Riscos e possibilidades. In: Direitos fundamentais e estado constitucional: estudos em homenagem a J. J. Gomes Canotilho. Coordenação George Salomão Leite, Ingo Wolfgang Sarlet. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais; Coimbra (Pt): Coimbra Editora, 2009.

SCHOFIELD, Catherine Pease-Watkin, and Cyprian Blamires (Oxford, 2002).

SCHOPENHAUER, Arthur. A arte de ser feliz: exposta em 50 máximas. Organização e ensaio de Franco Volpi. Tradução de Marion Fleischer, Eduardo Bandão, Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHMITT, Carl. O guardião da Constituição. Tradução de Geraldo de Carvalho; coordenação e supervisão de Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SELIGMAN, Martin. Felicidade autêntica: usando a nova psicologia positiva para a realização permanente. Tradução Neuza Capelo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

SEN, Amartya. Desenvolvimento como liberdade. Tradução Laura Teixeira Motta. Revisão técnica Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SÊNECA. Da Vida Feliz. Tradução João Forte. Lisboa: Biblioteca editores Independentes, 2008.

SHAFFER, Andrew. Os grandes filósofos que fracassaram no amor. Tradução: Marcelo Barbão. São Paulo: Leya, 2012.

SHAFTESBURY. An Inquiry Concerning Virtue and Merit (1711).

SIDWICK, Henry. The Methods of Ethics, 7ª Ed. (Londer, 1907).

_____. Outlines of the History of Ethics, 5ª Ed. Londres, 1902.

SILVA Alberto da Costa e. História do Brasil Nação: 1808-2010. Direção Lilia Moritz Schwarcz. Volume 1. Crise Colonial e Independência. 1808-1830. Rio de Janeiro: Fundação Mapre – Objetiva, 2011.

SMITH, Adam. Teoria dos Sentimentos Morais, ou, Ensaio para uma análise dos princípios pelos quais os homens naturalmente julgam a conduta e o caráter, primeiro de

seus próximos, depois de si mesmos, acrescida de uma dissertação sobre a origem das línguas. Tradução Lya Luft. Revisão Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

STIGLITZ, J.; SEN, A e FITOUSHI, Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress, 2009. September, 2009.

SUNSTEIN, Cass R. Illusory Losses. In Law and Happiness. The University of Chicago Press.

TAVARES, André Ramos. Curso de direito constitucional. São Paulo: Saraiva, 2008.

TABACCHI, Tina M. Hedonic Damages. Ohio State Law Journal. [Vol. 52: 331].

THALER, Richard. SUNSTEIN, Cass. Nudge: O empurrão para a escolha certa: Aprimore suas decisões sobre saúde, riqueza e felicidade. Tradução Marcello Lino. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

TOCQUEVILLE, Alexis. A democracia na América: sentimentos e opiniões de uma profusão de sentimentos e opiniões que o estado social democrático fez nascer ente os americanos. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

TOCQUEVILLE, Alexis de. A democracia na América: leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

TRIBE, Laurence. DORF, Michael. Hermenêutica Constitucional. Tradução de Amarílis de Souza Birchal. Coordenação e supervisão de Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

URMSON, J. O. The interpretation of the philosophy of J.S.Mill, Philosophical Quarterly, vol. 3 (1953).

VALADÉS, Diego (Org.). Conversas acadêmicas com Peter Häberle. Traduzido, do espanhol, por Carlos dos Santos Almeida. São Paulo: Saraiva, 2009.

VARENNE, Fernando. Constitutionalising discrimination in Bhutan: The emasculation of human rights in the Land of the Dragon. Asia-Pacific Journal on Human Rights and the Law 2: 47-76, 2008. Printed in the Netherlands.

VIEIRA, Oscar Vilhena. A Constituição e sua Reserva de Justiça. São Paulo: Malheiros, 1999.

VEENHOVEN, Ruut. Freedom and happiness: A comparative study in 44 nations in the early 1990s, 2000, em Diener e Suh, 2000.

VOLELLE, Michel. A Revolução Francesa: 1789-1799. Tradução Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

VOLTAIRE. Letter to M. le marquis de Florian, Verney (16 March 1774), from Oeuvres Complètes de Correspondance [Garnier frères, Paris, 1882, ed. Georges Bengesco], vol. XVI, letter # 9067.

VIANNA, Luiz Werneck Vianna et al. A judicialização da política e das relações sociais no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Revan, 1999.

VILLA, Marco Antônio. A história das Constituições brasileiras. São Paulo: Leya, 2011.

VISCUSI, W. Kip. Pain and Suffering in Product Liability Cases: Systematic Compensation or Capricious Awards?, 8 Intl Review of Law and Economics 203 (1988).

WHITE, Nicholas. Breve história da felicidade. Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: Edições Loyola. 2009.

WILLS, Garry Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence (Garden City: Doubleday, 1978).

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA**

LUCIANO ESPÓSITO SEWAYBRICKER

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

**São Paulo
2017**

LUCIANO ESPÓSITO SEWAYBRICKER

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

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

Área de Concentração: Psicologia Social e do Trabalho

Orientador: Prof. Dr. Sigmar Malvezzi

São Paulo
2017

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

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

Sewaybricker, Luciano Espósito.

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

186 f.

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

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

BF1481

Nome: SEWAYBRICKER, Luciano Espósito

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

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

Aprovado em: ____/____/____

Banca Examinadora:

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Julgamento: _____

Agradecimentos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Resumo

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

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

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

Abstract

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

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

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

Sumário

Capítulo I

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

Capítulo II

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

Capítulo III

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

Capítulo IV

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

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

Capítulo I

Introdução

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A história corrente e a história “traduzida”

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

O estudo da felicidade hoje

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Primeira reflexão sobre os questionamentos

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

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

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

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

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

Objetivos e método

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Capítulo II

A felicidade na Filosofia

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

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

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

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

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

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

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

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

A diferença no entendimento de ser humano

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

As diferenças no entendimento de mundo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

O utópico e o divino

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A felicidade impossível

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A felicidade empírica

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Capítulo III

A felicidade na Ciência

O interesse científico na felicidade

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Breve história da Psicologia Positiva

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A definição de felicidade para a Psicologia Positiva

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Indivíduo e mundo para a Psicologia Positiva

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

As "descobertas" empíricas sobre a felicidade

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

As pesquisas interculturais

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Os valores e a avaliação da felicidade

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

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

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

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

¹² <http://www.gallup.com/home.aspx>

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A felicidade enquanto "satisfação com a vida"

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Desmontando a universalidade

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Capítulo IV

A felicidade e a Política

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A história (recente) da política da felicidade

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A Política da felicidade ou a felicidade política

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Uma alternativa à Felicidade Interna Bruta: o Capability Approach

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

O paradigma político da felicidade: PIB versus FIB

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A performatividade da felicidade (política)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Por quê a felicidade interessa tanto e a tantos?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Capítulo V

Uma felicidade abrangente

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A circunscrição da felicidade enquanto melhor forma de se viver

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A felicidade revisitada na Ciência

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Felicidade e política revisitada

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

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

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

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

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

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

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

Oportunidades para o estudo da felicidade na Ciência

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Discussão final

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Uma última ressalva

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

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

Mulher: *Yeah.*

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

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

Homem: *And I'm exactly the same way.*

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

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

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

Referências Bibliográficas²¹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**PELO DIREITO DE NÃO SER FELIZ: UMA BREVE
ANÁLISE FILOSÓFICA, SOCIOLÓGICA E
EXISTENCIAL SOBRE A DITADURA DA
FELICIDADE**

[FOR THE RIGHT TO NOT BE HAPPY: A BRIEF
PHILOSOPHICAL, SOCIOLOGICAL AND EXISTENTIAL
ANALYSIS OF THE DICTATORSHIP OF HAPPINESS]

Claudinei Reis Pereira

*Mestre em Filosofia e Professor substituto, UFPI e UFMA
(E-mail: claudnei_2012@hotmail.com)*

Recebido em: 02 de maio de 2018. Aprovado em: 28/05/2018

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

Resumo: Este artigo tem como objetivo levantar uma discussão sobre a concepção de felicidade na era contemporânea. Felicidade muitas vezes fragmentada, rompendo com a relação alteridade, fundamentando-se em um subjetivismo e materialismo. Como metodologia, trabalharemos com autores como Aristóteles, Agostinho, Pascal Bruckner, Zugmunt Bauman, entre outros. Por fim, conclui-se que a felicidade fora tomada no mundo contemporâneo diferentemente do período clássico e medieval, vista em uma postura materialista e subjetivista de esvaziamento do *Eu* e do “real” significado da vida feliz, contudo, se sabe que este “real” significado é amplamente problematizado ao ponto de nos depararmos com a seguinte questão: qual é verdadeira matéria do contentamento da felicidade? Esta, por sua vez, mais que algum tipo de *telos* a ser alcançado, parece-nos que se trata de uma postura existencial do indivíduo diante da própria existência.

Palavras-chave: Materialismo. Subjetivismo. Felicidade. Existência.

Abstract: This article aims to lift a discussion on the conception of happiness in the contemporary era. Happiness often fragmented, breaking with the relationship otherness, basing on a subjectivism and materialism. As a methodology, we will work with authors such as Aristotle, Augustine, Pascal Bruckner, Zugmunt Bauman, among others. Finally, it is concluded that happiness was taken in the contemporary world unlike classic and medieval period, seen in a materialistic attitude and emptying of the subjectivist I and the "real" meaning of happy life, however, if you know that this "real" meaning is largely problematic that we faced with the following question: What's true the contentment of happiness? This, for your time, more than some kind of *telos* to be achieved, it seems to us that this is an existential stance of the individual on his own existence.

Keywords: Materialism. Subjectivism. Happiness. Existence.

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

INTRODUÇÃO

O que há de errado com a felicidade? A pergunta não comum deste artigo soa estranha quando o assunto parece ser aquilo que é comum a todos: o desejo universal pela felicidade. Porém, se por acaso, percebermos que ao nosso redor, ao invés de se perceber felicidade demais, percebêssemos felicidade de menos? A pergunta sobre a matéria do contentamento da felicidade fora uma das questões mais trabalhada e instigante em boa parte da história do pensamento humano. Se por um lado, o drama da morte nos apavora, por outro, o sentimento psicológico e a sensação de afeto que nasce da felicidade parece que nos traz algum tipo de sentimento de eternidade.

A busca pela matéria do contentamento é uma das questões mais problematizadas por pesquisadores e intelectuais, em áreas diversas como: teologia, filosofia, sociologia, literatura, religião, ciência e literaturas de autoajuda. Conquanto, aquilo que deveria aumentar o nosso grau de certezas e convicções sobre a matéria do contentamento, parece que só nos afogam ainda mais em mar de incertezas e de falta de realização e de sentido existencial.

Para este breve artigo, selecionamos alguns momentos para se discutir ou rememorar as concepções sobre o conceito de felicidade.

A partir de tais evidências, este artigo tem como intenção apresentar ao leitor de modo conciso os grandes ideais de felicidade ao longo da história, destacando alguns pensadores como Aristóteles, Santo Agostinho, Zygmunt Bauman, entre outros. Como proposta e objetivo metodológico pretendemos apresentar uma breve passagem pelo pensamento clássico,

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

passando pelo pensamento medieval até chegamos ao pensamento moderno-contemporâneo e compreender como tais autores apresentam seus argumentos e conceituações sobre o problema da felicidade. Por fim, não queremos aqui maximizar toda a discussão, até porque dentro de um artigo tal problemática se mostra insuficiente, mas pelo menos apresentar algumas questões, provocações e instigações aos leitores.

1 A CONCEPÇÃO ARISTOTÉLICA DE FELICIDADE

Para desenvolver essa discussão, a primeira parte do texto traz a concepção aristotélica sobre felicidade (eudaimonia). Em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles nos afirma que existe um desejo teleológico existencial que aponta para um fim último de todas as coisas: a realização humana. A afirmação seria que todas as coisas concorrem para uma teleologia que é própria, que tem um fim em si mesmo. Exemplo: “O fim da arte médica é a saúde, o da construção naval é um navio, o da estratégia é a vitória, da economia a riqueza.” (ARISTÓTELES, 1991, p. 6). Consequentemente tais fins têm uma única finalidade para Aristóteles: “O sumo bem.” (ARISTÓTELES, 1991, p. 7)

Avançando um pouco mais em sua investigação sobre a natureza da felicidade, especificamente no livro X de *Ética a Nicômaco*, Aristóteles percebe primeiramente que a felicidade parece estar ligado à ideia do prazer, pois se sabe que contrariamente à experiência da dor e do desconforto, o prazer se apresenta como caminho possível e indispensável ao *sumo bem*, contudo, em um segundo momento, Aristóteles afirma que esta experiência

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

não equivale para todos os caminhos mais seguros para se alcançar a felicidade, pois a experiência do prazer não equivale a uma experiência positiva para todos os prazeres. Ou seja, parece claro que para Aristóteles nem todos os prazeres são desejáveis, logo, o caminho do prazer não pode ser o caminho mais viável para o alcance do bem supremo.

Para Aristóteles então, o caminho para se alcançar a felicidade têm que existir necessariamente alguns elementos, entre eles a amizade, saúde, dinheiro, a beleza entre outras coisas. Para este autor, existe uma espécie de hierarquia de valores para se chegar à felicidade suprema. O que seria então? Aristóteles destaca que o caminho seria o de maior grau entre as práticas das virtudes, isto é, aquilo que “será o que de existe de melhor em nós,” (ARISTÓTELES, 1991, p. 233) que para ele, nada mais é que exercer aquilo que é próprio e específico da condição humana: a vida contemplativa ou atividade racional. Para Aristóteles, a capacidade racional é aquilo que existe de mais divino no homem. Se “a razão é divina em comparação ao homem, a vida conforme a razão é divina em comparação a vida divina.” (ARISTÓTELES, 1991, p. 235) Assim, neste primeiro ponto apresenta-se o seguinte argumento:

O que é próprio de cada coisa é, por natureza, o que há de melhor e aprazível para ela; e assim, para o homem a vida conforme a razão é a melhor e a mais aprazível, já que a razão mais que qualquer coisa é o homem. Donde se conclui que essa vida é também a mais feliz (ARISTÓTELES, 1991, p. 235).

Na concepção aristotélica, além de trazer a importância da vida racional como critério para vida feliz, em sua filosofia esta racionalidade só

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

é possível sua realização no espaço público, ou seja, na vida comunitária, na *polis* grega. Ou seja, é na relação com o outro que segundo Aristóteles a felicidade se manifesta. A política, por sua vez, é o lugar de exclusividade e o espaço de realização humana. Não é por acaso que em sua obra *A política* afirmara: “Não é somente para viver, mas para viver felizes, que os homens estabelecem entre si a sociedade civil. [...] O espoco do Estado é felicidade na vida. Todas essas instituições têm por fim a felicidade” (ARISTÓTELES, 2009, p. 95-1280b e p.96-1281a).

Tal concepção se sustentou por um bom tempo. Somos de certo modo herdeiros de duas concepções clássicas de mundo: a platônica e a aristotélica. Em Platão, por sua ideia idealista de mundo, e em Aristóteles, por sua concepção realista de mundo. Só que esta concepção de mundo e consequentemente de felicidade é concebida de modo diferente em suas determinadas épocas, e esta não seria diferente para o mundo medieval. É o que seguirá adiante.

2 A VERTICALIZAÇÃO DIVINA DA FELICIDADE.

Se para Aristóteles o lugar digno para emancipação da felicidade se dava na atividade por excelência do homem, isto é, no exercício racional, por outro lado, a teologia medieval a concebia na relação por excelência entre o divino e o humano. Para os medievais, e aqui, me detenho à concepção específica agostiniana de felicidade, só é possível no voltar-se do próprio homem para o destino de sua criação: Deus. Em sua obra *Sobre a vida Feliz* o autor de Hipona destaca que a vida por excelência consiste

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

radicalmente no perfeito conhecimento de Deus. Em novembro de 386 da era cristã, por ocasião da comemoração dos 33 anos de Agostinho, ele, em um pequeno grupo heterogêneo formado por seu filho Adeodato, sua mãe Mônica, seu irmão Návio, seus discípulos Licêncio e Trigésio, além de seus primos Latidiano e Rústico e um jovem chamado Alípio, demonstram uma discussão filosófica sobre a verdadeira felicidade.

Entre os primeiros diálogos, eles concordam que todos sem exceção desejam a felicidade. Contudo, ressalta Agostinho: “o que deve conseguir alcançar o homem para ser feliz?” (AGOSTINHO, 2014, p.16). Para Agostinho, se perguntar o que se deve fazer para se alcançar a felicidade significa chegar a conclusão evidente que quem busca Deus vive feliz. Entretanto, diante dos presentes, Agostinho levanta a seguinte questão: “Será que Deus quer que o homem o busque?” (AGOSTINHO, 2014, p.23). Sua resposta é uma orientação positiva: “Quem busca a Deus, disse eu, faz aquilo que Deus quer, vive bem e está livre do espírito imundo” (AGOSTINHO, 2014, p.23). Sua conclusão se encaminha para a declaração que por mais que chegássemos a possuir a Deus, isso não corresponde a vida feliz, pois para Agostinho, a vida feliz seria ter Deus enquanto princípio e fundamento, do contrário, se cairá na experiência do vício e do pecado. Em seu diálogo com sua mãe Mônica Lê-se:

A mim, disse ela, parece-me que não há ninguém que não tenha a Deus, todavia, quem vive bem o tempo como propício, e quem vive mal, o tem como hostil. Então, eu disse: fizemos mal em concordar, ontem, que é feliz quem possui a Deus; porquanto todo homem possui a Deus, mas nem por isso todo homem é feliz. [...] O que é melhor, possuir a Deus ou não estar sem Deus? O quanto me é dado compreender, disse ela,

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

minha opinião é de que quem vive bem possui a Deus, mas como propício; quem vive mal possui a Deus, mas como hostil. [...] Essa será, portanto, disse eu, a classificação das questões: aquele que encontra encontrou a Deus e o tem como propício é feliz; todo aquele que procura a Deus tem a Deus como propício, mas ainda não é feliz; todavia todo aquele que se afasta de Deus por causa dos vícios e pecados não só não é feliz, mas nem sequer Deus é propício a seu viver. (AGOSTINHO, 2014, p. 24-26).

A conclusão se encerra na afirmação evidente: “Todo aquele que é feliz, portanto, tem a Deus.” (AGOSTINHO, 2014, p.36). A Dialética agostiniana sobre a felicidade corresponde que a conquista da verdade que se encontra na interioridade corresponde ao alcance da verdade que é o próprio Deus. Para este autor, a verdade não está fora do sujeito, mas dentro do próprio sujeito.

Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei! Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! Eu, disforme, lançava-me comigo, mas eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti as tuas criaturas, que não existiriam se em ti não existissem. Tu me chamaste, e teu grito rompeu a minha surdez. Fulguraste e brilhaste e tua luz afugentou a minha cegueira. Espargiste tua fragrância e, respirando-a, suspirei por ti. Eu te saboreei, e agora tenho fome e sede de ti. Tu me tocaste, e agora estou ardendo no desejo de tua paz (AGOSTINHO, 2015, p. 295).

De igual modo, Agostinho em outro momento reafirma tal entendimento a apresentar a felicidade como a própria experiência do princípio divino no humano, isto é, só em Deus encontra-se a felicidade

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

verdadeira. Ressalta o autor: “E esta é a felicidade: alegrar-nos em ti, de ti e por ti. É esta a felicidade, e não outra. Quem acredita que exista outra felicidade persegue uma alegria que não é verdadeira.” (AGOSTINHO, 2015, p. 291).

Em contrapartida, essa concepção de felicidade não corresponde ao entendimento que a mesma pode ser adquirida necessariamente e plenamente nesta realidade. Para o pensamento cristão, a felicidade plena do indivíduo só será possível na integração plena com o divino que, a saber, só será possível para além deste mundo. Um reino sem lágrimas e sem dor como proclama o apocalipse de João: “Vi então um céu novo e uma nova terra [...] Nisto ouvi uma voz forte que, no trono, dizia: Ele enxugará toda lágrima dos seus olhos, pois nunca mais haverá morte, nem luto, nem clamor, e nem dor haverá mais. Sim! As coisas antigas se foram!” (Cf. Apo 21, 1-5).

Ao que se percebe, para a concepção cristã, o amor ao divino tem que está para além do amor ao terreno. Isso afirma-se também em Agostinho em sua obra *Cidade de Deus*. Diz o autor:

Dois amores fizeram duas cidades: o amor de si até ao desprezo de Deus – a terrestre; o amor de Deus até ao desprezo de si – a celeste. Aquela glorifica-se em si própria – esta no Senhor; aquela solicita dos homens a glória – a maior glória desta consiste em ter Deus como testemunho da sua consciência (AGOSTINHO, 1993, p. 1319).

A partir desse traquejo se quisermos ter a experiência da plenitude, não a esperemos neste mundo, diluído pelo vício, pelo pecado, pela dor, pelo sofrimento e pela morte. Mas esperemos a plenitude da experiência de

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

Deus em um reino para além da finitude deste mundo, pois para além da efemeridade da finitude, existe uma promessa de plenitude. “O que os olhos não viram, os ouvidos não ouviram, e o coração do homem não percebeu, tudo o que Deus preparou para os que o amam.” (Cf. 1 Cor 2,9).

3 O NOVO IMPERATIVO INCONSCIENTE MODERNO-CONTEMPORÂNEO: *O DEVER DA FELICIDADE*.

Entre os valores positivos encontrados na ética e na concepção de felicidade, destacada por Aristóteles a partir da filosofia clássica e a concepção medieval cristã, mesmo diante de suas ressalvas, diferentemente do mundo moderno-contemporâneo, de seu caráter materialista, subjetivista e ao mesmo tempo idealista, apostando sem reservas em um futuro seguro pela ciência, a concepção grega de mundo e medieval podem ressaltar algo de positivo: eles pelo menos definiram de certa maneira sua matéria do contentamento. Por outro lado, o que podemos esperar com os avanços e fracasso da ciência moderna, do mundo globalizado e dos novos paradigmas do mundo contemporâneo? A felicidade se identifica mais especificamente na relatividade ou ainda existe algum tipo de caráter de universalidade, como pensara o pensamento clássico aristotélico? A pergunta inicial deste trabalho se apresenta novamente: o que há de errado com a felicidade? Onde está o projeto de realização humana advindo do projeto Idealista do século XVIII e pela evolução da ciência e tecnológica?

A compreensão da realidade a partir do se entende por modernidade, segundo o literário Christoph Helferich (2006) nos afirma

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

que a “Idade Moderna” nos traz um questionamento pertinente: o que significa adotarmos para essa época o conceito de “Idade Moderna”, estabelecido na história da filosofia? De acordo com o literário alemão significa uma convicção básica que oriente todo filósofo, sobre a qual, segundo ele, reflete e opina em detalhes. Ou seja, trata-se da convicção básica do princípio da razão. Isto é, a filosofia moderna, o pensamento moderno não é nem interpretação das autoridades (como a escolástica) nem desvendamento das semelhanças entre o micro e o macrocosmo (como no Renascimento), mas sim é a correta dedução com base no saber confiável.

Essa breve informação nos remete a outros pesquisadores, ao se referirem especificamente ao caráter moderno, primeiramente Giovanni Semeraro em sua sucinta obra *O pensamento moderno*. Na citação seguinte, Semeraro caracteriza o pensamento moderno que teve como momento auge entre os séculos XV e XVI:

Uma sucessão surpreendente de descobertas científicas e de transformações econômicas e políticas suplanta não apenas a concepção feudal baseada em instituições fechadas, hierárquicas e religiosas, mas também muitos pressupostos da tradição filosófica existente até então. O desenvolvimento das ciências e de novas tecnologias, que ocorre nesse período, impulsiona enormemente a produção, a navegação e a expansão do comércio para novas terras, promovendo um acúmulo extraordinário de riquezas. Profundas mudanças na política, nas artes, na cultura, nos costumes, na filosofia e na religião assumem um ritmo crescente, deixando claro que na Europa havia chegado ao fim de uma época e sinalizando o início de um novo ciclo histórico (SEMERARO, 2011, p. 11).

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

Fica claro que a modernidade inaugura uma nova condição existencial diferentemente do período medieval. Mudamos do irreal para o real, ou seja, da fé abstrata para a razão pragmática, calculista que necessita de provas. O homem esperava que tais “progressos” o levariam a um novo horizonte existencial, não mais de obscuridade como no período medieval, mas de realização.

Tais promessas e mudanças radicais no convívio humano trouxeram vários problemas juntamente com seu desenvolvimento. Podemos elencar, por exemplo, guerras mundiais, a globalização, que mesmo tendo como proposta a unidade dos povos e das relações, nos parece que trouxe o distanciamento, mesmo podendo está presentes apenas por um “clique.” Ademais, os ideais do sistema de produção, que trouxeram indubitavelmente riqueza, mas ao mesmo tempo a reprodução mecânica e pragmática do conhecimento e o descartabilidade das relações humanas, entre outros aspectos.

Além do mais, alguns desses aspectos da modernidade são destacados pelo sociólogo polonês Zygmunt Bauman que em sua obra conhecida como *Modernidade Líquida* (2001) afirma que a modernidade começa quando o espaço e o tempo são separados da prática da vida e entre si, e assim podem ser teorizados como categorias distintas e mutuamente independentes da estratégia e da ação; quando deixam de ser, como eram ao longo dos séculos pré-modernos, aspectos entrelaçados e dificilmente distinguíveis da experiência vivida, ou seja, presos numa estável e aparentemente invulnerável correspondência biunívoca. Aliás, entre seus vários títulos Bauman acentua em *A arte da vida* que “poderíamos dizer que

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

nossa era moderna começou verdadeiramente com a proclamação do direito humano universal à busca da felicidade.” (BAUMAN, 2009, p.11).
Todavia, para Bauman os valores espirituais e os valores existências foram desconsiderados na modernidade, especificamente no mundo do consumo. Por exemplo: a relação que antes se estabelecia por uma simpatia, pelo desejo, pela atração de estar com o outro pelo que é, agora, pode ser descrita pelo interesse. Não nos aproximamos do outro pelo que ele é, mas pelo o que ele tem ou pode nos proporcionar a ter. Neste sentido, Bauman adverte para o cuidado que temos com a relação de consumo e, afirma que:

Qualquer que seja a sua condição em matéria de dinheiro e crédito, você não vai encontrar num *shopping* o amor e a amizade, os prazeres da vida doméstica, a satisfação que vem do cuidar dos entes queridos ou de ajudar um vizinho em dificuldade, a auto-estima proveniente do trabalho bem-feito, a satisfação do ‘instinto de artífice’ comum a todos nós, o reconhecimento, a simpatia e o respeito dos colegas de trabalho e outras pessoas a quem nos associamos (BAUMAN, 2009, p. 12, grifo do autor).

Há de se observar que assim como é problemático afirmar que a felicidade estaria na atividade racional ou diante da pura relação do homem com Deus, do mesmo modo se torna problemático pensarmos em uma felicidade que está resumida nos bens de consumo ou nas relações de troca. O mundo moderno-contemporâneo nos provoca repensar a ideia de *bem-estar* e, quem sabe, significando-a para a ideia de um *bem-viver*. A ideia de *bem-estar* seria a concepção de que a felicidade se encontra no caráter materialista, nas relações pragmáticas e objetivas. Já a segunda concepção, a ideia de *bem-viver* seria a ideia de que a felicidade estaria ou está atrelada a

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

noção de valor, não do valor do mercado, mas do valor existencial, da significação, da admiração, da espiritualidade, de transcendência, mesmo inserido na imanência.

Todavia, mesmo reconhecendo a importância desses valores, como poderíamos pensar em felicidade se a própria concepção da existência encontra-se movida pelo fracasso, pela dor, pelo sofrimento, pela angústia e pela mais radical talvez de todas as experiências: a morte? Como ressignificar o que parece irressignificável? Freud parece que entendeu cedo que a vida parte de um impulso incontrolável de agressão e de combate e de busca de controle de si mesmo. A vida para ele, “tal como nos é imposta, é muito árdua para nós, nos traz muitas dores, decepções e tarefas insolúveis.” (FREUD, 2014, p. 60). Como se não bastasse, para escandaloso do pensamento cristão, Freud em sua obra *O mal-estar na cultura* de 1929 questiona-se:

O que os próprios seres humanos, através de seu comportamento, revelam ser a finalidade e o propósito de suas vidas? O que exigem da vida, o que nela querem alcançar? É difícil errar a resposta: eles aspiram à felicidade, querem se tornar felizes e assim permanecer. Essa aspiração tem dois lados, uma meta positiva e outra negativa: por um lado, a ausência de dor e desprazer, por outro, a vivência de sensações intensas de prazer. [...] Como se percebe, o que estabelece a finalidade da vida é simplesmente o programa do princípio do prazer. Esse princípio comanda o funcionamento do aparelho psíquico desde o início; não cabem dúvidas quanto à sua conveniência e, no entanto, seu programa está em conflito com o mundo inteiro, tanto com o macrocosmo quanto com microcosmo. Ele é absolutamente irrealizável, todas as disposições do universo o contraíram; *seria possível dizer*

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

que o propósito de que o homem seja 'feliz' não faz parte do plano da 'Criação' (FREUD, 2014, p. 62-63).

Fica claro que para Freud o caminho para a felicidade parece irrealizável frente ao drama da própria condição humana. Ele destaca três fontes que limitam o caminho para a felicidade: o poder superior da natureza, a fragilidade de nosso próprio corpo e a deficiência das disposições que regulam os relacionamentos dos seres humanos, na família, no Estado e na sociedade. São limites que aparentam ser indiscutíveis diante da realização de um projeto feliz. Além desses problemas, Freud ainda destaca o (se isto for de fato um problema) nível de relatividade existente ao que diz respeito à felicidade. Diz ele: “não há conselho que sirva para todos; cada um precisa experimentar por si próprio a maneira particular pela qual pode se tornar feliz.” (FREUD, 2014, p. 76). Nicholas White parece concordar com Freud ao afirmar que de fato,

O que entra na constituição da felicidade de uma sociedade em relação com a condição das suas partes é muito diferente do que entra na constituição da felicidade de um indivíduo. É verdade que, na compreensão da felicidade de um grupo, temos algumas das mesmas dificuldades que encontramos na compreensão da felicidade de uma pessoa. [...] Certo tipo de relativismo a respeito da felicidade é válido, por exemplo, no fato de que não há uma única medida de felicidade adequada para todos (WHITE, 2009, p. 30).

Ao que se parece, se antes (entre os antigos) existia um paradigma para a felicidade, hoje a marca e o paradigma da felicidade nos parece ser o seu grau de relatividade. Isso pelo aspecto transitório do moderno para o

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

contemporâneo que aprofundou ainda mais os problemas nascidos na modernidade. Tivemos não simplesmente um processo de um novo surgimento, mas de um processo de aceleração em todos os campos da vida, como adverte Martha D'Angelo: “Sem dúvida, o século XIX é o século das ciências e também da revolução industrial, das revoluções burguesas, das grandes transformações urbanas e de profundas mudanças no mundo do trabalho.” (D'ANGELO, 2011, p. 11). Com o processo de desenvolvimento da industrialização, da burguesia, das transformações urbanas e do mundo do trabalho, o moderno-contemporâneo traz juntamente aquilo que Jürgen Habermas declara em *O discurso filosófico da modernidade*: “A modernidade afirma-se como aquilo que um dia será *clássico*; ‘clássico’, de agora em diante, é o ‘clarão’ da aurora de um novo mundo, que decerto não terá permanência, mas, ao contrário, sua primeira entrada em cena selará também a sua destruição” (HABERMAS, 2002, p. 15, grifos do autor).

É diante desse contexto apocalíptico, em que se sobrepõe o mundo contemporâneo diferentemente talvez de todas as épocas seja o estabelecimento de um novo imperativo: *o culto entorpecente da felicidade*. Sejam felizes! Questionável imperativo, como o assim comparado imperativo do sucesso, que, a saber, ter sucesso no mundo contemporâneo quase corresponde literalmente com realização concreta da felicidade. Ter necessidades de terapias, seja de ordem cristã ou de ordem não cristã, como o budismo (prática de yoga), de buscarmos sempre estar e ao mesmo tempo nos vemos presentes freneticamente nas novas catedrais do consumo (*Shopping Center*), são entre tantas alternativas, possibilidades contemporâneas para o sucesso e o *bem-estar*.

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

Contrariamente, não é mais permitida a instabilidade, o fracasso, a melancolia, a dor, a angústia ou mesmo a radicalidade da morte para condições reais da existência. A angústia vista de modo positiva ao pensamento kierkegaardiano, seu aspecto de restituição *nadificante* do indivíduo, parece ser altamente desprezível e sem o menor sentido para o homem contemporâneo. Esse modo de lidar com a felicidade, para Pascal Bruckner o define como *dever da felicidade*. Outra definição que traz a mesma ordem é do filósofo francês Roger-Pol Droit, autor do livro *Se só me restasse Uma Hora de vida* em uma entrevista concedida no dia 16 de fevereiro de 2015 pelo *Instituto Francês de Madri* afirmou que:

Há uma espécie de imperativo de ser feliz, em todos os lugares, o tempo todo. Aconselham-nos isso de manhã até a noite. É algo suspeito: quando lhe repetem isso tantas vezes é que algo não funciona. [...] Na obsessão atual pela felicidade há um sintoma do desejo de eliminar o negativo. Mas não há vida sem aspectos positivos e negativos. A ideia de uma felicidade sustentada, perfeita, sem estresse, sem preocupações, sem angústia, não me parece muito humana, nem interessante. É algo com que se sonha em uma época que é, efetivamente, angustiada e fragmentada. É preciso ser feliz em casa, com a companhia, no trabalho, na cama, nas férias... Esse imperativo permanente me parece um imperativo de controle social (DROIT, 2016, p. 4).

Nesta mesma compreensão, em seu livro *A euforia perpétua: ensaio sobre o dever de felicidade*, Pascal Bruckner ressalta que este imperativo sobre a felicidade tem como marco o século das luzes. Como destaca o autor: “o ideal de um aristocrata do Século das Luzes transformou-se em penitência.

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

A partir de agora temos todos os direitos, salvo o de não ser bem-aventurados.” (BRUCKNER, 2002, p. 15). Destaca ainda o autor:

O iluminismo e a Revolução Francesa não somente proclamaram o esvanecimento do pecado original, como também entraram para a História como uma promessa de felicidade endereçada à humanidade inteira. Esta não é mais uma químera metafísica, uma improvável esperança a ser buscada por intermédio dos arcanos complexos da salvação, a felicidade é aqui e agora, é agora ou nunca (BRUCKNER, 2002, p. 40).

Inaugura-se neste novo mundo uma concepção que a “infelicidade não é mais somente infelicidade: é pior ainda, o fracasso da felicidade.” (BRUCKNER, 2002, p. 16). O entorpecente vital do mundo contemporâneo em seu imperativo do *dever da felicidade*, me parece que necessita ser repensado a partir dos valores estabelecidos como regra para a felicidade. Defender a ideia *pelo direito de não ser feliz*, não se trata de não desejar a felicidade ou de não querer a felicidade dos indivíduos ou da sociedade como um todo, mas significa desbanalizar o banal; de ir “contra a transformação deste sentimento frágil em verdadeiro entorpecente coletivo ao qual todos devem se entregar, em suas modalidades químicas, espirituais, psicológica, informáticas, religiosas” (BRUCKNER, 2002, p. 17). *Pelo direito de não ser feliz*, significa de acordo com Bruckner ter a liberdade de dizer a si mesmo que “eu amo demais a vida para querer apenas ser feliz” (BRUCKNER, 2002, p. 18).

Como um novo paradigma do mundo contemporâneo, a felicidade não é mais uma aparente realidade do acaso ou uma condição existencial assim como tantas outras, mas passar a ser nossa obrigatoriedade, nosso

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

destino. Pascal Bruckner ressalta que “não se trata de saber se somos mais ou menos felizes que nossos ancestrais: nossa concepção do assunto variou, e mudar de utopias é mudar de exigências. Mas *nós constituímos provavelmente as primeiras sociedades da história a tonar as pessoas infelizes por não ser felizes*” (BRUCKNER, 2002, p. 77).

Dentro de esse alvorecer de imperativos, me parece que se faz necessário que diante de alguns momentos “é preciso que haja na vida dias em que nada acontece.” (BRUCKNER, 2002, p. 128). Dias em que acordamos desatentos de tudo e não prestando atenção em nada. Com esse novo alvorecer, parece que “nós aprendemos o mundo como cegos, não sabemos mais nele discernir as riquezas escondidas. Debaxo do vulgar é preciso distinguir a beleza assombrosa. Nunca é o real, é meu olhar que está adulterado, e devo desinfetá-lo, livrá-lo de suas impurezas.” (BRUCKNER, 2002, p. 128).

Nossa conclusão para este artigo é afirmar que não existe uma regra, um método, um sinal, uma luz, um caminho ou um guia para isso que chamamos de felicidade. Nosso objetivo aqui não se tratou de fornecer elementos para que eu ou você nos tornemos um pouco mais ou um pouco menos felizes, mas diante do questionamento sobre qual é verdadeira matéria do contentamento da felicidade, possamos refletir um pouco mais sobre o entendimento contemporâneo da felicidade. Ademais, a felicidade parece como podemos perceber, que não se trata de alguma coisa ser alcançada, mas se trata de uma postura existencial do indivíduo diante da própria existência. Para aqueles que desejam a felicidade a todo custo, cabe uma alerta: se desejam realmente serem felizes diante de um mundo fragmentado, marcado pelo materialismo e individualismos, tem-se que

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

deixar a obsessão pela felicidade, dizendo “não a felicidade” tendo em vista a “eliminação da culpa, tornar mais leve a carga: *que cada um tenha a liberdade de não ser feliz.*”

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo teve como objetivo levantar algumas considerações sobre o conceito de felicidade, sendo analisado a partir de uma concepção histórica, por uma breve passagem que vai desde a era clássica até a era contemporânea. Esta por sua vez, parti de uma análise filosófica, sociológica, e existencial do conceito de felicidade. Em tal análise, destacam-se alguns nomes de pensadores que trabalharam ou problematizaram o conceito de felicidade, a conhecer: primeiramente o entendimento aristotélico de felicidade; em seu segundo momento a perspectiva de uma verticalização da felicidade, isto é, a ideia agostiniana de felicidade, e por fim, reflexões de cunho mais críticas deste conceito destacadas por Sigmund Freud; Pascal Bruckner; Zigmunt Bauman; Nicholas White e Roger-Pol Droit.

Poderíamos ter trazido outros autores desde estrangeiros, tais como Sêneca em *Da felicidade*; Nietzsche, tanto em *Crepúsculo dos Ídolos* a *Zaratustra* ou até outros textos mais contemporâneos, como *O caminho da felicidade* de Huberto Rohden; *A história da (in) felicidade: três mil anos de busca de uma vida melhor* de Richard Schoch, até brasileiros como Frei Betto, Leonardo Boff e Mario Sergio Cortella em sua obra conjunta intitulada *Felicidade foi-se embora?* Entretanto, poderão ser incluídos em pesquisas futuras sobre o tema.

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

Diante dessa análise, o objetivo fora provocar aos leitores um olhar diferenciado perante o problema da felicidade, em especial a concepção deste conceito formado pela modernidade. Percebera-se então que a consideração de felicidade se aproxima, como afirmara Nicholas White, tanto de um grau de relatividade como de universalidade. A questão é saber até que ponto essa esfera do relativo e do universal podem fazer parte de um universo divergente. Por outro lado, a felicidade a partir da modernidade, se emaranha como um grau de objetividade, isto é, sua condição teleológica se condiciona ao material, à brusca expressão de um subjetivismo radical, ou seja, se estávamos presos a uma verticalização espiritual da felicidade num período medievo, agora, parece que mesmo desvencilhados do reino teológico, nos apropriamos deste mesmo princípio, só que com um novo paradigma: a horizontalidade da felicidade. Porém, não com os mesmos princípios de uma ética virtuosa e de uma participação coletiva como pensara Aristóteles, mas uma horizontalidade de um puro subjetivismo: a relação radical teleológica do eu consigo mesmo, dito de outra maneira, de um eu que se afasta do coletivo para viver e buscar realizações pessoais, mesmo na permanência de um espaço social coletivo.

Além disso, um texto que serviu de base para tais questões fora *A euforia perpétua: ensaio sobre o dever da felicidade* de Pascal Bruckner. Neste ensaio o romancista e ensaísta alerta sobre os perigosos deste conceito, deste novo entorpecente coletivo que invade as sociedades ocidentais, isto é, o culto da felicidade. Imperativos como: Sejam felizes! Busquem a todo custo a felicidade! Não desistam dela! Se antes vivíamos uma busca pela virtude e coragem, hoje necessitamos de terapias, como ele mesmo nomenclatura

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

com *terapias do bem-estar*. Não se trata mais de uma grande virtude, mas de uma grande ideologia imperativa: Sejam felizes! Infelicidade, sofrimento, tédio, angústia são condições fora-da-lei. Não basta mais buscar a felicidade, mas de demonstrar esta felicidade.

Por fim, o título irônico e provocativo *Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade* não tem como objetivo deixar e negligenciar talvez um dos mais fascinantes conceitos (felicidade) da história do pensamento humano, mas alertar aos leitores que este imperativo que negligencia a própria condição humana e sua existência, pode ter se tornado umas das maiores “esquizofrenia” das sociedades contemporâneas.

REFERÊNCIAS

ARISTOTÉLES. **Ética a nicômaco**. 4. ed. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultura, 1991. (Coleção os Pensadores).

_____. **A política**. 2. ed. Tradução de Nestor Silveira Chaves. Bauru: Edipro, 2009. (Clássicos Edipro).

AGOSTINHO, Santo. **Sobre a vida feliz**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 16 (Coleção Textos Seleccionados).

_____. **Confissões**. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1984).

AGOSTINHO, Santo. **Cidade de Deus**. Vol II. Tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

BAUMAN, Zygmunt. **A arte da vida**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BRUCKNER, Pascal. **A euforia perpétua: ensaio sobre o dever de felicidade**. 2. ed. Tradução de Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

DROIT, Roger-Pol. **Há um imperativo de ser feliz, em todos os lugares, o tempo todo**. Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2015/02/13/cultura/1423830518_127946.html> (Acessado em: 29.06.2016).

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na cultura**. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2014.

HELFERICH, Christoph. **História da filosofia**. Tradução de Luiz Sérgio Repa, Maria Estela Heider Cavalheiro e Rodnei do Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

WHITE, Nicholas. **Breve história da felicidade**. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Loyola: 2009.

SEMERARO, Giovanni. **Saber-filosofia: o pensamento moderno**. Aparecida: Ideias & Letras, 2011.