

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA**

LUCIANO ESPÓSITO SEWAYBRICKER

**A felicidade na sociedade contemporânea: contraste entre diferentes
perspectivas filosóficas e a Modernidade Líquida**

**São Paulo
2012**

LUCIANO ESPÓSITO SEWAYBRICKER

**A felicidade na sociedade contemporânea: contraste entre diferentes
perspectivas filosóficas e a Modernidade Líquida**

Dissertação apresentada ao
Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo para
obtenção do título de Mestre em
Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia
Social e do Trabalho

Orientador: Prof. Dr. Sigmar
Malvezzi

**São Paulo
2012**

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

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

Sewaybricker, Luciano Espósito.

A felicidade na sociedade contemporânea: contraste entre diferentes perspectivas filosóficas e a Modernidade Líquida / Luciano Espósito Sewaybricker; orientador Sigmar Malvezzi. -- São Paulo, 2012.

160 f.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Social) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Felicidade 2. Organização social 3. Organização do trabalho 4. Modernidade I. Título.

BJ1481

Nome: SEWAYBRICKER, Luciano Espósito

Título: A felicidade na sociedade contemporânea: contraste entre diferentes perspectivas filosóficas e a Modernidade Líquida

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Psicologia

Aprovado em: ____/____/____

Banca Examinadora:

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Agradecimentos

Sempre tenho a impressão de que agradecer àqueles que foram especiais e importantes ao longo de um projeto – sobretudo os mais longos – é uma tarefa fácil e prazerosa. Afinal, basta colocar no papel toda a gratidão e respeito que se sente e... pronto! Todavia, como está se tornando mais comum do que gostaria, no exato momento em que tento dar vazão às palavras, me vem um bloqueio. Caço palavras, penso, repenso... nada parece chegar próximo do que tenho vontade de dizer. Diante desse bloqueio, retomo uma ideia de Domenico de Masi¹ que muito me marcou: aqueles que queremos agradecer já sabem de nossa gratidão, independentemente da formalidade de uma seção em um livro ou trabalho. Essa saída seria, com certeza, a mais fácil. Mas é uma facilidade que não quero fazer uso. Não agradecer a ninguém me parece malcriação. daquelas de quem, na dúvida, prefere não dar o braço a torcer. Como não sou, ou, pelo menos, não quero ser malcriado, ousarei agradecer a algumas pessoas que me foram especiais. Além disso, ainda que não seja uma tarefa fácil, eu ainda acredito que esta seja uma tarefa prazerosa. E aproveito, de antemão, para pedir desculpas pela inabilidade com que lidarei com as palavras.

Sigmar Malvezzi foi, sem dúvida, uma das pessoas mais importantes ao longo deste projeto de mestrado. Não apenas por ser meu orientador, mas pela postura e atenção que concedeu. Sempre sereno e preciso nas suas colocações, me incentivou a construir um projeto que fosse, antes de mais nada, meu. As reuniões de orientação sempre transcendiam o projeto e se tornavam momentos de rico aprendizado. Conhecer suas ideias fora da sala de aula, num tom mais despojado, fez com que minha admiração por ele crescesse exponencialmente. Posso dizer que com ele aprendi a gostar do conhecimento em um novo nível.

Fica aqui, também, meu agradecimento aos membros da banca de qualificação, Pedro Bendassolli e Antonio Valverde, que expuseram suas críticas de forma cuidadosa e precisa. O que poderia ter sido uma experiência de certa forma traumática, tornou-se uma experiência de grande enriquecimento. Fico extremamente contente que ambos farão parte da banca examinadora.

Aproveito para agradecer a professora Henriette Morato, que, apesar dos poucos contatos que mantivemos neste último ano, sempre se mostrou entusiasmada e solícita

¹ Agradecimentos do livro: **O Futuro do Trabalho**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

para me ajudar com o projeto. Confirmando minhas expectativas, ela se mostrou uma grande amiga e tem toda minha simpatia e respeito.

Não posso deixar de agradecer ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, que me concedeu dois anos de bolsa de estudos. Graças a esse suporte pude me debruçar sobre o projeto na intensidade que gostaria.

À minha família, pelas mais diferentes formas de suporte, por me aturarem nos dias de amargor e pelo apoio incondicional. Gostaria de agradecer, em especial, meu pai pelas muitas horas que passou corrigindo meus textos, comentando e me ajudando a transformar o trabalho bruto em algo mais refinado.

À equipe do PST, Nalva, Rosângela, Selma e Marcos, sempre solícitos e efetivos no auxílio que me concediam. Se não fosse pelas muitas ajudas que recebi, muitas outras dificuldades teriam aparecido ao longo desses dois últimos anos.

Por fim, mas não menos importante, a todos os professores e colegas que passaram pela minha vida nesse período. Eles, mesmo que indiretamente, influenciaram muito o resultado do meu trabalho.

Leio repetidamente os agradecimentos. Estou longe de dizer algo razoavelmente próximo ao que sinto. Se em relação ao conteúdo do trabalho isso já se mostrava um obstáculo, nestes “Agradecimentos” isso cresceu exponencialmente. Talvez seja esse o grande receio do Domenico De Masi. Talvez não o receio de deixar alguém de fora, mas o receio de nem ao menos esbarrar no que se sente pelas pessoas às quais se agradece. A diferença, porém, é que ele é, digamos, um pouco mais famoso do que eu e deve ter que agradecer a pessoas de todo o mundo. Eu, por outro lado, terei o enorme prazer e oportunidade de dar um caloroso abraço em cada um que me foi fundamental nessa jornada. Espero que isso compense minha inabilidade com as palavras.

RESUMO

SEWAYBRICKER, L. E. **A felicidade na sociedade contemporânea: contraste entre diferentes perspectivas filosóficas e a Modernidade Líquida**. 2012. 160f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

Atualmente, mais do que em outros períodos, o tema da felicidade se encontra em quase todos os lugares: nos comerciais de televisão, nas estantes de lojas, nos livros de filosofia, nos sorrisos das fotografias. Por ser um tema tão recorrente, falar da felicidade pode parecer banal. As pessoas falam que estão felizes, que são felizes e entendem que buscar a felicidade é um direito, é algo natural do ser humano. Essa importância da felicidade não é exclusividade do homem contemporâneo. Platão já escrevia: “Não é verdade que nós, homens, desejamos todos ser felizes?” Pascal, muito tempo depois, completava: “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...”. Pode-se achar que seu significado é claro e inequívoco, entretanto, ao se contrastar diferentes períodos históricos, percebe-se que as especificidades da felicidade e a forma como se deve alcançá-la mudaram em muito. Pretende-se, então, analisar o conceito de felicidade como objeto histórico desafiado pelas mudanças da atual organização social. Por que o tema da felicidade está tão recorrente? Qual o papel que a organização social e do trabalho contemporânea exerce na felicidade? O filósofo Comte-Sponville e o historiador D. McMahon sugerem que o fato de tanto se falar sobre a felicidade seria justamente um sintoma de que o homem contemporâneo não é feliz. Tanto menos se tem a felicidade, quanto mais dela se fala. Assim, chega-se ao objetivo deste trabalho: reconhecer a ontologia do conceito de felicidade e analisar qual a influência que a atual organização social e do trabalho tem sobre o florescer desta. Para cumprir com tal objetivo, as felicidades para oito pensadores (Platão, Aristóteles, Zênão de Cítia, Epicuro, Santo Agostinho, Bentham, Kant e Freud) foram analisadas e quatro questões respondidas: “o que é felicidade?”; “o que não é felicidade?”; “quais as consequências da felicidade?”; e “como a felicidade pode florescer?”. Com base nessas informações, os conceitos de felicidade foram, primeiramente, comparados entre si e, posteriormente, contrastados com um determinado referencial teórico da sociedade – a Modernidade Líquida -, verificando suas possibilidades e impossibilidades de realização. Como resultado, descobriu-se que a felicidade para Platão, Zênão, Epicuro, Kant e Bentham estão em maior consonância com a sociedade contemporânea por dois principais motivos: não dependerem da comunidade e fundamentarem-se em sujeitos que independem das relações sociais. Concluiu-se que utilizar determinado conceito de felicidade influencia o contexto, podendo fortalecer ou enfraquecer determinada organização social. Ainda, descobriu-se que felicidade é naturalmente um conceito polissêmico que passa por um processo de simplificação, tornando-se um produto mais fácil de ser consumido na atual sociedade. Assim, a hipótese de Comte-Sponville e McMahon, que “tanto menos se tem a felicidade, quanto mais dela se fala”, pode ser reformulada. Não é que se tem menos felicidade, mas, sim, que se tem uma felicidade mais simples. Quando se reduz os critérios, torna-se mais fácil obtê-la e falar dela. Logo, a hipótese revista seria: tanto menor será a qualidade da felicidade, quanto mais dela se quer, tem e fala.

Palavras-chave: felicidade; organização social; organização do trabalho; modernidade.

ABSTRACT

SEWAYBRICKER, L. E. **Happiness in contemporary society: contrast between philosophical perspectives and Liquid Modernity**. 2012. 160f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

Currently, more than any other times, the theme of happiness is found in almost everywhere: in commercials, on the shelves of stores, in the books of philosophy, in the smiles of the photographs. Because it is a recurring theme, to speak of happiness may seem trivial. People say they are happy and understand that seeking happiness is a right, is something natural of human being. Although different in intensity, this importance of happiness is not unique to contemporary man. Plato wrote: "It isn't true that we, men, we all want to be happy?" Pascal, years after, complemented: "All men seek to be happy, it has no exception ... That is the reason for all actions of all men, including those who will hang themselves...". One may find that their meaning is clear and unambiguous, however, by contrasting different historical periods, it is clear that the nature of happiness and how they should achieve it have changed much. The aim here was to analyze the concept of happiness as a historical object challenged by changes in the present social organization. Why the theme of happiness is so recurrent nowadays? What is the role that the contemporary social and work organization plays in happiness? The philosopher Comte-Sponville and the historian D. McMahon suggested that so much is talked about happiness would be just a symptom that the contemporary man is not happy. The less happiness one has, the more it is spoken. Thus, the goal of this work is reached: to recognize the ontology of the concept of happiness and analyze the influence that the current social and work organization has on the flowering of it. To meet this goal, happiness for eight thinkers (Plato, Aristotle, Zeno of Citium, Epicurus, Saint Augustine, Bentham, Kant and Freud) were analyzed and four questions answered: "what is happiness?", "what isn't happiness?", "what are the consequences of happiness?" and "how can happiness flourish?". Based on this information, the concepts of happiness were first compared with each other and then contrasted with a particular theoretical framework of society – the Liquid Modernity - by checking its possibilities and impossibilities of accomplishment. As a result, it was found that happiness for Plato, Zeno, Epicurus, Kant and, specially, Bentham are more consistent with contemporary society for two main reasons: they do not rely on the community and based its concepts of happiness in subjects that are independent of social relations. It was concluded that using a particular concept of happiness influences the context may strengthen or weaken certain social organization. Still, it was found that happiness is naturally a polysemic concept that undergoes a process of simplification. It is becoming a product easier to be consumed in today's society. Thus, the hypothesis of Comte-Sponville and McMahon that "the less you have the happiness, the more it is said" can be rephrased. There isn't less happiness, but rather there is a simpler happiness. When reducing the criteria, it becomes easier to obtain it and talk about it. Thus, the revised hypothesis would be: the lower the quality of happiness, the more it is wanted, the more it is achieved and the more it is the subject of talk.

Keywords: happiness; social organization; work organization; modernity.

Sumário

<i>Introdução</i>	11
<i>Metodologia</i>	17
Objetivo central	17
Objetivos específicos	17
Primeira delimitação	18
O caminho escolhido	19
O caminho da Felicidade	20
O caminho da Sociedade e do Trabalho	22
O caminho deste trabalho	24
<i>I – Felicidade</i>	25
Um possível início	25
Intermissão I – Grécia Antiga	29
Platão	31
Aristóteles	35
Zênon de Cítia	41
Epicuro	46
Intermissão II - A continuidade do pensamento grego na Roma Antiga	50
Santo Agostinho	52
Intermissão III – Santo Tomás de Aquino e a felicidade terrena	57
Intermissão IV – A conjunção entre eudaimonia e economia no Humanismo Civil Italiano	58
Intermissão V – A relativização entre o sagrado e o profano no Protestantismo	60
Intermissão VI – O Iluminismo e a ideologia moderna	63
Jeremy Bentham	67
Immanuel Kant	72
Intermissão VII – a melancolia romântica	76
Intermissão VIII - A segunda ferida narcísica e a morte de Deus	78
Sigmund Freud	80
Intermissão IX – A ciência da felicidade	85
<i>II – Modernidade Líquida</i>	91
Introdução	91
Gênese da Modernidade Líquida	94
Gênese da Modernidade Líquida: Antes do líquido, o sólido	96
Gênese da Modernidade Líquida: Liquefação das estruturas	99
Gênese da Modernidade Líquida: capitalismo leve - sociedade de consumo	104
Vínculos e comunidade	107

Indivíduos e a relação com as Organizações	114
<i>III – Resultados</i>	<i>123</i>
Sociedade de Consumo	124
Sociedade ideal de Bauman	134
<i>Conclusão</i>	<i>141</i>
<i>Bibliografia</i>	<i>150</i>

Introdução

Atualmente, mais do que em outros períodos, o tema da felicidade se encontra em quase todos os lugares: nos comerciais de televisão, nas estantes de lojas, nos livros de filosofia, nos sorrisos das fotografias. Por ser um tema tão recorrente, falar da felicidade pode parecer banal. As pessoas falam que estão felizes, que são felizes e entendem que buscar a felicidade é um direito, é algo natural do ser humano. Essa importância da felicidade não é exclusividade do homem contemporâneo. Platão já escrevia: “Não é verdade que nós, homens, desejamos todos ser felizes?” (COMTE-SPONVILLE, 2001, p.2) Pascal, muito tempo depois, completava: “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). Além desses, muitos outros, em especial filósofos, reforçaram a importância da felicidade e fizeram dela um tema tão popular entre as pessoas.

É justamente por ser tão óbvia, por ter uma importância muitas vezes inquestionável e por ser tão disseminada, que a felicidade se tornou um tema capcioso e especialmente complexo. Pode-se achar que seu significado é claro e inequívoco, entretanto, ao se contrastar diferentes períodos históricos, percebe-se que, apesar de a felicidade ser, de modo geral, compreendida como o objetivo central da vida, as especificidades desse objetivo e a forma como se deve alcançá-lo mudaram em muito (MCMAHON, 2006). Considere como um simples exemplo a prática de sorrir em retratos. Essa é uma prática recente: até o Renascimento as pessoas eram retratadas em poses sérias. O sorriso da Mona Lisa foi, nesse sentido, um marco revolucionário. Mas mesmo o sorriso da Mona Lisa e aqueles que podem ser observados em fotos de boa parte do século XX são bem tímidos quando comparados com os largos sorrisos que são apresentados nas fotos atuais. Entende-se, assim, que se mostrar feliz é especialmente importante para o homem contemporâneo, mas não o era para os pré-renascentistas (ibid., p. 464). Essa importância tem sua consequência: diz-se tanto sobre a felicidade e coloca-se esta em tão alta estima que não persegui-la, não conquistá-la é quase uma ofensa. Algumas perguntas que começam a surgir diante desse cenário: o homem contemporâneo é tão feliz quanto se diz, quanto se mostra nos comerciais, programas de televisão e fotografias? Afinal, em que consiste essa felicidade?

A ordem das perguntas acima mencionadas não está logicamente posta. Antes de almejar responder se alguém é feliz ou se está feliz, é necessário primeiro compreender

em que a felicidade consiste. Não foram poucos os que perceberam isso e se aventuraram a responder tal pergunta. Ao longo da história inúmeros pensadores, filósofos e políticos se propuseram a investigar o tema, fazendo a si mesmos as mesmas perguntas que são feitas hoje em dia. O fato de as perguntas continuarem a ser feitas evidencia que mesmo os mais de dois mil e quinhentos anos de debates e reflexões não trouxeram a felicidade a um “consenso pacífico” (ibid., p.13). Nas páginas iniciais do livro que é considerado o mais antigo trabalho de história do ocidente – *The History*, de Heródoto –, Croesus, rei da Lydia, durante diálogo com o sábio Sólon, demonstra central preocupação com a felicidade (*eudaimonia*). O mais surpreendente no diálogo entre ambos é que a controvérsia em torno do tema já estava presente. Enquanto Croesus dizia ser feliz por não lhe faltar nenhuma posse, Sólon argumentava que só era possível atribuir o adjetivo “feliz” após a análise de toda a vida de uma pessoa ou, em outras palavras, após a morte. Um defendia uma felicidade medida em momentos e por meio de avaliação objetiva, enquanto o outro na avaliação total da vida e por meio da demonstração de valores subjetivos. Um defendia que a vida podia ser conquistada em posses, o outro defendia que os acasos da vida seriam cruciais para fazer alguém feliz (ibid., p.2).

Assim, desde Heródoto, por meio de disputas e questionamentos, a felicidade foi assumindo diferentes identidades que serviram para enriquecer o debate e ao mesmo tempo tornar o conceito extremamente confuso. Ao longo deste extenso período no qual a felicidade foi debatida, outras palavras foram apresentadas, traduzidas e interpretadas ora como sinônimos, ora como construtos distintos. *Eudaimonia*, *happiness*, *joy*, *bonheur*, *joie*, *glück*, *freude*, beatitude, bem-estar, prazer e satisfação são algumas das palavras que se juntaram à felicidade no capcioso debate acerca da meta ideal da vida humana.

Diante de tantos conceitos e incongruências, a partir de meados do século passado, a ciência aproximou-se do tema com a tarefa de pôr fim ao debate que havia se iniciado com Croesus e Sólon. Pouco a pouco a ciência tomou posse do estudo da felicidade e os filósofos, na inversa medida, abandonaram tal objeto (WARR, 2007, p.6; MCMAHON, 2006, p.423).

Caminhando contra diversas críticas, como a de Freud de que “(...) a felicidade é algo inteiramente subjetivo” (FREUD, 2010, p. 47), logo, impossível de ser aprendida por meios objetivos, a ciência viu a preocupação com a felicidade crescer, diversificar-se e atingir grandes narrativas. Inclusive, por volta de 1980, a Psicologia viu o início de

um grupo de acadêmicos que se propunha a estudar ao que se referiram como os “aspectos positivos” da vida, desenvolvendo, sobretudo, instrumentos específicos para sua mensuração². A Psicologia Positiva, bem como outros grupos, gradativamente apresentaram resultados que permitiram rever o próprio conceito de felicidade. Por exemplo, a ideia de que dinheiro e felicidade estão intrinsecamente relacionados foi contestada por pesquisas como a de Diener (1984). Para o autor, a felicidade aumentaria com a renda apenas até o ponto em que necessidades básicas seriam satisfeitas. A partir daí, a felicidade deixaria de se relacionar com a renda, seguindo uma lógica similar à da hierarquia de necessidades de Maslow (1998), na qual as necessidades “superiores” só podem ser satisfeitas após cumpridos os requisitos básicos das necessidades “inferiores”; ainda, as necessidades “inferiores” nunca poderão fazer substituir as necessidades “superiores” na satisfação geral do indivíduo.

Muitas das pesquisas das quais tais resultados foram extraídos buscam respostas na relação entre o homem e um contexto específico de sua vida, comumente o ambiente de trabalho. Nesse sentido o livro de Warr (2007), *Work, Happiness and Unhappiness*, é uma referência ao enumerar uma grande quantidade de pesquisas nas quais o ambiente de trabalho assume o papel de pano de fundo para a análise da felicidade. Ao mesmo tempo em que é objeto de estudo da ciência, o contexto de trabalho tem mostrado que não escapa à lógica do imperativo da felicidade, sendo um importante incentivador da mensuração e promoção desse fator. Nunca se falou tanto em “Qualidade de Vida” (seja na forma de Programas de Qualidade de Vida, seja no seu sentido abstrato e individual), ou se preocupou tanto em avaliar a felicidade, satisfação ou o bem do trabalhador. Ainda que seja incerto o quanto a Qualidade de Vida influencia e depende da felicidade, a importância do tema fica clara na quantidade crescente de consultorias especializadas nesses tópicos e de artigos que apresentam diversas experiências de empresas e seus programas de bem-estar, qualidade de vida, destacando os benefícios – inclusive financeiros - que tais programas têm trazido para as empresas (WARR, 2007; BERRY, MIRABITO; BAUN, 2010).

Além do trabalho, outros temas da vida humana, tais quais o amor e o lazer, também evidenciam estar relacionados com a felicidade. Entretanto, a amplitude que o

² A chamada Psicologia Positiva: “para Sheldon & King (2001) trata-se do estudo científico das forças e virtudes próprias do indivíduo, que faz com que os psicólogos adotem uma postura mais apreciativa em relação ao potencial, motivação e capacidades humanas. Para Seligman (2004) trata-se do estudo de sentimentos, emoções, instituições e comportamentos positivos que tem como objetivo final a promoção da felicidade humana”. (GRAZIANO, 2005, p.25).

labor assume na vida humana, sobretudo na sociedade moderna, faz deste uma das atividades que mais podem interferir na felicidade (WARR, 2007, p.xi). Além de ser um campo nevrálgico para a ação humana e construção da identidade das pessoas, atualmente as características do labor transbordam para além do ambiente formal de trabalho (MALVEZZI, 2010). Mesmo que para fins ilustrativos, distinguir a esfera profissional da pessoal torna-se uma tarefa cada vez mais difícil. Assim, estando a felicidade relacionada com múltiplos aspectos da vida do homem, o trabalho passa a ser cada vez mais importante na determinação desta. Como evidência, diversas pesquisas têm apontado para a correlação entre a satisfação com o trabalho e a satisfação com a vida como um todo, indicando o quanto ambas estão conectadas (RICE et al., 1992; JUDGE; WATANABE, 1993; ADAMS, KING; KING, 1996; TEPPER, 2000; HELLER et al., 2002; RODE, 2004; apud WARR, 2007).

Porém, mesmo com a crescente quantidade de resultados que apresentam consistência e correlações entre variáveis, mesmo com a importância que o assunto ganhou diante do contexto do trabalho, o que aqui será generalizado como ciência da felicidade ainda esbarra em problemáticas tangentes ao seu conceito central. O que é felicidade? Pode-se levantar, como breve exemplificação, que enquanto Ryff (1995, p.725) apresenta uma série de argumentos contrários ao uso do termo “felicidade” em estudos científicos, preferindo o conceito de bem-estar³, Warr (2007, p.7-8) expõe argumentos defendendo que o conceito de felicidade seria mais amplo e adequado do que bem-estar⁴. Pode-se notar, portanto, que até mesmo os especialistas têm dificuldade em alcançar um consenso quanto ao que é felicidade.

Como resultado da oposição entre Ryff e Warr, tem-se dois distintos construtos. Enquanto a primeira autora defende a diferenciação de dois tipos de bem-estar: bem-estar subjetivo e bem-estar psicológico (RYAN; DECI, 2001); o segundo defende dois tipos de Felicidade: felicidade como bem-estar e felicidade como auto-validação (WARR, 2007, p.19). O que chama a atenção é que, à primeira vista, as definições dessas subdivisões de bem-estar e felicidade são muito similares, ainda que os entendimentos de cada conceito sejam diametralmente opostos. Para este momento do

³ Ryff cita relatos de filósofos apontando que pessoas injustas e más viveram vidas felizes, além de apontar construtos teóricos que indicam “felicidade” como um subproduto de outros objetivos mais nobres da vida.

⁴ Warr apresenta quatro principais razões para sua argumentação: primeiro, pela fascinação que o termo Felicidade exerce nas pessoas ao longo da história; segundo, pela amplitude 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 do sentido conotativo do termo mesmo em uso científico.

presente trabalho é importante notar que, ainda que a ciência da felicidade apresente intensa quantidade de resultados e elucidações a respeito da felicidade, a sustentação teórica desse tema ainda parece fragmentada, carecendo de esclarecimentos.

Faz-se relevante resgatar mais uma das advertências dirigidas aos que buscam mensurar a felicidade, essa proferida pelo filósofo utilitarista Jeremy Bentham. Este, ao dedicar boa parte de sua vida em busca de um instrumento de quantificação da felicidade, aparentemente deixou-se tomar pela frustração:

“É em vão falar sobre adicionar quantidades de algo que, após esta adição, continuará distinto do que era anteriormente, a felicidade de um homem jamais será a felicidade de outro: o ganho de um homem não é o ganho de outro: você pode igualmente fingir adicionar 20 maçãs a 20 peras.” (tradução nossa. Citado em MCMAHON, 2006, p.219)⁵

Independentemente da acurácia nos esclarecimentos oferecidos pela ciência, da possibilidade ou impossibilidade de avaliá-la objetivamente, o que chama a atenção para o filósofo Comte-Sponville (2005, p.19) e o historiador D. McMahon (2009) é a própria preocupação excessiva com a felicidade. Analisando o significado dessa intensa busca, ambos sugerem que o fato de tanto se falar sobre a felicidade seria justamente um sintoma de que o homem contemporâneo não é feliz. Tanto menos se tem a felicidade, quanto mais dela se fala.

O que estaria sendo vivenciado é algo próximo ao retratado na sombria sociedade do livro de Adolf Huxley, *Brave New World*. O medo de ser infeliz é um peso que atormenta. E o grande problema – que faz desse tema um potencial “tormento” – é a dificuldade em se ter clareza sobre em quê consiste a felicidade. O que é necessário fazer para ser feliz? Provavelmente essa seja uma das grandes razões para haver vasto mercado para livros, propagandas, filmes relacionados ao tema. A falta de clareza proporciona um tópico praticamente inesgotável.

Contudo, não se pode assumir, previamente, a sociedade contemporânea como sombria ou relacionar certo pessimismo com carência de felicidade. Dependendo do referencial adotado na análise da sociedade pode-se chegar a diferentes cenários, variando dentro de uma escala que tem como extremos o sombrio e o venturoso, a infelicidade e a felicidade. Por exemplo, em sua tese de doutorado, Bernardo (2006, p.3)

⁵ “’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.”

retrata essa diferente possibilidade de leitura do contexto social e do trabalho ao contrastar sua posição teórica com a posição do chamado *management*. Para a autora, ainda que textos especializados na gestão empresarial e programas de televisão mostrem uma realidade respeitosa às potencialidades humanas, estudos que se aproximam do dia-a-dia dos trabalhadores evidenciam uma outra realidade, de sofrimento e insegurança, à semelhança dos diários de S. Weil da primeira metade do século XX. Ademais, pode-se relativizar a própria argumentação da autora a partir de uma terceira perspectiva. Conforme De Masi (1999) sugere, ainda que existam consequências nefastas da evolução tecnológica, não se pode negar que inúmeras melhorias foram postas em prática, fazendo com que seja muito provavelmente melhor trabalhar hoje em dia do que nos tenros anos do século XX. Mas quantas dessas transformações foram positivas para a felicidade e quantas foram negativas? A tecnologia, ao mesmo tempo em que transforma a organização social, transforma a expressão da felicidade e torna necessárias novas análises.

Assim, a relevância do questionamento de Comte-Sponville e McMahon é, sobretudo, na inserção da pergunta “somos felizes?” dentro de um determinado contexto socio-histórico. Ainda que a felicidade seja um tema capcioso devido a suas diversas facetas, confrontá-lo com um determinado referencial teórico permite maiores elucidações. Assim, àquela sequência de perguntas elaboradas no início deste capítulo⁶ é acrescentada mais uma, conferindo maior senso lógico à equação. Para entender se o homem contemporâneo é feliz, é preciso investigar não só a felicidade, mas também o que é essa própria contemporaneidade.

É justamente pelo caminho acima destacado que este trabalho irá seguir. Pretende-se analisar o conceito de felicidade como objeto histórico desafiado pelas mudanças da atual organização social. A felicidade, ou melhor, as felicidades serão confrontadas com uma determinada visão de sociedade contemporânea, verificando suas possibilidades e impossibilidades de realização, bem como a influência da organização do trabalho, enquanto parte de suma importância, nessa relação.

⁶ “o homem contemporâneo é tão feliz quanto o diz, quanto se mostra? Afinal, em que consiste a felicidade?”

Metodologia

Nesta metodologia tem-se o objetivo de desenvolver um percurso investigativo que possibilite responder algumas das questões já levantadas em relação à felicidade. Em que consiste a felicidade e de que forma ela vem sendo investigada? A atual organização social permite a felicidade? Qual o papel que a organização do trabalho exerce nessa felicidade ou infelicidade?

Primeiro, as diversas perguntas serão reduzidas a um objetivo central, possibilitando o delineamento de um percurso investigativo mais consistente. Segundo, será definida a forma de análise das duas variáveis envolvidas - a felicidade e a organização social e do trabalho – com o intuito de reconhecer: a complexidade com que o conceito já foi apresentado, ou, em outras palavras, a ontologia do conceito, no caso da felicidade; e a complexidade com que o conceito se apresenta na contemporaneidade, no caso da organização social e do trabalho. Terceiro, as duas variáveis serão confrontadas com a finalidade de identificar o modo que a organização social e do trabalho interfere na felicidade.

Objetivo central

Reconhecer a ontologia do conceito de felicidade e analisar qual a influência que a atual organização social e do trabalho tem sobre o florescer desta.

Objetivos específicos

- Analisar as especificidades da atual organização social, conferindo particular atenção à organização do trabalho.
- Identificar e contrastar algumas das relevantes conceituações de felicidade ao longo da história.

- Confrontar os diferentes conceitos de felicidade com um determinado construto teórico de organização social e do trabalho, identificando os aspectos sob os quais a felicidade é ou não é promovida.

Primeira delimitação

Partindo da questão inicial que explicita o interesse em dois temas substancialmente complexos, a felicidade e a organização social e do trabalho, buscou-se primeiramente delimitar o escopo da investigação dentro desses amplos campos. Diante da necessidade de limitação do tema, o argumento oferecido por Comte-Sponville e McMahon mostrou-se central. Pensar que tanto mais se fala da felicidade quanto mais se percebe a carência desta junta a temática do objetivo da vida com o cenário social. Consequentemente, a diferente perspectiva que algumas perguntas assumem, conforme exposto no final da Introdução, permite um trabalho investigativo mais sólido, em contraste com uma metodologia que se deixa tomar pela quantidade de informações, traçando um percurso sem um rumo claro.

Chega-se, assim, ao objetivo deste trabalho: reconhecer as diferentes e mais relevantes formas que a felicidade assumiu ao longo da história e, posteriormente, analisar de que modo a atual organização social e do trabalho se relaciona com essa ontologia da felicidade.

Espera-se que tenha ficado claro, a partir da breve apresentação dos temas, que os conceitos a serem estudados aqui são, além de complexos, fugidios. Por tal razão, o presente estudo propor-se-á a abordar tais temas de forma teórica, entendendo que uma elucidação conceitual é necessária antes de investigações práticas, sobretudo diante do interesse histórico já mencionado. Refletindo acerca do aumento exponencial de veículos de informação, Moreira (2004) reconheceu que um trabalho científico de cunho teórico atualmente é de suma importância. Segundo o autor, num contexto em que muitas pesquisas são publicadas, como é o caso, em especial, da felicidade,

“[a revisão literária serve] para posicionar o leitor do trabalho e o próprio pesquisador acerca dos avanços, retrocessos ou áreas envoltas em penumbra. Fornece informações para contextualizar a extensão e significância do problema que se maneja. Aponta e discute possíveis

soluções para problemas similares e oferece alternativas de metodologias que têm sido utilizadas para a solução do problema.” (MOREIRA, 2004, p.23)

A sistematização de informações já publicadas e o próprio crivo do pesquisador em relação ao que é coerente e relevante vêm por facilitar a continuidade na construção do saber, evitando duplicação de pesquisas e equívocos no uso de conceitos. Assim, conforme o exposto, diante da complexidade dos conceitos aqui abordados, uma revisão da literatura emerge como necessidade investigativa. Isso se faz verdade, sobretudo, na medida em que a pesquisa sustentada em uma revisão literária visar estabelecer nexos no conhecimento existente, preenchendo lacunas, esclarecendo incoerências e produzindo, assim, resultados primários ao invés de apenas arrolar dados (CALDAS, 1986 apud MOREIRA, 2004, p.24). Essa forma mais elaborada de se conduzir uma revisão bibliográfica em muito se assemelha ao denominado por Silveira (1992) como Revisão Expositiva da literatura. Para a autora, a Revisão Expositiva consiste na análise e na síntese de várias pesquisas, oferecendo, além da revisão histórica, novas conexões e abordagens do objeto de estudo que facilitam novas construções do saber.

Cumprindo com os objetivos deste trabalho e as especificidades dos objetos aqui tratados, decidiu-se realizar uma pesquisa monográfica sobre o conceito de felicidade dentro do modelo de Silveira. Pretende-se, assim, dar conta da riqueza interna dos conceitos envolvidos e, por meio do contraste entre os conceitos, criar novas conexões e abordagens para o tema de forma a avaliar a influência da atual organização social e do trabalho sobre a felicidade.

O caminho escolhido⁷

Uma vez definida a orientação acima mencionada, faz-se necessário elucidar a forma com que os temas serão abordados e como pretende-se, por meio da teoria, desenvolver “novas conexões e abordagens do objeto de estudo que facilitam novas construções do saber”. Por ter como objetivo verificar a influência da atual organização social e do trabalho no florescer da felicidade, o contraste entre os dois conceitos é

⁷ É feito uso de resgate etimológico realizado por Heidegger (2002) em relação à palavra *método* – a qual, segundo o autor, detinha significado próximo ao ‘*dizer do caminho*’ para os gregos antigos (junção das palavras *meta* e *hodos*).

ponto central deste trabalho. Mas de que forma a felicidade será investigada? De que forma a organização social e do trabalho será investigada? A partir de que matriz os dois conceitos serão contrastados? De modo a melhor responder essas perguntas, cada conceito será apresentado em separado.

O caminho da Felicidade

Foi apresentada, de passagem, a polissemia presente no conceito de felicidade e a multiplicidade de conexões que o conceito estabelece com diferentes aspectos da vida. Contudo, não se deve perder de vista todo o percurso histórico de transformações pelo qual o conceito passou desde Heródoto. Talvez esse percurso percorrido pela felicidade possa se mostrar tão ou mais rico que as tentativas atuais de elucidação do tema.

Ao dirigir o olhar para essa história do conceito, observa-se, a grosso modo, inúmeras sinuosidades no caminho. Algumas não tão bruscas, outras quase contraditórias. Por exemplo: a felicidade de Platão e Aristóteles, que partem do bem coletivo, transformou-se, para Zênon de Cítia e Epicuro, em uma felicidade fundamentada no bem individual. As ideias desses quatro filósofos gregos, por sua vez, foram muitas vezes retomadas por pensadores posteriores, que somente ofereceram nova roupagem às ideias já concebidas (COMTE-SPONVILLE, 2006a, p.19-20).

Com Santo Agostinho, a filosofia e a política foram utilizadas como fundamento da religião cristã e, como consequência, Deus foi inserido na equação da felicidade. Para Santo Agostinho a felicidade deixou de ser possível em vida (SANTO AGOSTINHO, 1867). Somente mais adiante na história, por volta do século XII, que a felicidade foi trazida novamente para a “terra” a partir de uma nova concepção de homem apresentada por Tomás de Aquino. Entendia-se que através da transformação do mundo e de si o homem poderia, sim, agradar a Deus e alcançar a felicidade, ainda que não tão perfeita quanto a felicidade do Céu.

Pouco depois, o extremo da concepção de *homo faber* foi apresentado no Iluminismo, a partir da ideia de verdade apreensível e quantificável. A própria felicidade não escapava dessa lógica. Com as ideias de Bentham, almejou-se mensurar a felicidade e multiplicá-la tanto quanto possível (BENTHAM, 1823). No mesmo período, mergulhando no âmago do pensamento racional, Kant apresentou uma nova

construção de felicidade. O filósofo foi o primeiro, desde Platão, a sistematizar uma noção de felicidade separada da moral (WALLACE, 1882).

Provavelmente pela frustração dos planos de cristalizar a felicidade evidenciados pela Revolução Francesa, foi o viés da felicidade como conceito metafísico de Kant que influenciou com mais intensidade os tempos posteriores, sobretudo os pensadores românticos. Tal continuidade levou autores do século XIX e XX a alcançar resultados diametralmente opostos aos dos filósofos gregos. Freud foi um deles. Sustentado pelo conceito de inconsciente, Freud apontou para uma felicidade impossível de ser alcançada. Impossibilidade causada pela própria civilização, mesmo quando esta se organiza democraticamente (MCMAHON, 2006).

Devido à multiplicidade de abordagens do tema, conforme acima exposto, será utilizado um viés histórico e abrangente do assunto, buscando captar os conceitos de felicidade que se mostram mais relevantes e, ao mesmo tempo, distintos entre si dentro desse percurso histórico. Entende-se que, desse modo, a própria compreensão contemporânea de felicidade possa ter sua raiz resgatada e, assim, ser melhor elucidada.

Um dos desafios que tal abordagem gera é garantir que a apresentação dos diversos conceitos de felicidade não seja sintética, nem demasiadamente restrita quanto ao período histórico abarcado. Por essa razão, ainda que não haja espaço para que todos os pensadores sejam analisados com a mesma profundidade, será feito um esforço para que os períodos históricos sejam contextualizados de forma a, ao menos, apresentar as ideias centrais de alguns dos pensadores que não terão suas obras detalhadas. Esses breves intervalos entre os conceitos de felicidade terão como objetivo contextualizar o momento histórico em que os pensadores se encontram, bem como iniciar uma interlocução entre ideias já apresentadas. Por não tratarem diretamente do conteúdo central para este trabalho, esses intervalos serão aqui denominados de “Intermissões”.

Assim, além dos autores aqui tomados como centrais (Platão, Aristóteles, Zênão de Cítia, Epicuro, Santo Agostinho, Bentham, Kant e Freud), outros pensadores como Tomás de Aquino, Hobbes, Locke, Lutero, Rousseau, Schopenhauer, John Stuart Mill, Darwin e Nietzsche serão, de certa forma, contemplados. Acredita-se que este conjunto de autores representará adequadamente a problemática do conceito de felicidade. Ainda, algumas ideias centrais dos recentes avanços científicos relacionados à felicidade serão apresentadas.

Ademais, para que os conceitos selecionados, muitas vezes tão distintos, possam ser comparados, serão extraídos, a partir da análise do conteúdo das obras, quatro

principais aspectos do conceito de Felicidade para cada um dos seus idealizadores: o que é felicidade; o que não é felicidade; quais as consequências da felicidade; e como a felicidade pode florescer. Estes aspectos serão apresentados na forma de tabela ao final da seção referente à Platão, Aristóteles, Zênão de Cítia, Epicuro, Santo Agostinho, Bentham, Kant e Freud.

Assim, considere-se a felicidade como o aperfeiçoamento das virtudes ou, ainda, a consequência da fé, o reflexo do princípio do prazer ou, mesmo, como algo impossível de ser realizado em vida, o intento é estabelecer pontos de conexão para que seja possível comparar tais conceitos. Esse quadro comparativo, ainda, será essencial na etapa de contraste entre cada um dos conceitos de felicidade e o referencial teórico adotado de sociedade contemporânea.

O caminho da Sociedade e do Trabalho

Conforme definido ao longo deste caminho, enquanto o conceito de felicidade será investigado de forma histórica e abrangente, o conceito de sociedade focará um único referencial teórico. Opta-se, assim, por abandonar a pluralidade do tema em prol da organização metodológica e viabilidade da análise das informações. Confrontar vários conceitos de felicidade com vários referenciais teóricos de sociedade produziria uma quantidade de dados incompatível com o âmbito deste trabalho.

A quantidade de referenciais teóricos, resultantes da interpretação do atual contexto social, é vasta, conforme pôde ser observado no contraste de posições apresentadas na tese de Bernardo (2006) e pela afirmação de De Masi (1999). Cada uma dessas posições auxilia de diferentes formas, apresentando suas vantagens e desvantagens, limitações e potencialidades através da perspectiva que adotam. Ao menos essa é a analogia que pode ser feita a partir da análise que Callon (2005) faz das diferentes leituras do mercado existentes. Diante dessa pluralidade, optar por um dos referenciais teóricos não poderia deixar de ser uma escolha arbitrária.

Dentre as preferências que poderiam orientar tal escolha, um critério foi estabelecido: optar por um referencial teórico que confira especial atenção às transformações relativas ao processo de globalização e de virtualização das relações. Será que as transformações proporcionadas pelos recentes avanços tecnológicos

impactaram positivamente na felicidade? Ou será dificultaram o florescer da felicidade? Ainda assim, os caminhos a serem seguidos se mantinham diversos. Por exemplo, poder-se-ia extrair o entendimento de sociedade das publicações de revistas científicas da última década, como: *Theory, Culture & Society* e a *Work and Occupation*. Enquanto a primeira apresenta a sociedade de uma perspectiva bastante fundamentada na escola francesa, utilizando obras de Foucault, Bourdieu e Latour, a segunda apresenta uma leitura da sociedade através da organização do trabalho.

Além dessas, poder-se-ia optar pela análise de revistas de divulgação, como *The Economist*, a partir da qual seria obtida uma distinta visão de sociedade - de viés menos acadêmico e com linguagem conotativa, mais acessível ao público geral. Por outro lado, a análise poderia ser realizada a partir de relatórios oficiais de organizações como ONU, UNESCO ou Worldwatch Institute, nos quais muitos dados quantitativos poderiam ser colhidos e interpretados de forma a gerar uma certa “fotografia” da sociedade contemporânea.

Contudo, na medida em que uma escolha que tenha considerável parcela de preferência pessoal permita, decidiu-se por um construto teórico que seja profundamente desenvolvido e perpassa por diferentes aspectos da vida contemporânea, algo que é mais facilmente encontrado em obras específicas de um determinado autor. Optar-se-á, assim, pelo referencial teórico da “Modernidade Líquida” desenvolvido por Zygmunt Bauman (2001) em diversas de suas obras nos últimos doze anos.

Entende-se que, como consequência da escolha feita, deixar-se-á de lado, ou segundo plano, posições extremamente ricas e relevantes para o assunto, como de Giddens (2002), Morin (1994), Enriquez (1999), Featherstone (1995), Lash (2005), Urry (2003) e Norbert Elias (1991). Tal fato não impede que, por ventura, tais autores possam ser tangenciados para enriquecimento de algum tema ao longo deste trabalho.

Dentro dos limites teóricos circunscritos pelo conceito de Modernidade Líquida, a análise da organização do trabalho será aprofundada. Desse modo, ainda fazendo uso da analogia da “fotografia” da sociedade, pode-se dizer que a organização do trabalho será adotada como ponto focal dessa fotografia, ganhando assim maior “nitidez” dentro das análises que aqui serão feitas. Por tal razão, vez por outra, aproximações à organização do trabalho serão realizadas ao longo dos subsequentes capítulos deste trabalho.

O caminho deste trabalho

De modo sintético, pode-se dizer que, por meio da análise do conteúdo das obras referentes aos oito pensadores selecionados (Platão, Aristóteles, Zênon de Cítia, Epicuro, Santo Agostinho, Bentham, Kant e Freud), quatro questões serão respondidas: “o que é felicidade?”; “o que não é felicidade?”; “quais as consequências da felicidade?”; e “como a felicidade pode florescer?”. Com base nessas informações, os conceitos de felicidade serão, primeiramente, comparados entre si e, posteriormente, contrastados com a “fotografia” da sociedade contemporânea. Espera-se que ao término desse percurso seja possível dizer se a organização social e do trabalho subjacente ao conceito de Modernidade Líquida permite ou não o florescer de cada uma das oito distintas felicidades aqui investigadas.

Elucidadas as principais questões metodológicas deste trabalho, resta apenas apresentar a ordem dos capítulos que se seguirão e seus conteúdos.

O próximo capítulo, enumerado I, tratará dos diferentes conceitos de felicidade, identificando os mais relevantes e analisando-os em maior profundidade. Ao final do capítulo, serão apresentadas figuras que terão como objetivo apresentar, de forma clara e sintética, para cada um dos oito autores centrais, a resposta para as quatro questões estabelecidas.

O capítulo II tratará do recorte teórico da sociedade contemporânea selecionado, a Modernidade Líquida. Neste sentido, a construção teórica de Bauman servirá como pilar central para aprofundamento do tema e consolidação de uma “fotografia”, a partir, é claro, de certa perspectiva da organização social. Nesse mesmo capítulo, será concedido espaço para uma análise aprofundada da organização do trabalho dentro dos limites estabelecidos pela Modernidade Líquida.

Por fim, o capítulo IV terá como tarefa apresentar, com base nas quatro perguntas, o resultado do contraste entre a felicidade e a organização social e do trabalho, bem como as análises que daí podem ser extraídas.

I – Felicidade

Neste capítulo, o principal objetivo será apresentar a ontologia da felicidade. Como forma de cumprir com tal propósito, serão destacadas distintas e relevantes definições de felicidade ao longo da história, junto de sintéticas contextualizações dos períodos históricos envolvidos. Dentre as definições de felicidade, receberão especial atenção as desenvolvidas por oito importantes autores: Platão, Aristóteles, Zênon de Cítia, Epicuro, Santo Agostinho, Bentham, Kant e Freud. Desse modo, em meio à investigação ontológica da felicidade, essas oito “felicidades” serão aprofundadas e quatro perguntas respondidas para cada uma delas: “o que é felicidade?”; “o que não é felicidade?”; “quais as consequências da felicidade?”; e “como a felicidade pode florescer?”.

Um possível início

O rico e poderoso rei da Lydia, Croesus, convocou a seu palácio o sábio peregrino Sólon. O objetivo de Croesus era provar que nada lhe faltava. E, sendo capaz de convencer Sólon disso, o próprio Croesus se sentiria mais convencido. Como forma de persuadir Sólon, os empregados do rei levaram o sábio pelos vastos armazéns do palácio e caminharam por toda a extensa terra pertencente ao reinado. Mostraram todas as riquezas que estavam aos pés do rei. Contudo, diante da pergunta direta de Croesus, se havia alguém mais feliz do que ele, Sólon respondeu que sim, havia uma extensa lista de pessoas mais felizes do que ele, sobretudo uma. Esta pessoa seria Tellus, um jovem pai, morto em batalha. Na lista, logo após Tellus, havia também dois irmãos, Cleobis e Bitton, que haviam morrido durante o sono. Logicamente, Croesus, irado com a resposta que recebera, se negou a dar ouvidos às palavras do sábio e o expulsou de suas terras. Tempos depois, buscando maiores conquistas, Croesus acabou envolvendo seu reino em guerras, que duraram aproximadamente cem anos.

Essa é, resumidamente, a trama da história relatada por Heródoto em *The History*. Conforme McMahon (2006, p.1-2) aponta, esse livro é amplamente reconhecido como o mais antigo trabalho de história do Ocidente e um dos primeiros a tratar do tema que seria depois chamado de *eudaimonia*. Para este momento, mais

importante do que adentrar nos meandros dos argumentos de Croesus e de Sólon, é apontar os modos como Heródoto se referiu ao objeto de desejo de Croesus.

Primeiramente, é importante ressaltar que diversas palavras foram utilizadas, entre elas *albios* e *makarios*, que podem ser compreendidas como adjetivos a pessoas abençoadas. Tais palavras foram muitas vezes mencionadas em poemas, usadas para representar os heróis favorecidos pelos deuses, afortunados pelo destino. Além dessas, Heródoto utilizou também um terceiro adjetivo, *eudaimon*, que sintetiza todas essas ideias e acrescenta a perspectiva de uma vida próspera, sendo realizada em seu potencial (ibid., p.3).

O substantivo *eudaimonia* consiste na junção das palavras *eu* (bom) e *daimon* (deus, demônio, espírito), representando a ideia central de Sólon de que a vida dependia do destino, sendo em grande parcela determinada pelos deuses. Tal termo foi utilizado primeiro por Hesíodo, mas foi na época de Heródoto que *eudaimon* e *eudaimonia*, tornaram-se conceitos centrais para se referir a vida ideal (ibid., p.4).

É no uso da *Eudaimonia*, como Heródoto a apresenta, que se pode encontrar uma relação direta entre esta e a raiz das palavras felicidade, *happiness*, *glück* e *bonheur*. “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 (ibid., p.11).

Todavia, como será apresentada, a etimologia dessas palavras, da *eudaimonia* até a felicidade, é mais complexa e não permite que elas sejam compreendidas em toda sua amplitude apenas pela sua tradução literal. Por essa razão, debates como o de Croesus e Sólon parecem não se esgotar, dando margem para diversas interpretações (WARR, 2007). Por exemplo, Diener (1984, p.543), em um trabalho significativo para o início do estudo da felicidade - e outros conceitos chamados de “positivos” - na ciência, aponta para três distintas interpretações para o termo: a primeira forma, decorrente da interpretação a partir do conceito de *eudaimonia*, significaria um estado psicológico desejável, de acordo com um determinado referencial de valores; na segunda, felicidade seria decorrente da avaliação de toda sua vida, feita por uma determinada pessoa, seguindo seus próprios critérios; já na terceira, a felicidade seria a preponderância de sensações positivas perante as negativas. Curiosamente, à medida em que o autor apresenta essas três interpretações, ele intensifica o uso do conceito de bem-estar como um sinônimo de felicidade. Ao término da apresentação, ele diz abandonar o termo

felicidade devido a dificuldade de saber em qual de suas três formas ele é usado, passando a utilizar apenas o termo bem-estar, de cunho mais científico.

Outros pesquisadores, como Ryan e Deci (2001, p.143), sintetizaram os resultados de diversas pesquisas científicas que diferenciam felicidade de *eudaimonia*. Segundo eles, muitos estudos aproximam o termo felicidade do hedonismo, enquanto *eudaimonia* seria utilizada em outras abordagens que buscassem investigar a realização do potencial humano. Conforme Ryff (1989, p.1070) aponta: “(...) *it is questionable whether the Greek word eudaimonia is properly translated as happiness. Waterman (1984) has argued that such a translation suggests an equivalence between eudaimonism and hedonism.*” Para a autora, o mais indicado seria, portanto, distinguir *eudaimonia* de felicidade conforme Ryan e Deci o fizeram.

Mas não se deve deduzir, a partir dos exemplos, que tal confusão se restringe às investigações científicas de cunho experimental. Historiadores, como White (2009) e McMahon (2006), deixaram muito clara a dificuldade de se contar a história da felicidade e de se alcançar uma definição global:

“Se ter um conceito de felicidade requer que ele satisfaça um padrão elevado de clareza, então você pode muito bem dizer que não temos realmente um conceito de felicidade ou, pelo menos, que ele certamente não se mostra na história da filosofia” (WHITE, 2009, p.189).

“*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).

Adentrar o conceito de felicidade, distanciar-se em certa medida das discussões atuais e investigar sua história, significa olhar a filosofia sob uma determinada perspectiva. Como Onfray (2008, p.17) dramaticamente adverte, qualquer espécie de historiografia é uma arte da guerra, no sentido em que se deve tomar algum partido, ignorar certas incongruências e valorizar determinados agentes. Talvez esta “guerra” não se restrinja apenas à historiografia. Como Foucault (2005) e Bourdieu (2001) apontaram, a própria produção do conhecimento pode ser interpretada como uma guerra, ou jogo de poder.

Neste trabalho, portanto, não se pretende apresentar ideias de um ponto de vista neutro, mas sim, sabendo da volatilidade do tema, procurar-se-á, na medida do possível,

deixar clara a posição dos autores através da indicação do conceito utilizado no texto original. Tal parece ser a estratégia de McMahon em seu trabalho e que em muito inspirou a forma de aproximação da felicidade utilizada nesta dissertação.

Em realidade, ao se aproximar da defesa de Ryff, Diener e Ryan e Deci para o uso de bem-estar ao invés de felicidade, pode-se observar que o fundamento da argumentação desses autores está mais no empobrecimento do conceito de felicidade do que nos benefícios de algum outro conceito. Desse modo, um resgate, um enriquecimento da compreensão da felicidade, pode também auxiliar as investigações que abordem qualquer um dos conceitos próximos a felicidade.

Para realizar tal resgate histórico será percorrido um caminho semelhante ao traçado por McMahon (2006), com início na Grécia Antiga. Como em relação a diversos temas da filosofia, é na Grécia que os primeiros registros mais sistemáticos foram feitos da felicidade, entendida como *eudaimonia*. Num curto espaço de tempo, aproximadamente um século e meio, quatro grandes filósofos: Platão, Aristóteles, Zênon de Cítia e Epicuro, apresentaram ideias distintas quanto ao significado da palavra *eudaimonia*. O impacto de tais filosofias foi tamanho que, até hoje, diversas referências são feitas a esses filósofos e seus fundamentos ainda hoje permeiam a forma de pensar (ONFRAY, 2008, p.25).

Da Grécia Antiga, a parada seguinte é Roma, em direção ao fundamento filosófico da religião cristã proposto por Santo Agostinho. Em seguida, será feita uma breve retomada da filosofia de Tomás de Aquino, do protestante Lutero e de Hobbes como forma de preparar terreno às ideias iluministas. Chegando ao iluminismo, o caminho será bifurcado, apresentando-se as ideias de Bentham por um lado, e de Kant por outro. Enquanto o primeiro deu corpo à filosofia utilitarista, o segundo foi pioneiro ao separar a moral do conceito de felicidade.

Após o iluminismo, aparentemente, a felicidade manteve-se seguindo dois principais rumos que serão sucintamente analisados. A felicidade possível e mensurável dos utilitaristas foi desenvolvida na filosofia liberal de Benjamin Franklin e Stuart Mill; já a felicidade metafísica de Kant levou à melancolia do Romantismo e ao pessimismo de Schopenhauer.

Aparentemente, conforme McMahon (2006) sugere por meio dos autores que cita em sua obra, a partir de Schopenhauer foi a tendência pessimista que “gerou” obras mais robustas. Dentro desse grupo, encontram-se Charles Darwin - mais por suas ideias

do que por sua crença pessoal -, Nietzsche e Freud. Destes, apenas o último será aprofundado aqui.

Por fim, será feita uma síntese da forma com que a felicidade tem sido investigada pela ciência, apresentando alguns dos resultados, possibilidades e críticas que são feitas atualmente a esta área.

Intermissão I – Grécia Antiga

É curioso refletir sobre quão distinta era a organização social da Grécia Antiga em relação a atual e ao mesmo tempo o quanto as ideias desenvolvidas na sociedade grega inspiram e fundamentam saberes mais de dois mil anos depois. Platão, Aristóteles, Tales, Pitágoras, Parmênides, Demócrito, Heródoto, Arquimedes, Hipócrates e muitos outros continuam a ser diretamente relacionados na construção do conhecimento contemporâneo (DE MASI, 1999, p.76).

Em termos instrumentais, a sociedade grega antiga pouco contribuiu e avançou se comparada com as que a seguiram. Aristóteles e Platão, bem como os ditos “homens livres”, diziam desprezar a produção de objetos, considerando-os de segunda ordem em relação à produção de ideias (ibid, p.75). Em verdade, a preocupação em “evoluir” era tão pequena que Aristóteles chegou a afirmar no século III a.C. que tudo que podia ser inventado já o havia sido. E tal observação, vale ressaltar, num período em que pestilências, fome e guerras eram constantes, fenômenos naturais eram tidos como fenômenos mágicos e a probabilidade de uma criança morrer antes de seu quinto aniversário era igual a de morrer mais velha (MCMAHON, 2006, p.5). Ou seja, a determinação do que era necessário ser feito era muito distinta da moderna, e isso, de certa forma, impactava no significado atribuído ao trabalho.

Platão, evidenciando entender o trabalho como uma atividade concreta, mas essencial, descreve três formas de servir à *pólis*: os trabalhadores teriam a função de prover os serviços necessários, os filósofos viriam por garantir a proteção dos cidadãos, enquanto os indivíduos de maior valor e conhecimento teriam como função governar a *pólis* (BENDASSOLLI, 2007, p.33-34). Aristóteles, no livro *Política*, justifica essa distribuição do trabalho da seguinte forma:

“(…) há na espécie humana indivíduos inferiores aos outros, assim como o corpo o é em relação à alma ou o animal em relação ao homem; são os homens dos quais a coisa melhor a extrair é o uso das forças corporais. Tais indivíduos são destinados pela própria natureza à escravidão, porque, para eles, não há nada melhor do que obedecer”. (citado em DE MASI, 1999, p.80)

Conforme Arendt (2000, apud BENDASSOLLI, 2007, p.40) indica, labor significava ser escravizado pela necessidade de se trabalhar de forma estável, sendo preferível aos homens estar diante de uma realidade incerta. “Para os gregos antigos, tudo aquilo que está ligado à necessidade não define a liberdade nem a grandeza do homem” (ENRIQUEZ, 1999, p.68); mais virtuoso era fazer parte da vida comunitária, participar nas decisões coletivas e influenciar na política da *pólis* para que, assim, se sentissem verdadeiros cidadãos.

Por justificar a carga excessiva de trabalho e a produção dos itens de subsistência aos indivíduos considerados inferiores, os gregos puderam se concentrar em outras esferas da vida relacionadas ao desenvolvimento intelectual. Esta comunhão de fatores possibilitou os avanços extraordinários, sobretudo no campo da filosofia. Destacando essa forma de organização, De Masi (1999, p.76) escreve:

“A verdadeira riqueza dos gregos, portanto, não deriva da posse de objetos úteis ou vistosos, mas da capacidade, levada ao inverossímil, de captar e saborear profundamente as sensações e os significados positivos inseridos nas coisas, nos acontecimentos e ideias de todos os dias.”

Em suma, dentro de um contexto que muito valorizava a filosofia, parece lógico que alguns pensadores ganhassem destaque. Por volta do século IV a.C. o ensino da filosofia na Grécia Antiga se encontrava dividido entre quatro principais escolas: a Academia, de influência platônica; o Liceu, de influência aristotélica; a Escola, de influência estoica; e o Jardim, de influência epicurista. Cada uma dessas quatro correntes disputava lado a lado com as demais a soberania no ensino da filosofia em Atenas. E o principal ponto de discórdia que instigava o debate entre elas era justamente o conceito de *eudaimonia*.

Platão

Ainda que as ideias a seguir sejam referidas como “pertencentes” a Platão, deve-se ressaltar que é complexa e incerta a tarefa de traçar um divisor claro entre a filosofia deste e a de seu mestre, Sócrates. Tal fato ocorre por dois principais motivos. O primeiro deles está relacionado à ausência de textos deixados por Sócrates, enquanto o segundo está relacionado à forma como Platão escreveu suas obras. Em decorrência do primeiro motivo, o que se sabe sobre a filosofia de Sócrates é conforme outros autores, sobretudo Platão, a descreveram. Platão dava preferência por escrever suas obras na forma de diálogos, nos quais Sócrates quase sempre era a personagem principal. A questão que esta conjuntura proporciona é: “nos diálogos platônicos, a personagem de Sócrates representa as ideias do filósofo Sócrates ou de Platão?” Por essa razão, quando as ideias expostas são referidas à Platão, deve-se creditar tais construções a mestre e pupilo, ou, ao menos, deixar tal possibilidade em aberto (MCMAHON, 2006, p.25).

A filosofia sistematizada por Platão produziu uma mudança na forma de praticá-la, mudança que, inclusive, fez com que um divisor de águas fosse posto entre os filósofos pré-socráticos e socráticos. As perguntas que passaram a orientar a filosofia do período explicitavam um novo interesse em distinguir o que poderia ser considerado bom por natureza do que era considerado bom apenas por convenção (LEVINE, 1997, p.103). Ao buscarem justificar a boa ação em uma moral secular, os filósofos socráticos se deparam com questões relacionadas à ontologia humana: “qual é a natureza do homem?”; “de acordo com esta natureza, como desenvolver o que é mais desejável?”. Dentro desse novo espectro de análise, no qual a natureza possui um valor superior ao da convenção, Platão passou a refletir sobre o que seria a vida ideal e qual seria a melhor vida possível⁸. Essa vida ideal consistia em um novo objeto para a filosofia: a felicidade (COMTE-SPONVILLE, 2006a, p.20).

Para entender como o ser humano deveria agir, Platão procurou identificar quais seriam suas características únicas em comparação com os animais. Como resultado de sua empreitada, o filósofo identificou que a razão era essa característica que somente o homem, entre os seres vivos, possui, sendo compartilhada somente pelos deuses (WHITE, 2009, p.19-22). Contudo, Platão também identificou uma outra parcela do ser

⁸ É importante notar que somente o fato de considerar possível atingir a felicidade em vida já representava um fato inédito para o período. Antes de Sócrates a felicidade era considerada como uma dádiva divina, determinada pelo destino (conforme indicado no início deste capítulo).

humano que era sim compartilhada com os animais e que vivia em conflito com a razão: os desejos e impulsos. Essa semelhança com os animais provocava distúrbios na existência possivelmente harmônica do ser humano. A felicidade para Platão era ascender aos céus, ser igual aos deuses e se distanciar dos animais. O homem deveria buscar a harmonia absoluta, ser governado somente pela razão e evitar ao máximo as interferências das experiências sensíveis (COMTE-SPONVILLE, 2006b, p.72).

Como se pode observar, Platão traça uma clara oposição entre a experiência inteligível (intelectual, fruto da razão) e a experiência sensível (ligada ao corpo, desejo e apetites). Enquanto a primeira experiência organiza o mundo, ordena as ações e explica os fatos, a segunda é confusa, violenta e muitas vezes leva a resultados desagradáveis. Quanto mais desejos forem almejados, maior a probabilidade do homem se contradizer e entrar em conflito consigo mesmo. Quanto maior o conflito, mais distante da felicidade, da vida harmônica o homem estaria. (WHITE, 2009, p.34).

Platão acreditava que por trás do aparente caos e mutabilidade das coisas do mundo havia um mundo à prova de conflitos, à prova de mudanças, que seria a essência dos objetos, dos seres e das ações. Essa essência era entendida como a verdade absoluta ou imutável. Por estar além da aparência, essa verdade não era considerada apreensível pela experiência sensível. Somente por meio da razão seria possível compreender a essência das coisas. Por sua vez, enxergar a essência significaria aproximar-se dos deuses, entender a perfeição e, acima de tudo, compreender o que era essa harmonia que rege o universo. Compreender a harmonia possibilitaria ao homem agir de acordo com ela, agir bem e, conseqüentemente, ser feliz (ibid., p.33).

Mas como se poderia desenvolver a razão e alcançar a verdade? Para Platão, o método ideal para captar a essência das coisas era um diálogo na forma de perguntas e respostas, o qual chamava de dialética. Por meio desse método, o homem poderia identificar, pouco a pouco, as incongruências de suas respostas, verificar as interferências de sua experiência sensível e eliminá-las. Em relação a interferência da experiência sensível o próprio Platão profere: “O corpo é o túmulo da alma.” (PLATÃO, 1985, p.24-27). Era preciso, pouco a pouco, silenciar o corpo.

Uma segunda pergunta que se faz importante no raciocínio de Platão é: “como pode o homem apreender as formas puras das coisas se nunca teve contato com elas?” Para responder tal questão, Platão se utiliza do conceito de metempsicose, ou transmigração da alma, de influência pitagórica. Por serem imutáveis e à prova de conflitos, as essências das coisas seriam eternas. Da mesma forma, a alma humana não

escaparia a essa regra (ibid., p.26). Por ser eterna, a alma migraria sucessivamente, de corpo em corpo, garantindo que, em alguma vida passada ou em algum outro plano, a alma humana pôde presenciar, por exemplo, a justiça perfeita e a beleza perfeita (ibid., p.27).

Tal relação entre sabedoria e a essência foi descrita por Platão em sua “Alegoria da Caverna”, narrada pela personagem de Sócrates a Glauco. Sócrates conta que alguns prisioneiros, amarrados pelos pés e pescoço desde a infância em uma caverna, viam sombras desfilando sobre as paredes e ouviam vozes. Por sentirem um fogo arder atrás deles e por não conseguirem se virar para olhar o que alí estava, os prisioneiros somente viam reflexos, como em um teatro de marionetes, e acreditavam que essa era toda a realidade do mundo. Certo dia, um dos prisioneiros se liberta, vai até o lado de fora da caverna e olha para o que lá está. Após acostumar a vista ofuscada pela claridade, ele se maravilha pela riqueza dos objetos iluminados e pelo próprio sol. Ao retornar ao interior da caverna, o prisioneiro não mais satisfeito com tal escuridão compartilha sua experiência com os companheiros. Estes, além de não acreditarem no relato, passam a caçoar do primeiro (ibid., p. 46-52).

Através dessa alegoria, Platão procura reforçar o que acredita ser a diferença entre a experiência sensível e a inteligível, e, mais ainda, reforçar a diferença entre a pessoa restrita à primeira experiência e outra que tenha apreendido toda a potencialidade da experiência inteligível. Enquanto o mundo concreto em que vivemos seria equivalente às sombras da caverna, a essência seria o mundo iluminado pelo sol (ibid., p. 34). Os raios do sol seriam utilizados também como analogia para o Bem. Da mesma forma que o sol da Alegoria, o Bem iluminaria todos os objetos perfeitos, permitindo que a verdade seja vista (ibid., p.35).

A felicidade para Platão tem o objetivo de refletir certo ideal de comportamento humano, uma felicidade que exija esforço e seja reservada para poucos. O principal obstáculo para Platão consistia no silenciamento do corpo sem anulá-lo, sem matá-lo. A chave para a felicidade platônica estava na relação do homem com seu desejo, conforme *Um Banquete* ilustra, sobretudo no diálogo de Sócrates com Alcibiades (PLATÃO, 1995, p.85). Enquanto Sócrates representa a sabedoria que doma o desejo, Alcibiades é o seu oposto: o corpo tomado pelo desejo.

Nesse sentido, o exemplo de Eros é rico para Platão. Como o deus do amor - o mais forte dos desejos -, Eros é cheio de defeitos, encontrando-se em um meio termo entre o divino e o humano. O homem deveria ter sabedoria suficiente para educar o

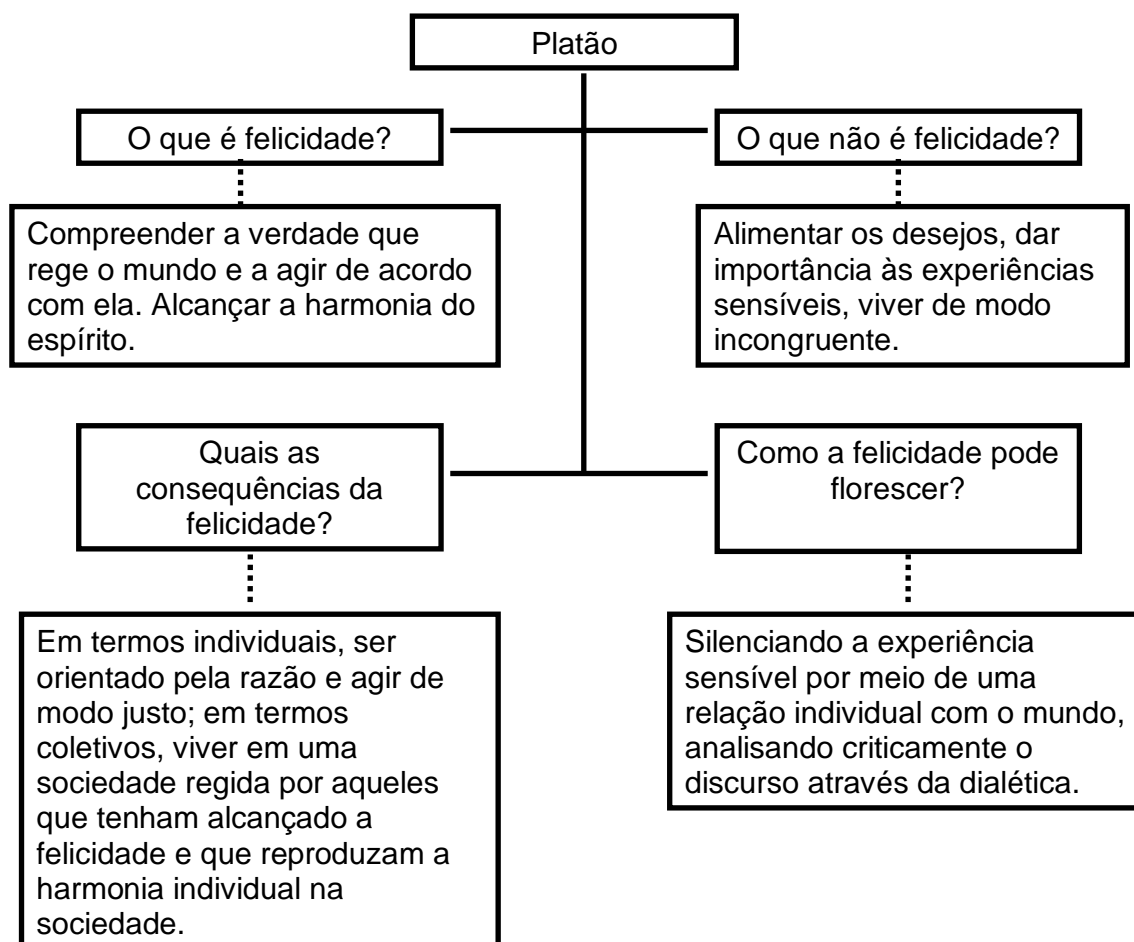
poder de Eros e não se deixar tomar por suas intervenções, algo que Alcibiades não foi capaz de fazer diante da paixão por seu mestre Sócrates (MCMAHON, 2006, p. 33-35). O homem deveria ser capaz de ordenar suas preferências sem a influência do momento presente, sem se deixar levar pelos apetites (WHITE, 2009, p.36).

Para se ter uma ideia da dificuldade em se atingir a felicidade, segundo o filósofo, somente uma pessoa que havia conhecido merecia o adjetivo de feliz: Sócrates. Tal fato, em conjunto com o desfecho da Alegoria da Caverna, aponta para uma característica importante da felicidade platônica. Ainda que o processo para alcançar a felicidade necessite da inevitável relação com outras pessoas, a experiência com a verdade e com a harmonia é essencialmente individual: ela está no plano da relação do indivíduo com o mundo. Assim, tanto pela dificuldade de se alcançar a felicidade como pelo seu caráter mais individualista, McMahan (2006, p.65) e Comte-Sponville (2006a, p.23) escrevem que a felicidade platônica não é democrática.

Em verdade, a Platão, o próprio conceito de democracia não era de muito agrado, nem como filosofia, tão pouco como organização do Estado. Ofendido pelo que considerava ter sido uma injusta condenação a Sócrates, Platão escreveu diversos textos contrários a abertura da política para o cidadão, sobretudo *A República*, na qual desenha o que acreditava ser o comando ideal de uma cidade. Para tal, Platão sustenta suas ideias na mesma crença de que a harmonia e a razão eram os pilares centrais. Como aqueles que não se dedicavam a filosofia não sabiam distinguir a essência das meras aparências, estavam propensos a ser ludibriados pelos sofistas e suas habilidades retóricas. Assim, um governo democrático estava propenso a barbáries tais como a cometida contra Sócrates. O governo ideal seria entregue àqueles que conheciam as formas puras e agiam de acordo com a razão: os filósofos (PLATÃO, 1985, p.22-23). Nesse sentido, por mais que a felicidade fosse consequência de um plano individual, haveria um prolongamento da felicidade no âmbito coletivo através da República.

Todavia, na oportunidade que teve de aplicar na prática sua ideia de Estado ideal, Platão não foi bem sucedido. O filósofo havia depositado grande esperança nas figuras de Dionísio e Dion como possíveis agentes de seu modelo ideal. Mas, devido a conflitos, intrigas e inflexibilidades da autoridade mór (num primeiro momento Dionísio e, posteriormente, Dion) seu plano não chegou perto de ser cumprido (ibid., p.19-20).

Conforme apresentado no início deste trabalho, com a finalidade de facilitar o contraste entre os conceitos de felicidade, segue abaixo o quadro com os principais ideias de Platão:



Quadro I – A felicidade para Platão

Aristóteles

Aristóteles, que nasceu cerca de quarenta anos após Platão, ficou conhecido por expor alguns dos temas de seu antecessor de modo mais direto e claro, deixando de lado o formato de diálogo. Dentre os temas que abordou, Aristóteles conferiu especial atenção ao conceito de *eudaimonia*, dando a este um novo entendimento. Ainda que conferisse muita importância ao comportamento virtuoso, Aristóteles se preocupou

menos com um ideal divino de felicidade e mais com uma felicidade que contemplasse certo grau de conflitos (WHITE, 2009, p.32).

Mais uma vez, o fundamento para a *eudaimonia* emerge da resposta a que o filósofo chega ao comparar o homem com os demais seres vivos. Partindo da pergunta “qual a melhor forma de existir?”, Aristóteles identifica, na *psyché* humana, 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 exclusiva do homem, que é responsável pelo pensamento racional (ARISTÓTELES, EN, I 1097b35-1098a5).

Distinguir a razão como faculdade específica do homem não poderia ser apontado como algo novo (MCMAHON, 2006, p.40). Contudo, quando Aristóteles contrasta tal resultado com a categoria divina emerge uma importante característica de sua filosofia. Deus seria puro intelecto, pura razão, desprovido da categoria sensitiva. Deus não se movimentava, ele não necessitava se movimentar, seu próprio existir já era bom. Ao inserir a categoria divina para compreender o humano, Aristóteles classifica o homem em um meio termo entre o próprio divino e os animais. Enquanto os animais não possuem a função intelectual, sendo controlados por sua parte sensitiva e tornando-se escravos de suas afecções, Deus é senhor absoluto de suas afecções e, portanto, não se movimenta (ARISTÓTELES, EN, introdução p.X).

O homem de Aristóteles é compreendido entre esses dois pontos. O homem, entre a possibilidade de se entregar ao prazer ou à fuga do sofrimento e a possibilidade de controlar em absoluto suas afecções, não pode recorrer a nenhum dos extremos por sua própria condição humana. Ele se encontra, portanto, lançado no mundo com a missão de tornar-se o mais divino que lhe for possível, sabendo que se tornar Deus é impossível. Ele deve 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 *práxis* (FRATESCHI, 2008, p.3).

“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 de harmonia. Ao indicar que é impossível alcançar o mesmo equilíbrio obtido por Deus, Aristóteles aceita que certos conflitos, certas emoções e sensações são intrínsecas, necessárias e em alguns momentos boas para os homens. Em decorrência de aceitar os conflitos da alma, Aristóteles assume para si a multiplicidade de caminhos para a felicidade e, logo, a multiplicidade de boas ações. Essa contestação pode ser observada na crítica à ideia de harmonia no Estado:

“Não está claro que uma cidade-estado pode, por fim, ter tanta unidade que não é mais uma cidade-estado? Pois 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.” (ARISTÓTELES, *Política*, 1261a15-23).

Ao defender a pluralidade de ações, Aristóteles assume a defesa de um Estado para o qual o mais relevante não seria a igualdade entre os indivíduos - pois estes não são, de fato, iguais -, mas sim a igualdade de oportunidades para que os indivíduos possam trilhar caminhos distintos.

Mas, ao defender a pluralidade de ações Aristóteles toma para si um problema. Em que consiste a boa ação? Para responder essa pergunta, o filósofo não podia nem oferecer uma resposta demasiado rígida, nem assumir que a boa ação estava a critério de cada um. Aristóteles queria uma descrição da ação que fosse o mais abrangente possível, contemplando as possibilidades de expressão da *eudaimonia*. Nesse sentido, ele expressa que a ação excelente pode ser descrita de quatro formas distintas: como um estado da alma que está de acordo com um ideal abstrato; como um estado da alma que é considerado o melhor para as comunidades humanas em geral; como um estado da alma que é o melhor para determinada comunidade, sob condições dadas; ou, por fim, como um estado da alma que, não sendo o ideal em qualquer sentido, é tão bom quanto foi possível realizar, atendendo às circunstâncias (LEVINE, 1997, p. 105).

Independentemente da diversidade de caminhos e dos múltiplos entendimentos do que consistia a boa ação, Aristóteles manteve-se firme na tarefa de circunscrever a felicidade. É a própria felicidade, o *summum bonnum* que é a aspiração do existir. E, ao agir da melhor maneira possível, dentro do que fosse característico do ser humano, o indivíduo seria feliz. Em outras palavras, felicidade seria a “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).

Por estar lançado no horizonte da *práxis*, o homem estaria fadado ao existir irregular, ao existir de quem, diferente de Deus, não poderia totalmente aprender a natureza (*physis*), sempre imutável e excelente. Por tal razão Aristóteles se preocupou tanto em relativizar a ação, concedendo especial importância ao caminho do meio e reduzindo a relevância dos extremos, por vezes até repugnando-os (MCMAHON, 2006, p.48).

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 ser impossível apreender o mundo ideal, a natureza, ou a verdade, é a ação ética que representaria a boa ação em determinado momento. É importante, portanto, compreender melhor em que a ética consistia para Aristóteles.

O filósofo foi responsável pela convergência de dois diferentes significados para *ethos* utilizados na Grécia Antiga. Uma das formas de *ethos*, escrito com *Etá* (η) inicial, indicava a ética como morada do homem. Essa forma de se compreender a ética aponta para a importância cultural do *ethos* - como forma de construção social - e assim, construção exclusiva do homem. A partir dessa compreensão, é na ação de acordo com o *ethos* que o mundo pode se tornar habitável para o homem. A segunda forma de *ethos*, escrita com *épsilon* (ϵ) inicial, indicava o comportamento resultante da repetição de atos similares. Essa repetição nunca poderia ser exatamente igual (pois, caso contrário, seria considerada como parte da natureza - ou *physis* - sempre igual e verdadeira), mas deveria buscar a repetição mais perfeita possível. Essa forma de *ethos* é a expressão da ação boa que irá formar, através do hábito, o caráter. Tal feito só será possível para aqueles que buscam o domínio sobre si mesmo (VAZ, 1993, p.13-14).

É através da junção dos dois *ethos* - na convergência da morada onde o indivíduo pode expressar sua humanidade com a execução de sua potencialidade de ser senhor de suas ações - que a *eudaimonía* se apresenta (ARISTÓTELES, EN, introdução p.XIV).

Porém, de acordo com Aristóteles, o indivíduo deveria trilhar um longo caminho até tornar-se “ético”. Para tal ele deveria viver experiências diversas dentro de sua comunidade para apreender os costumes, as leis e a cultura, até tornar-se capaz de

transformar a ética de sua própria comunidade. É a partir da preocupação em estudar a ética e em agir bem que se pode alcançar a excelência (LEVINE, 1997, p.107).

“O bem completo, [*sic*] parece bastar-se a si próprio. Nós entendemos por autossuficiente não aquela existência vivida num isolamento de si, nem uma vida de solidão, mas a vida vivida conjuntamente com os pais, filhos e mulher e, em geral, amigos e concidadãos, uma vez que o Humano esta destinado, pela sua natureza, a existir em comunhão com outros.” (ARISTÓTELES, EN I, 1097b5-15)

Para determinar quais ações seriam boas ou más, a ética teria função primordial. Ela funcionaria como um constante aperfeiçoamento perpetuado de geração em geração, permitindo às pessoas poder desenvolver seu caráter e suas virtudes em direção ao excelente agir. Ser feliz, para Aristóteles, equivaleria a agir de acordo com a ética. Isso não significava que existiria um único caminho a ser seguido ou uma única opção de ação. O horizonte da *práxis* obriga os homens a nunca poderem agir de maneira igual, eles teriam que aceitar a pluralidade e se sujeitar aos acasos e infortúnios do destino, além de serem obrigados a contar com o auxílio dos bens materiais e prazeres para, por vezes, contentarem-se.

O homem bom, ou homem ético, ou homem feliz, teria maior consciência dos seus atos e estaria menos entregue aos conflitos do que o homem mau. Ainda que consciente da impossibilidade da harmonia, o homem bom teria uma vida mais equilibrada que a do homem mau (WHITE, 2009, p.40).

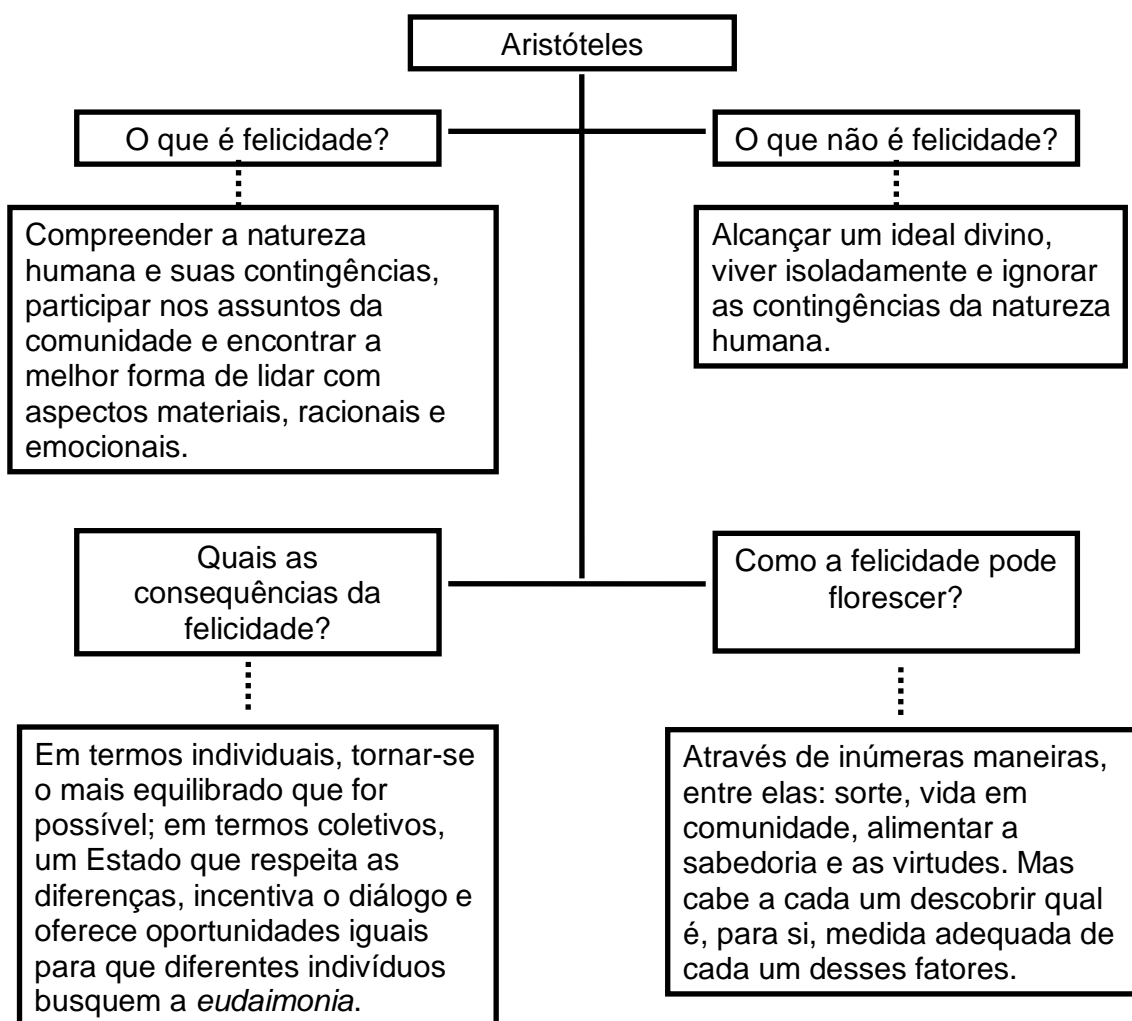
É importante ressaltar algumas das principais distinções entre a *eudaimonia* platônica e a aristotélica. Apesar de responderem uma mesma questão – “qual a melhor forma de se viver?” – partindo do que seria específico do ser humano, a resposta de Platão é substancialmente distinta da de Aristóteles. Enquanto o primeiro identifica uma razão capaz de atingir a perfeição, o segundo identifica uma razão sujeita às contingências da natureza. Essa distinta concepção na base filosófica de que ambos partem obriga-os a seguir percursos distintos.

O famoso pintor renascentista Rafael retrata tal divergência com maestria no quadro *The School of Athens* (1510-1511). Neste, ambos os filósofos se encontram lado a lado, 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).

Ao apontar para cima, Platão indica defender uma filosofia idealista que aproximaria as pessoas de Deus. Por outro lado, ao se preocupar com as questões terrenas, Aristóteles trata de apontar à impossibilidade de ser igual a Deus e de relativizar as rígidas concepções platônicas. Ao relativizar, sobretudo a *eudaimonia*, Aristóteles possibilita analisar a vida coletiva por um diferente viés. Não é mais a relação individual com a verdade que é primordial para a felicidade, mas, sim, a construção coletiva da verdade e da ética. Não seria possível ser feliz fora da comunidade, pois não é natural ao homem viver isolado. O ser humano é, para Aristóteles, um animal político. “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 outros.” (EN I, 7, 1097b8-11). Assim, a prática política também não deveria ser resultado de ações isoladas de “filósofos” que buscariam a igualdade máxima no âmbito social, mas, sim, resultado de ações compartilhadas, democráticas, que promoveriam espaço para as diferenças.

O resumo apresentado das ideias de Aristóteles encontra-se sistematizado no quadro abaixo:



Quadro II – A felicidade para Aristóteles

Zênon de Cítia

Enquanto Platão e Aristóteles desenvolveram um conceito de *eudaimonia* que tinha suas consequências dirigidas para a vida pública, Zênon de Cítia desenvolveu um conceito de *eudaimonia* sem a pretensão de proporcionar uma melhora social. Provavelmente tal fato seja decorrente do período turbulento pelo qual a Grécia Antiga passou em meados do século IV a.C., período em que Zênon de Cítia nasceu (347 a.C.). Diante da derrota dos gregos em 338 a.C. para o exército macedônio de Alexandre, o Grande, a organização política grega foi sensivelmente transformada e um período de conflitos constantes teve início (EPICURO, 2005, p.15).

Stock (1908, p.5) referindo-se a essa transformação da filosofia escreve:

“[He was 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.”

Assim, é provavelmente devido ao declínio da próspera sociedade Helênica que a filosofia do período seja considerada em termos mais individuais quando comparadas com as filosofias antecessoras (COMTE-SPONVILLE, 2006a, p.24). Nesse sentido, por ter sido criada em e para um período em que não se idealizava uma vida em comunidade, a felicidade de Zênon de Cítia pode ser dita mais propícia para um período de barbáries.

De modo geral, o estoicismo foi uma filosofia iniciada por Zênon de Cítia e desenvolvida por diversos filósofos gregos e romanos. Em verdade, poucos escritos de Zênon de Cítia são encontrados atualmente. A maioria das informações que deste se tem é através de citações de seus pupilos e seguidores. Destes se destacam os gregos Crisipo de Solunte e Epictetus e os romanos Sêneca, Marcus Aurélius e Cícero (MCMAHON, 2006, p. 52).

Os estóicos resgatam, de certa maneira, a ideia de harmonia como central para a felicidade. Para estes, o mundo seria organizado pela providência divina, a qual seguiria uma certa razão chamada de *logos* (ibid., p.55). O *logos* seria a natureza do mundo. Caberia ao homem 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.

Para captar essa natureza do mundo, para compreender o *logos* que ordena as coisas, o indivíduo deveria compreender, antes de mais nada, a sua própria natureza. Mais uma vez, a partir do contraste com os outros seres, a conclusão a que os filósofos chegam é que a natureza específica do homem é desenvolver sua razão.

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 estes 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 compreensão de natureza para os estóicos - como para a maioria dos gregos antigos - se relaciona com uma espécie de estado perfeito das coisas. Algo mais próximo do fim para o qual as coisas devem convergir do que da origem das coisas. Assim, quando os gregos se referiam à natureza do homem, deve-se entender como a forma pela qual os homens deveriam agir com o fim de utilizar todo seu potencial. A natureza diz respeito ao potencial humano e, para os estóicos, esse tema será abordado profundamente (ibid., p.8)⁹.

Viver orientado pela razão possibilitaria apreender 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 paixões romperia a consistência dos atos. Logo, uma vida permeada por paixões impediria ao indivíduo concretizar sua natureza.

“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 exemplos.” (SÊNECA, 2009, p.9)

Contudo, em teoria, essa corrente filosófica acreditava que as paixões e a razão não poderiam ser separadas, esperando que a razão controlasse as paixões. Na verdade, devido aos erros, perversões e estado aleivoso do espírito diante das paixões, entendia-se que estas eram um estado adoecido da razão. Ambas eram estados da mesma coisa, uma consistindo em um estado melhor e a outra em pior (STOCK, 1908, p. 37-38). Por esse motivo, o fato de minimizar as paixões não é entendido como algo idealista, algo pertencente apenas à esfera do divino.

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 seguir a natureza; seguir a natureza 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 (ibid., p. 48-49)

⁹ “What each thing is when its growth has been completed, that we declare to be the nature of each thing.” (ARISTOTELES, *Política*, op. cit. STOCK, 1908, p.8)

Devido ao rigoroso controle das emoções, alcançar a virtude, desenvolver a razão e identificar a natureza do ser eram tarefas extremamente difíceis e raras de serem alcançadas. As pessoas não deveriam ter pressa para desenvolver esses pontos, tão pouco deveriam dar ouvidos às outras pessoas, pois a grande maioria costuma se precipitar em busca da felicidade e acaba atraindo outros para os mesmos erros. A melhor opção, segundo os estóicos, consistiria na prudência para desenvolver as virtudes, lapidando consistentemente o caráter de modo a alcançar a harmonia nas ações. Para tal empreitada, manter-se distante de distrações seria de suma importância.

Sêneca diz em seu *Da Vida Feliz*: “Nas coisas humanas não se procede com acerto tentando agradar à maioria, pois a multidão é a prova do que é pior.” Mais ainda: “O homem incorruptível deve ser superior às coisas externas e admirar apenas a si mesmo” (SÊNECA, 2009, p.5;21) Ao reduzir os desejos ao espectro individual, as pessoas evitariam frustrações e garantiriam uma constância condizente com a natureza.

Ao que atingia esse estado da alma, no qual a razão está plenamente desenvolvida, era dado o nome de “sábio”. Tornar-se um sábio significaria alcançar um estado de equilíbrio tal que não mais se desfaria. 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).

Em descrição do sábio feita por Cícero, nota-se que uma das mais valorizadas características é a auto-suficiência. Conforme exemplo utilizado pelo filósofo, 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. Somente assim a vida não estaria à mercê da sorte, exposta ao acaso (STOCK, 1908, p. 68). Mais ainda, reforçando a descrição de Cícero, Epicteto escreveu: “Suporta e abstém-te.” [Epicteto / Erasmo, Adagia 2.7.13]

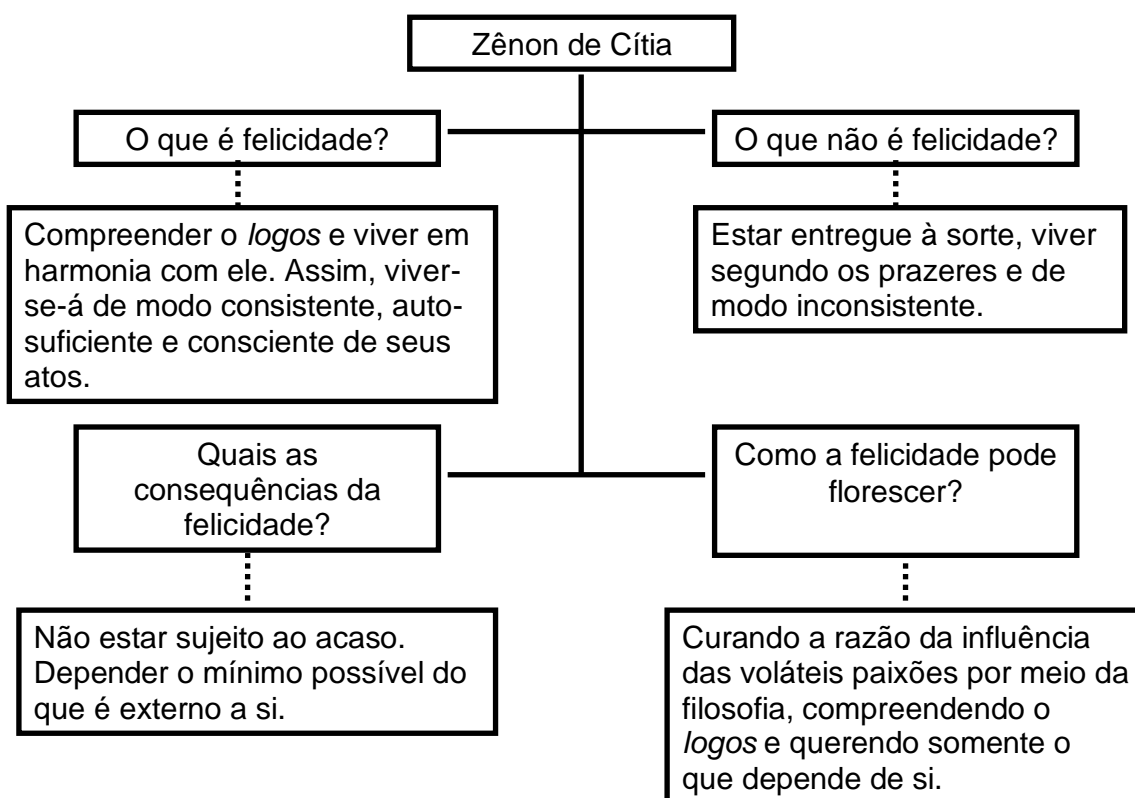
O sábio seria desesperançoso, no sentido de não esperar, somente querer. A desesperança seria a diferença entre desejar o que está ao próprio alcance e desejar o que depende de outras variáveis (COMTE-SPONVILLE, 2006a, p.32). Conforme Sêneca diz em carta a Lucílio: “Quando você tiver desaprendido o hábito de esperar, eu lhe ensinarei a querer” (citado em *ibid.*, p.34). Essa seria a solução estóica para curar a razão de seu estado desejante.

Em outro momento Sêneca escreve que o homem feliz é “[aquele] que não conhece maior bem do que o bem que ele mesmo se pode dar, para quem o maior prazer consiste no desprezo dos prazeres.” (SÊNECA, 2009, p.11-12) Assim, além dos desejos,

o homem feliz não deveria se deixar interferir pelas dores e alegrias. Uma vez atingida essa rara harmonia, a pessoa estaria imune às oscilações do destino, aos bens materiais e aos desejos.

Na possibilidade de alcançar uma harmonia perfeita, os estóicos se aproximam mais de Platão do que de Aristóteles. Além disso, a semelhança com Platão também emerge quando Zênon apresentam uma felicidade que enfatiza o indivíduo ao invés do coletivo. Mas os estóicos vão além do platonismo no individualismo de sua filosofia. Enquanto Platão, mesmo estabelecendo a vida social como secundária para a felicidade, se preocupa em pensar nas consequências políticas de sua filosofia, os estóicos preferem se ausentar dessa arena, mantendo a felicidade e suas consequências restritas ao indivíduo.

Da mesma forma que com as ideias de Platão e Aristóteles, as ideias de Zênon de Cítia encontram-se sistematizadas no quadro abaixo:



Quadro III – A felicidade para Zênon de Cítia

Epicuro

A quarta das grandes correntes filosóficas gregas é a de Epicuro. Nascido seis anos após Zênon de Cítia (341 a.C.), Epicuro também presenciou a invasão do exército macedônio e o declínio da sociedade Helênica. Assim, ao modo de Zênon, Epicuro buscou desenvolver uma filosofia coerente com o momento de desorganização social; uma filosofia que a felicidade dependesse menos das relações sociais que do esforço individual.

É digno de nota que, dentre as principais filosofias gregas, talvez a mais polêmica foi a ensinada por Epicuro nos jardins de sua residência em Atenas. Por conferir especial importância ao prazer, Epicuro foi muitas vezes mal compreendido como um defensor do hedonismo desvairado. O estóico Sêneca, inclusive, em meio a seus ataques dirigidos aos prazeres, vem em defesa do filósofo: “(...) quando a maior parte dos nossos filósofos diz que a seita de Epicuro ensina a depravação, eu afirmo o seguinte: ela tem má reputação, é difamada, mas sem razão.” (SÊNECA, 2009, p.34).

Por buscar uma felicidade independente da sorte e das externalidades do mundo, o epicurismo não poderia se sustentar na realização de todo e qualquer prazer. Pois, para que muitos prazeres sejam realizados, depende-se da vontade de outras pessoas ou da combinação de acontecimentos. À semelhança do estoicismo, Epicuro buscava libertar o indivíduo das garras da deusa Fortuna. 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). É principalmente de Lucrécio que se obtém informações mais sistematizadas sobre a filosofia de Epicuro, pois, da mesma forma que no estoicismo, poucos textos do fundador dessa filosofia restaram.

Contudo, as semelhanças entre epicurismo e estoicismo acabam por aí. Para Epicuro, não há uma harmonia por trás do aparente caos do mundo. Acreditava-se, ao contrário, que o mundo é o próprio caos, desordenado, formado por átomos em movimento. Epicuro dizia que os deuses não tinham o menor interesse em garantir uma natureza harmoniosa ao mundo humano, eles tinham coisas mais importantes com as quais se preocupar.

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. De forma poética Comte-Sponville apresenta essa ideia:

“Em mim isso pensa, em mim isso quer, em mim, mas também: *fora de mim*. Não sou eu que penso; é a natureza que pensa em mim. Ainda assim essa expressão é imprópria. Porque a natureza mesma não é um sujeito. É uma natureza “sem fim nem total”, sem pensamento nem vontade: em mim, fora de mim, há pensamento; mas não há pensador.” (COMTE-SPONVILLE, 2006b, p.45).

É nesse movimento de átomos, sujeitos a desvios espontâneos chamados de *clinamen*, que o prazer tem papel fundamental. O movimento dos átomos, ou, em outras palavras, a existência humana, não é efeito da vontade, mas sim sua causa. As escolhas pessoais não passariam de uma sequência histórica de satisfações e não satisfações dessas vontades (ibid., p.63-65; MCMAHON, 2006, p.54). E à satisfação dessa vontade, desse movimento natural do homem, se dá o nome de prazer. A vontade faz ir onde quer que o prazer leve cada um (COMTE-SPONVILLE, 2006b, p.46).

Como consequência de um mundo desordenado e de seres humanos orientados pelo prazer, uma série de inversões de pressupostos enraigados é posta em prática. “É preciso estimar o belo, as virtudes e outras coisas semelhantes, se elas nos proporcionam prazer, se não, não.” (EPICURO, citado em COMTE-SPONVILLE, 2006b, p.59). Num mundo sem a ordem divina, a moral e a ética estariam submissas tão somente aos seres humanos, logo, submissas ao prazer. O prazer é a medida para determinar o bem (EPICURO, 1993, p.65).

Referindo-se ao materialismo, sobretudo o de Epicuro, Comte-Sponville (2006b, p. 77-78) escreve:

“Se nada existe além da matéria, o bem e o mal, o belo e o feio, o justo e o injusto não têm existência real. Só há a natureza, que não é nem boa nem má, nem bela nem feia, nem justa nem injusta (...). A própria verdade, se existe e se podemos conhecer, é *sem valor*, e tão *indiferente* quanto o resto. (...) Tudo se equivale, mas nem tudo é igualmente desejável. Nada vale; mas há o prazer e a dor. O bem não é nada, nem o mal; mas há o desejo. Nada é justo: mas pode-se *desejar* a justiça. (...) Assim acontece também com os valores, que não são o que determina o desejo, mas o que o desejo define. E o sujeito é o lugar dessa *definição*. (...) Não é o bem que é desejável: o *desejável* é que é bom.”

Entretanto, para Epicuro, o fato de o prazer ser a força que movimenta o homem não justificava uma busca desenfreada pela satisfação dos desejos. É nesse aspecto em que o epicurismo se distanciava do hedonismo extremo. Para o filósofo, tratava-se de gozar o máximo possível e sofrer o mínimo possível. A felicidade para Epicuro incluía o prazer e também a ausência de seu oposto, o sofrimento (COMTE-SPONVILLE, 2006a, p.25). A força que movimenta os átomos, que move o homem deseja tanto os prazeres (viver da melhor forma possível) quanto evitar o sofrimento (viver o mais possível).

Por tal motivo a razão consistia em trunfo para que o indivíduo desejasse os prazeres certos. Todo prazer é um bem, mas nem todos levam a boas consequências. Alguns desejos podem proporcionar prazeres momentâneos, mas futuros desprazeres; da mesma forma, certos desejos podem gerar sofrimentos momentâneos, mas futuros prazeres (EPICURO, 1993, p.64).

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 nem necessários (ibid., p.65). Quanto à última categoria, dos desejos não naturais, deve-se evitá-los ao máximo. Nesta se encaixam os desejos por poder, riqueza, glória etc., constituindo um grupo de desejos ilimitados e vãos. Estes levarão o indivíduo à irremediável insatisfação e ao consequente sofrimento.

A segunda categoria, dos desejos naturais que não são necessários, não precisa ser anulada. Deve-se apenas cuidar para não ser dela 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. A estratégia de Epicuro é justamente desejar o mínimo possível, somente o que está ao alcance do indivíduo, e gozar o máximo possível do prazer que estes desejos proporcionam (COMTE-SPONVILLE, 2006a, p. 25).

O próprio Epicuro, contestando possíveis interpretações de suas ideias como simples perseguição de prazeres, escreve:

“When we say that pleasure is the goal, we are not talking about the pleasures of profligates or that which lies in sensuality, as some ignorant person thinks...; rather, it is freedom from bodily pain and mental anguish. For it is not continuous drinking and revels, nor the enjoyment of women and young boys, nor of fish and other viands that a luxurious table

holds, which make for a pleasant life, but sober reasoning, which examines the motives for every choice and avoidance, and which drives away those opinions resulting in the greatest disturbance to the soul.” (EPICURO, 1993, p.66)

A ênfase que Epicuro concebia ao prazer não retira a importância das virtudes tão defendidas por seus contemporâneos. Através da filosofia e do aperfeiçoamento da razão, o indivíduo poderia desenvolver suas virtudes de modo a melhor compreender seus sentidos e satisfazer suas vontades, tornando-se, assim, feliz. Para o filósofo, sem virtudes não seria possível viver de modo genuinamente prazeroso. Ao mesmo tempo, sem prazeres, não seria possível viver de modo virtuoso (EPICURO, 1993, p.67). Sem uma determinada postura (virtudes) diante dos impulsos ontológicos (vontades), o homem não seria capaz de satisfazer tais impulsos suficientemente bem para ser feliz.

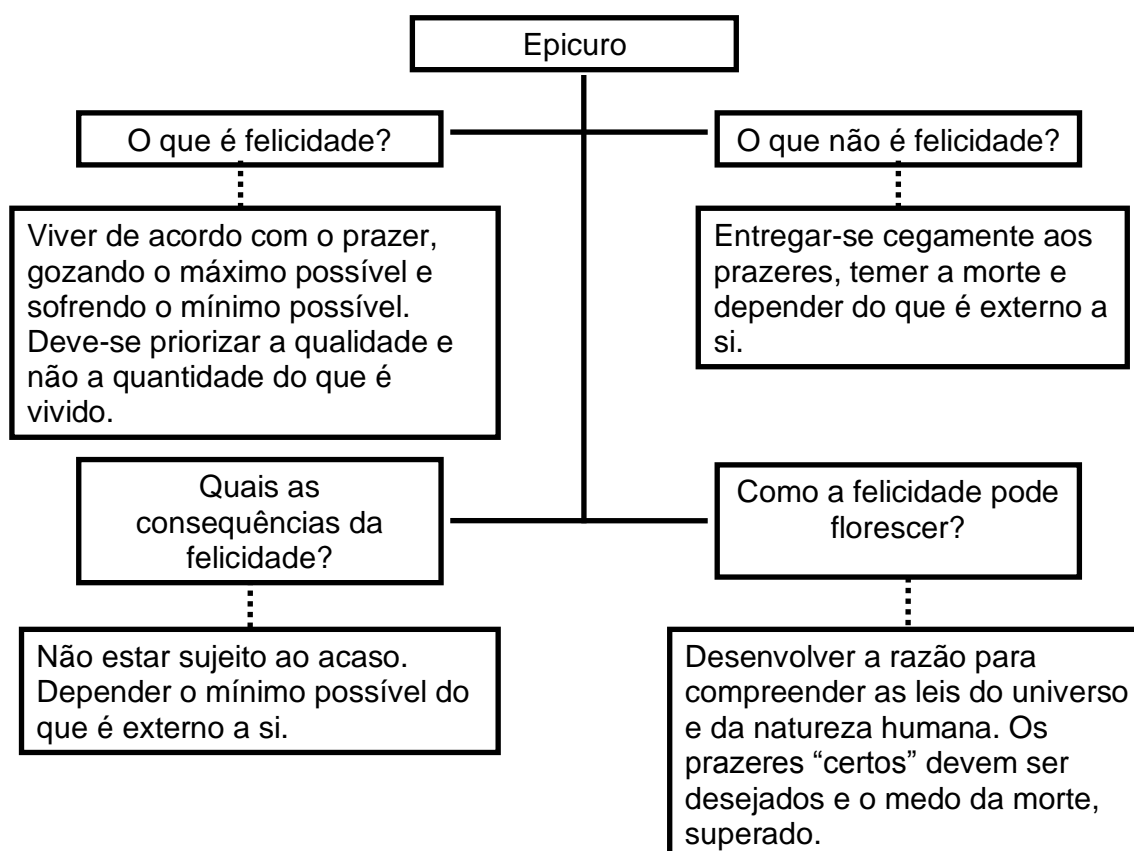
É importante, portanto, compreender a si mesmo e conhecer as leis do universo, tomando melhores decisões, escolhendo seus desejos com prudência e deixando de sofrer por esperanças fadadas à frustração, como, por exemplo, o medo da morte. Para Epicuro, quando se compreende que a morte é a privação de sensações e o que determina o bem e o mal são as sensações, conclui-se que a morte não tem valor algum. Ainda, se o medo que se tem é o da dor que poderá ser sentida ao morrer, então se está sofrendo antecipadamente por algo desconhecido, o que, segundo Epicuro, é estupidez. Por que sofrer antecipadamente por algo que não se conhece? Melhor sofrer apenas no momento, quando a hora chegar (EPICURO, 1993, p.63). Somente com o conhecimento adequado que se torna possível alcançar tanto a apônia (ausência de dor carnal) como a ataraxia (repouso do espírito) (MCMAHON, 2006, p.56).

De maneira geral, pode-se dizer que Epicuro promoveu uma transformação na hierarquia entre virtudes e prazeres na determinação da felicidade. Enquanto para Platão, Aristóteles e Zênão de Cítia os prazeres, quando referidos, tinham uma importância secundária em relação às virtudes na determinação da vida feliz, para Epicuro eram os prazeres que determinavam as virtudes (COMTE-SPONVILLE, 2006a, p.31).

Mas é necessário ressaltar que apesar de Epicuro submeter as virtudes ao corpo, na prática, a sua felicidade não se diferenciava tanto da de seus contemporâneos. A razão e as virtudes continuavam tendo um papel essencial na dinâmica epicurista. Por esse motivo, apesar de Epicuro partir de distinta fundamentação de homem e mundo, a resposta a que chegou não estava tão distante do que havia sido proposto até o período.

Mesmo que, para Epicuro, o mundo fosse despido de ordem ao invés de harmônico - conforme Platão e Zênon de Cítia acreditavam -; e mesmo que o ser humano, para Epicuro, fosse individualista e naturalmente distante dos assuntos sociais - em oposição ao indivíduo politicamente engajado de Aristóteles e Platão -, a razão, as virtudes e a prática filosófica continuavam sendo as melhores respostas para alcançar a felicidade.

Abaixo, segue a sistematização das ideias de Epicuro:



Quadro IV – A felicidade para Epicuro

Intermissão II - A continuidade do pensamento grego na Roma Antiga

A filosofia desenvolvida na Roma Antiga não se destacou muito do que havia sido praticado e escrito na Grécia. Os mais célebres filósofos romanos ficaram conhecidos por registrar e sistematizar ideias gregas, principalmente de raiz estoica e

epicurista, que pareciam mais adequadas ao período de pouca participação política da população (MCMAHON, 2006, p.71).

Em meio a essa característica da civilização romana, de absorver a cultura dos povos conquistados, dois pensadores se destacaram da multidão e apresentaram algumas ideias novas: Horácio e Santo Agostinho. Temporalmente anterior, Horácio foi um defensor da pacata vida no campo diante da desvirtuação que a cidade grande gerava nas pessoas. Sua filosofia era uma mistura de virtude estoíca, seleção dos prazeres conforme o epicurismo e o caminho do meio aristotélico (ibid., p.74). O resultado disso foi algo próximo ao famoso “*carpe diem*” escrito pelo filósofo em trecho do poema “Odes”: aproveite o dia e a vida em todas as pequenas coisas.

Um dos principais fatores que levaram Horácio a repudiar a vida na cidade era o desfrute dos prazeres promovido pelo crescente poder da civilização romana. Tal poder e prosperidade, associados ao prazer físico, eram muitas vezes 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.

Ainda que Horácio tenha se empenhado em alterar o curso das volúpias que a grande civilização romana oferecia à sua elite, o poeta careceu de força para tal empreitada. Foi somente no declínio do império, diante da importância do cristianismo que um outro filósofo, Santo Agostinho, faria esse recado ser ouvido com mais atenção.

“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 cristianismo foi responsável por uma grande inversão nos valores do período. Ao contrário do que muito gregos disseram e, principalmente, ao contrário do que os próprios romanos estavam acostumados, o sofrimento passou a ser associado à felicidade. Quanto mais se sofre, mais feliz se é. E o inverso também se tornou verdadeiro para os cristãos (MCMAHON, 2006, p.83).

Algumas semelhanças podem ser encontradas entre o estoicismo e o cristianismo, principalmente quanto à possibilidade de ser feliz na pior das situações. Entretanto, as justificativas para tal afirmação eram bem diferentes. Para os cristãos não

havia sorte ou probabilidades, era Deus quem comandava tudo e dever-se-ia sujeitar-se a Ele. A felicidade era um presente de Deus e não o resultado do esforço humano. A felicidade se encontrava mais no campo da esperança, da fé, do que no campo da ação (ibid. p.93-95). Em relação ao último ponto, da importância da esperança, o epicurismo encontra oposição direta nas ideias de Agostinho. Enquanto que, para Epicuro, a esperança era elemento determinante para a infelicidade, para Agostinho, a esperança era a própria possibilidade para se aproximar da felicidade.

A filosofia de Santo Agostinho uniu a filosofia e a religião, conferindo força política para a última. A felicidade em Santo Agostinho foi mais do que uma felicidade ajustada à moral cristã, ela também serviu como base argumentativa filosófica para a própria religião (WHITE, 2009, p.123). Em verdade, pode-se dizer que foi graças à robustez conferida por Santo Agostinho que o cristianismo foi capaz de prosperar e enfrentar as instabilidades da Idade Média.

Santo Agostinho

Aurelius Augustinus, mais conhecido por Agostinho de Hipona, nasceu em Thagaste, atual Argélia, em meados do século quarto d.C. (MCCABE, 1902). Depois de estudar diversas correntes filosóficas, viajar por muitas cidades e tentar saciar sua “sede por conhecimento”, Agostinho percebeu que o acúmulo de saber nunca poderia satisfazê-lo. Em verdade, a sabedoria somente aumentava o peso que carregava em seus ombros. Foi em meio a tal “descoberta” que Agostinho se entregou ao cristianismo, percebendo a futilidade de percorrer qualquer outro caminho (MCMAHON, 2006, p.74-75).

Contudo, mesmo que tenha desistido do acúmulo de saber, seus planos não diminuíram em ousadia. Em relato de conversa com seu colega Evódio, descrita no livro *De Libero Arbitrio* (II.3.7), Agostinho assume a tarefa de provar que Deus pode ser conhecido não só pela fé, mas também pela razão. Resumidamente, a argumentação do filósofo segue mais ou menos assim: é necessário para Evódio que Evódio exista, pois, até mesmo para se enganar, Evódio 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”, Agostinho propõe uma 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. Mas Agostinho acreditava ainda que havia uma outra categoria, acima do “entender”, que submetia a razão dentro de suas especificidades. Era essa categoria, inapreensível pela razão e considerada como a “verdade”, que submetia o homem à sua lógica e o impedia de se tornar Deus. 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).

É através da própria ideia de uma verdade superior, que Agostinho irá definir felicidade: “A recompensa da virtude será o próprio Deus, que dá virtude e que se prometeu a nós, sem o qual nada é melhor ou maior... Deus será o fim dos nossos desejos. Ele será visto sem fim, amado sem limites, louvado sem fastio.” (citado em WHITE, 2009, p. 121). Colocada de outra forma, a felicidade para Agostinho elevaria o ideal ascético para novo patamar. Por acreditar que a possibilidade para se obter a felicidade não se restringia à vida terrena, Agostinho iria considerar tanto a vida como a pós-vida ao defender a felicidade mais perfeita possível, a qual chamou de beatitude.

A beatitude, em poucas palavras, equivaleria a não faltar nada. Em um mundo entendido como lugar no qual o homem está cercado de sofrimento, pagando pelo pecado de Adão e Eva, aguardando pelo juízo final, Agostinho não concebia ser possível uma felicidade. A plenitude só poderia ser alcançada quando se estivesse diante da verdade, junto de Deus (MCMAHON, 2006, p.100).

Porém, mesmo em um mundo terrível, o homem estaria próximo da verdade de Deus, ainda que não a entendesse. Por trás de todo ser e objeto há a lógica divina, permeando, inclusive o ser humano. O que estava ao alcance de Agostinho fazer, diante de tais pressupostos, era investigar a alma humana para que compreendesse como se poderia atingir Deus, como se poderia atingir a verdade enquanto vivo (GRACIOSO, 2010, p.8).

Dentro de tal projeto, Agostinho logo percebeu que nunca conseguiria alcançar tal objetivo. Tratava-se simplesmente de uma impossibilidade logicamente

demonstrável: para ser feliz, nada pode faltar; por estar lançado nesse mundo, o homem deve primeiro assumir que precisa de Deus; assumir a necessidade de Deus implica em assumir uma falta. Esse paradoxo seria eliminado na morte, ou pelo menos dever-se-ia ter fé quanto a isso (MCMAHON, 2006, p.101). Somente após a morte a verdade seria alcançada. Mas, não por isso dever-se-ia desistir de aproximar-se da melhor forma possível da verdade em vida. Para Agostinho o exercício meditativo permitiria ao homem compreender seu potencial, eliminar seus vícios e ascender da forma mais excelente ao imortal (BROWN, 2005, p.50-52).

Gracioso (2010, p.35) sintetiza bem essa felicidade ascética:

“Para Santo Agostinho, o ser humano só pode ser 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 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 feliz quem possui e conhece a Deus.”

O exame da alma humana, ou o entendimento de em que consistiria o homem, se mostrava para Agostinho algo de suma importância para compreender a beatitude. Tal exame é seu principal objetivo no *Confessiones*.

Segundo o filósofo, há no homem um desejo natural de Deus, há um chamado divino que indica a necessidade ontológica do homem de se aproximar de seu criador. Contudo, o frágil estado em que o homem se encontra, impossibilita-o de compreender plenamente tal chamado. Na carência de Deus, o homem acaba amando as coisas como se fossem Deus, tentando sanar o desejo pelo criador. Isso faz com que o rir, o conversar, a vida agradável e a alegria sejam confundidas com a beatitude (ibid., p.9, 16, 33). No *De Doctrina Christiana* (I.3.3), Agostinho expõe essa confusão na relação entre “*things to be enjoyed*” e “*things to be used*”. Enquanto a primeira categoria proporciona felicidade, a segunda possibilita que o indivíduo alcance a primeira categoria. Erro grave seria, contudo, confundir uma com a outra, amando “*things to be used*” como se proporcionassem felicidade. Tal fato levaria o indivíduo a se distanciar de Deus, o único que verdadeiramente proporciona felicidade. Mais adiante, no mesmo livro, Agostinho escreve:

“But if you cling to it, and rest in it, finding your happiness complete in it, then you may be truly and properly said to enjoy it. And this we must never do except in the case of the Blessed Trinity, who is the Supreme and Unchangeable Good.” (De Doctrina Christiana, I.33.36)

As ilusões, o mal e os sofrimentos não eram considerados como separados do bem. Tais estados eram simplesmente uma existência deficiente, privada de Deus e facilmente corruptível (GRACIOSO, 2010, p.25-26). Dever-se-ia curar essa existência utilizando-se como modelo Jesus Cristo, que fora aquele que representou a justa mediação entre Deus e os homens, aquele que garantiu que a fé fosse aceita pela razão (ibid., p.42-43).

Ainda que não tenha exposto explicitamente o que poderia ser o modo ideal de viver a vida terrena, implicitamente Agostinho construiu tal ideia em torno do conceito de Amor. Para o filósofo de Hipona, fruir consistia em amar algo por si só, pelo simples fato de ser digno de amor, sem que houvesse intenções posteriores. Amar seria algo com fim em si mesmo, o que, de certo modo, conferiria a esta ação o título de *summum bonnum*. Na vida 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)

Mas era justamente por considerar Deus como um fim absoluto, um fim que estava além inclusive das ações com fim em si mesmas, que, para Agostinho, o amor era somente a “Ordem do Amor” e não a própria beatitude. Agostinho aponta, inclusive, que somente em uma cidade ideal, na Cidade de Deus, o amor poderia vestir-se de todo seu potencial e unir verdadeiramente as pessoas (ADAMS, 1995, p.173).

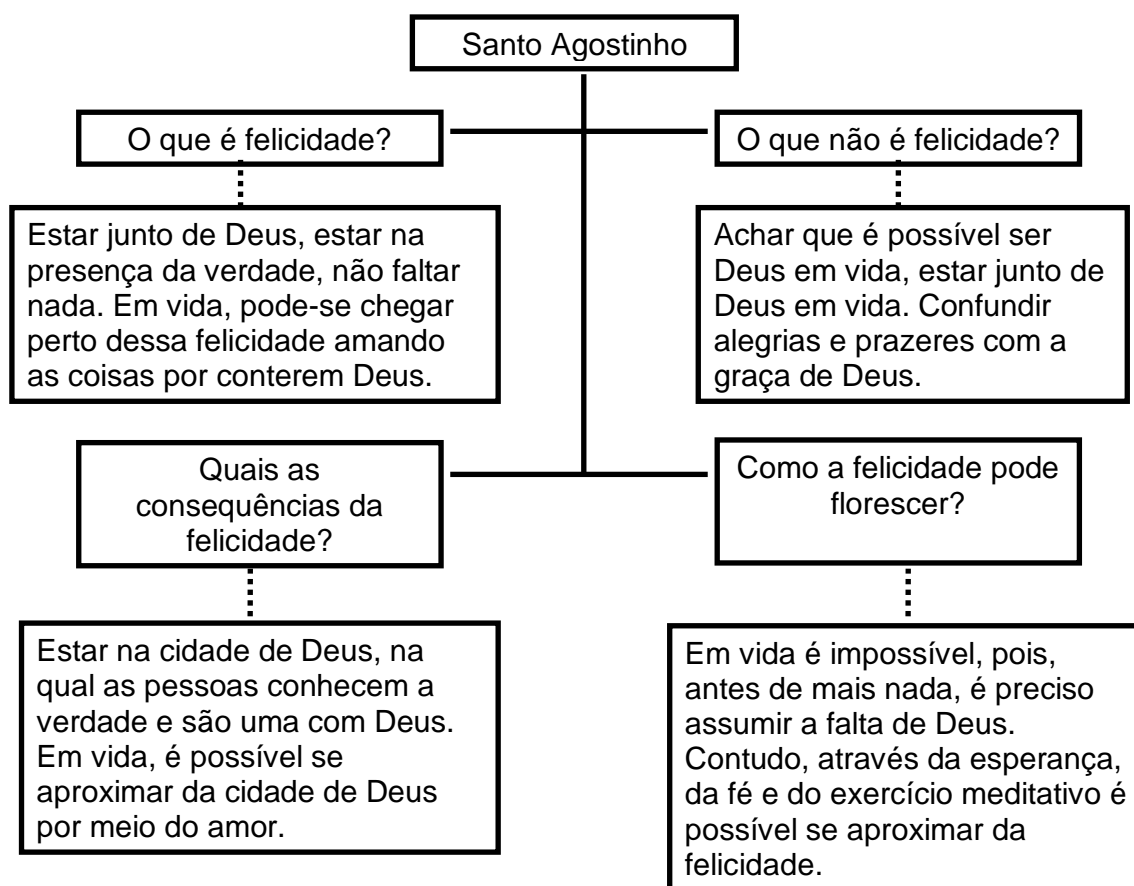
De modo geral, considerando vida e pós-vida, o *summum bonnum* agostiniano consistia no retorno à unidade original, retorno a ser apenas um junto a Deus. Mas o homem deve ter consciência de suas limitações e não tentar ser Deus em vida. Inverter a ordenação divina seria um pecado e um distanciamento do caminho para Deus.

“Blessed is the man that loveth Thee, and his friend in Thee, and his enemy for Thee. For he alone loses none dear to him, to whom all are dear in Him who cannot be lost. And who is this but our God, the God that made heaven and earthy and filleth them, because by filling them He created them? None loseth, but he who leaveth Thee. And who leaveth Thee, whither goeth or whither fleeth he, but from Thee pleased to Thee displeased? For doth he not find Thy law in his own punishment? And Thy law is truth, and truth is Thyself.” (Confessiones, IV.9.14)

Em certo sentido, ao incluir as contingências da vida terrena em sua filosofia, Agostinho aproxima-se de Aristóteles. Ambos os filósofos, ao debruçaram-se sobre o impacto dessas limitações na vida humana, ressaltaram a inevitabilidade e a importância da vida coletiva na felicidade – ou, para Agostinho, na felicidade imperfeita. O que para Aristóteles emerge na forma de construção coletiva da ética, da verdade e do Estado, para Agostinho emerge na forma de amor. Pode-se compreender que o amor depende da relação entre quem ama e quem é amado. Nesse sentido, o amor agostiniano poderia ser analisado como uma felicidade – terrena – não individualista, mas, sim, relacional.

Todavia, a felicidade para Agostinho é também – e, sobretudo – considerada na pós-vida. E é na construção desta ideia que Agostinho eleva o ideal ascético platônico e estoíco para novo patamar. Há um bem absoluto e uma verdade absoluta que devem ser buscados; deve-se almejar ascender ao céu e ser um com Deus, ser igual a Deus. Mas há uma importante diferença na filosofia de Agostinho: ao invés de defender a existência desse ideal por meio da razão, o filósofo a defende por meio da fé e das experiências sensíveis. Na obra de Agostinho, a razão é deixada em segundo plano quando comparada com o amor.

Abaixo, segue um quadro sinóptico com as ideias de Agostinho:



Quadro V – A felicidade para Santo Agostinho

Intermissão III – Santo Tomás de Aquino e a felicidade terrena

Após superar o “declarado” fim do mundo no ano 1000 d.C., o Homem passou a reprojeter sua vida e estabelecer metas mais ousadas para suas ações. Nessa empreitada reiniciaram-se pesquisas, explorações, guerras e outras disputas que possibilitaram o progresso nos sentidos técnico, civil e religioso (DE MASI, 1999, p.92).

Essas transformações muito se assemelharam (em proporções diferentes, é claro) às que se passaram no século XX: crescimento demográfico, progresso tecnológico, expansão da classe média e, mais importante, reestruturação dos conceitos de tempo e espaço (SENNETT, 2002, p.40). Além dessas transformações, um outro fator tornou-se determinante nos rumos da filosofia: as obras de Aristóteles.

Ao longo da Idade Média poucas das obras de Aristóteles eram conhecidas na Europa, além disso, a falta de interesse no filósofo fazia com que o entendimento dessas

obras fosse pouco profundo. Contudo, por volta de 1200, alguns sábios árabes disseminaram uma maior quantidade de obras de Aristóteles pelos países europeus, bem como interpretações mais apuradas das ideias do filósofo. Santo Tomás de Aquino foi um desses incentivadores da “invasão” aristotélica. Em 1250, sabendo do prestígio do filósofo grego e da erudição dos sábios árabes, Tomás requisitou a tradução do livro *Política* para o latim (LEVINE, 1997, p.117).

A importância da disseminação das obras aristotélicas fica evidente no pensamento de Tomás de Aquino. Sob influência mista de Agostinho e de Aristóteles, Tomás de Aquino permitiu-se elaborar o conceito de uma felicidade terrena (MCMAHON, 2006, p.126). Para o pré-renascentista, por mais que a beatitude perfeita (*beatitudo perfecta*) continuasse impossível em vida, deveria haver um caminho excelente em vida, um modo de se viver que seria melhor do que os outros: a felicidade (ou beatitude imperfeita), conceito em muito similar à *eudaimonia* aristotélica (ibid., p.128).

Assim, o mais relevante na obra de Santo Tomás de Aquino foi o resgate da felicidade terrena e a sua utilidade para o futuro entendimento de homem enquanto *homo faber* (SENNETT, 2002, p.121). Por mais que diversas críticas sejam tecidas quanto à junção de dois filósofos com ideias tão distintas quanto Agostinho e Aristóteles, o simples fato de voltar a se refletir sobre a felicidade em vida representava uma grande mudança para o período. Mudança esta que não se restringia apenas ao campo da filosofia.

Intermissão IV – A conjunção entre eudaimonia e economia no Humanismo Civil Italiano

O crescimento dos centros urbanos e a conseqüente importância conquistada pelos comerciantes, fez com que os últimos ganhassem importância no cenário político e participassem cada vez mais na atribuição de valor aos fenômenos sociais (BENDASSOLLI, 2007, p.48). É nesse ponto que a ética religiosa, por si só, deixou de ser suficiente para explicar e justificar a realidade das cidades italianas. As antigas reflexões teológicas sobre o comércio eram baseadas numa sociedade estática e numa economia de subsistência, realidade distinta da de uma sociedade com a classe dos

mercadores bem definida (BRUNI; ZAMAGNI, 2010, p.33). Assim, a nova escolástica do período, sob forte influência da secularidade de Aristóteles, confrontou-se com os temas da nova realidade econômica, vindo por sustentar regras mais laicas. Contudo, ao mesmo tempo em que as regras eram questionadas, a relação entre os cidadãos foi intensificada: o sujeito político do filósofo veio por fortalecer o ideal de comunidade cristão e a necessidade de reciprocidade nas relações de troca.

Segundo Bruni e Zamagni (ibid., p.32-33), por volta do século XII, esse processo levou ao período que chamaram de “humanismo civil italiano”. A confluência de fatores como crescimento demográfico, concentração da população nos centros urbanos e intensificação do comércio, juntos com a *eudaimonia* aristotélica possibilitou que um primeiro modelo de mercado, com características bem próprias, emergisse. Em sua base, o que esse modelo de mercado possuía de distinto do conceito moderno de mercado é a conjunção de três princípios reguladores: a troca de equivalentes, que visa garantir a eficiência do mercado; a redistribuição da riqueza, que visa a equidade entre os cidadãos; e a reciprocidade, que visa estreitar os vínculos sociais e promover a *eudaimonia*.

É preciso reforçar que outros modelos de mercado apresentaram combinações desses três princípios reguladores, mas nunca de modo simultâneo. Por essa razão que o Humanismo Civil Italiano mostra-se especialmente interessante para o estudo da felicidade. A ausência, por exemplo, do princípio de troca de equivalentes, que impacta diretamente na eficiência, é símbolo do modelo do comunitarismo, o qual aproxima as pessoas ao custo da clareza das regras de funcionamento do mercado. A ausência da redistribuição da riqueza, por outro lado, é simbolizada pelo capitalismo filantrópico, no qual se tem o objetivo de produzir o máximo de riqueza, não importando para quem. Já a ausência do princípio da reciprocidade é observada no Estado de bem-estar social. Nesse, o mercado se mantém separado das relações sociais, levando o terceiro setor, por exemplo, a ser de fato um elemento externo ao seu funcionamento (ibid., p.22-24).

Contudo, a conjunção dos três princípios no humanismo civil italiano durou por um curto espaço de tempo. O declínio desse período pode ser atribuído ao próprio declínio das cidades italianas na segunda metade do século XV. A intensificação das guerras entre as cidades da Itália, a conquista de colônias por parte dos vizinhos europeus e a conseqüente diminuição de mercado levaram a uma crise no modelo social, político e econômico vigente (ibid., p.52-53). A mudança pela qual não só a Itália, mas a Europa como um todo passará, em muito lembra o declínio da civilização grega. A

entrada num período de “barbárie” leva a uma reinterpretação do que é ser humano e qual seu objetivo. Essa comparação ficará mais clara quando as ideias de Hobbes forem apresentadas.

Antes de prosseguir neste percurso histórico, deve-se enfatizar a mudança da postura dos homens em relação a seus questionamentos ao longo do Renascimento. Os homens deixaram de aceitar passivamente a falta de respostas ou os apontamentos da Igreja. Benedetto Morandi, historiador e pensador bolonhês expressou bem alguma das questões que orientariam buscas futuras: por quê Deus havia dado ao homem a faculdade de pensar sobre a felicidade e buscá-la, se era impossível alcançá-la? Como pode um homem esperar pela felicidade após a morte se ele não tem a menor ideia de o que ela seja? (MCMAHON, 2006, p.152).

Essas transformações do homem renascentista levaram a uma nova tensão não apenas com as regras de troca e trabalho, mas também com as relações dentro das cidades. Essa tensão pode ser sintetizada em três pontos que se faziam necessários: justificar o acúmulo de riqueza nas mãos da burguesia, que ainda não tinha seu poder político “legitimado” pela religião; justificar a divisão das tarefas, uma vez que estas, ao serem simplificadas, descaracterizavam o trabalho como vocação; e, por fim, justificar a necessidade de maior liberdade para um pensamento “egoísta” que não considerasse necessariamente o bem comum (BENDASSOLLI, 2007, p.85).

Nesse sentido, duas mudanças eram quase como requisitadas: uma na relação do homem com a religião, que encontrava-se desatualizada (WEBER, 2004, p. 64-65); e outra na construção de um conhecimento que se emancipasse da religião e desse a sustentação necessária para a Economia em desenvolvimento. Enquanto a primeira teria no Protestantismo seu veículo transformador, a segunda se fundamentaria na conjunção das ideias de Hobbes, Locke e Adam Smith. Ambas mudanças acabariam alterando o entendimento de felicidade.

Intermissão V – A relativização entre o sagrado e o profano no Protestantismo

Conforme expõe Bendassolli (2007, p.44): “[dever-se-ia] trabalhar só o necessário e não perder de vista os reais valores que levam à graça de Deus”. A ação

prática não estava em consonância com os valores da Igreja. Em verdade, as práticas sociais tendiam a ir contra a salvação Divina, não cabendo aos homens construir seu caminho em direção ao Céu. Somente a Igreja poderia atribuir valor aos homens, expiando os indivíduos através das confissões, arrependimentos e penitências – além, é claro, das indulgências (WEBER, 2004, p.106).

Na medida em que o comércio dentro das cidades continuava crescendo, seguindo o movimento iniciado no Renascimento, os trabalhadores tornaram-se mais fortes enquanto grupo político, possibilitando que lutassem pela “dignidade” de sua prática. Assim, foi ficando cada vez mais evidente o descompasso entre a nova classe (os antigos mecenas) e a moral religiosa vigente. Conforme Anthony (1977, apud BENDASSOLLI, 2007, p.86) sintetiza: tornou-se preciso unir o modo como as coisas eram feitas (função da emergente economia) com o modo como as coisas deveriam ser feitas (função da moral).

É justamente nesse ponto que a Reforma Protestante ganhou especial relevância. Entre os séculos XVI e XVII, nos Países Baixos, Inglaterra e França, motivados principalmente pelos abusos de poder da Igreja Católica (principalmente no que tange a salvação), Lutero e Calvino propuseram uma nova configuração para a prática religiosa através de uma diferente interpretação da Bíblia (WEBER, 2004, p.81).

O protestantismo defendia que não cabia aos homens aplicar seus critérios de justiça aos desígnios de Deus, posto que somente Ele é livre e não se submete a nenhuma lei. Além disso, só se saberá de suas vontades conforme ele decidir comunicar. O que se sabe, contudo, é que alguns serão salvos e outros condenados, mas não há como saber, durante a vida, quem pertence a cada grupo. Nesta vida em nada os eleitos para a salvação se diferenciam dos condenados, devendo-se ter fé e confiar nos desígnios de Deus (ibid., p.94-100).

A moral da religião estava perdendo a força normatizadora que tinha. As regras e preceitos da Igreja encontravam-se distantes da realidade social. As próprias indulgências eram sinais de que a Igreja encontrava-se num momento em que precisava rever formalmente o permitido e o proibido, o sagrado e o profano. O protestantismo apresentaria essa revisão. A partir da relativização da salvação, o protestantismo quebraria a rígida separação entre o sagrado e o profano. Conforme Lutero escreve em seu livro *Proposições*: “Do mesmo modo que as crianças que ainda se encontram no interior do corpo de suas mães sabem pouco sobre seu nascimento, nós também pouco sabemos sobre a vida eterna” (citado em COMTE-SPONVILLE, 2006a, p.75).

Contudo, era possível agradecer a Deus mesmo sem estar em contato com ele. Agindo conforme Deus queria, o homem poderia superar seu *status naturalis*, erigir uma vida construída por meio de ações boas e ser feliz tanto em vida como no pós-vida (WEBER, 2004, p. 106-107; MCMAHON, 2006, p.171). Esse agir estaria intrinsecamente relacionado com o transformar a si mesmo e ao mundo. Essa ação seria uma forma de expressar seu “amor ao próximo” como um “serviço prestado à conformação racional do cosmos social que nos circunda”, e assim, portanto, seria bem visto por Deus (WEBER, 2004, p.95).

Anthony (1977, apud BENDASSOLLI, 2007, p.65) explica que, ao exporem que ninguém estaria seguro de sua salvação e que o trabalho seria a forma ideal de transformar o mundo, os protestantes generalizaram a “necessidade” de se trabalhar, instituindo um valor moral ao trabalho (como um norteador da boa conduta). Trabalhar tornou-se, assim, a comprovação de que a palavra de Deus havia sido entendida e aceita.

Nesse período, dois pontos se mostram especialmente relevantes para a transformação do conceito de felicidade. Primeiro, o agir tornou-se não apenas justificado conceitual, mas também religiosamente. Segundo, como continuidade da “curiosidade renascentista”, as explicações religiosas para os fenômenos deixaram de ser centrais, sobretudo no tangente ao bem e ao mal. Os indivíduos poderiam interpretar as palavras de Deus e julgar seus comportamentos mais livremente. Uma vez que não se pode ter certeza das mensagens divinas, a verdade final e absoluta não deveria passar pelo intermédio obrigatório da Igreja. É importante notar que a relação do indivíduo com a religião deixa de requerer intermediários, ela se torna mais individualizada. Cabe a cada um interpretar a mensagem divina e trabalhar por conta própria para conquistar a sua salvação e a felicidade. Essa individualização é um passo importante para a transformação que estava por vir no iluminismo.

Devido à disseminação da possibilidade de salvação, à valorização da prática cotidiana do trabalho e ao subsequente apoio das classes menos abastadas e comerciantes, as ideias protestantes se propagaram rapidamente pela Europa e uma outra “reforma” pôde emergir. Valendo-se de algumas das bases fundantes do protestantismo e despindo o valor moral-religioso do trabalho, o Movimento Iluminista eclodiu na Europa.

Intermissão VI – O Iluminismo e a ideologia moderna

Diante do cenário de declínio indicado no final do Humanismo Civil Italiano, novas teorias políticas emergiram, em paralelo com o protestantismo, como imagens mais próximas da realidade européia, oferecendo respostas mais úteis aos problemas do período. Entre os teóricos emergentes, Hobbes se destacou com sua ciência social sustentada em um indivíduo independente e egoísta, oposto ao *zoon politikon* aristotélico. A nova antropologia subjacente à teoria política de Hobbes parecia estar mais em sintonia com as barbáries do período do que o otimismo e a reciprocidade do humanismo civil.

Fundamentando-se nas “análises normativas e empíricas nas propriedades dos indivíduos” Hobbes buscava uma ontologia mais realista e menos idealista como ponto de partida de uma ciência social que pudesse ser tão precisa quanto as ciências naturais (LEVINE, 1997, p.138). Nesse sentido, Hobbes pode ser considerado como um dos precursores da tão “aguardada” laicização do conhecimento.

Para Hobbes, o indivíduo era um ser em perpétuo movimento. Esse movimento, por sua vez, seria fruto do desejo insaciável e egoísta dos homens por poder. Contudo, se fosse alimentado, tal desejo impossibilitaria a associação entre homens, tornando cada indivíduo, isolado, mais 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 que o ser humano se organizasse 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 pode ser observado na realidade (HOBBES, 2002 apud BRUNI; ZAMAGNI, 2010, p.60).

A física galileana representava também um outro importante referencial para Hobbes, conforme sugerido anteriormente. A capacidade da física em predizer resultados e explicar o mundo entusiasmou Hobbes a buscar o mesmo para a ciência social. Entendendo o corpo humano como um apanhado de átomos em movimento, Hobbes acreditava não haver motivos para ser impossível conhecer o comportamento do homem com plena nitidez (LEVINE, 1997, p.118-120). Assim, além do caráter mais

individualista do ser humano, a possibilidade de compreensão teórica do universo prático representava mais um ponto de aproximação com as ideias de Platão.

Esse novo entendimento de homem serviria como fundamento para a ciência social de Hobbes. Na construção dessa, Levine ressalta três postulados que guiaram Hobbes e vieram a representar sua grande herança para a posteridade, influenciando não só a maioria dos pensadores iluministas, mas toda a ciência social moderna. O primeiro postulado utilizado por Hobbes é o do indivíduo metodológico, ou seja, a crença de que os fenômenos sociais são mais bem explicados a partir da análise individual dos atores. O segundo é o do indivíduo normativo, ou o entendimento de que o indivíduo da teoria pode equivaler ao indivíduo da prática. O terceiro e último postulado é o da moralidade individual, ou a crença de que a moral deve ser deduzida das características naturais inerentes aos seres humanos (LEVINE, 1997, p.120-122).

Assim, na medida em que as transformações do protestantismo e a irradiação das ideias hobbesianas se disseminaram, semeando um solo rico para uma postura questionadora e investigativa, irrompe na Europa o Movimento Iluminista. Descartes, Bacon, Adam Smith, Newton e Locke foram alguns dos responsáveis pelas primeiras ideias que se espalharam rapidamente por toda a Europa através, principalmente, da *Encyclopédie*, organizada por Diderot (DE MASI, 1999, p.123).

Um das principais perguntas que os iluministas se fizeram foi se a sociedade já havia evoluído tudo o que poderia. E a resposta a que eles chegaram, contrariando a afirmação de Aristóteles no século V a.C., foi negativa. Por essa razão, o homem ainda não era feliz, e somente o seria após larga evolução da tecnologia. O homem precisaria deixar de se submeter à natureza e passar a submetê-la às vontades da civilização de modo mais amplo e sistematizado. (GIANETTI, 2002, p 41).

Através de explicações racionais, várias das questões que se apresentavam como impeditivos morais para certas ações foram “naturalizadas” e invertidas em seu valor. É o caso da defesa que Locke (BENDASSOLLI, 2007, p.77) fez da propriedade privada. Ele expôs que Deus oferece a natureza a todos os homens em igualdade e, justamente por ser senhor de si, cada homem, através do seu trabalho, pode transformar a natureza e se tornar proprietário do resultado de suas ações.

Transformar o mundo serviria, segundo Locke, à satisfação dos desejos do homem. E na base, por detrás dos desejos, estariam a felicidade e seu oposto, a miséria. O pensamento de Locke pode ser descrito como um misto entre materialismo epicurista

e felicidade incompleta de Tomás de Aquino para justificar a ação do homem sobre a natureza.

“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, citado em MCMAHON, 2006, p.180-181 – ênfase no original).

Mas Locke ainda não se mantém distante do universo divino. Para o autor, os prazeres experimentados em vida são qualitativamente semelhantes aos prazeres experimentados no Céu. Mais ainda, ele defende que ao experimentar prazeres, o homem se aproxima de Deus (MCMAHON, 2006, p.181). Mas Locke acrescenta uma ressalva, precavendo-se de possíveis excentricidades hedonistas: são as virtudes que proporcionam o maior dos prazeres (ibid., p.182-184). Dessa forma ele desenvolve uma justificativa para a ação humana fundamentada na ciência, na religião e no impulso humano (ibid., p. 185).

Enquanto Locke havia legitimado a apropriação da natureza, pouco tempo depois Adam Smith viria despir o trabalho do viés religioso protestante e, com isso, justificar o auto-interesse. De acordo com Bendassolli (2007, p.78), foi com Smith que “o trabalho surge como a única medida de valor rigorosa e universal, a única que nos permite comparar o valor das diferentes mercadorias em todos os tempo e lugares”. O trabalho tornou-se bom em si mesmo, não necessitando de um juízo de valor externo a ele. Desse modo, o auto-interesse como motor da ação humana tornou-se justificável dentro de uma esfera econômica autônoma (criadora de sua própria moral).

Olhando para o processo iniciado por Hobbes por um ângulo diferente, o antropólogo francês Louis Dumont, buscando as origens da ideologia moderna, concluiu que tanto o autor do *Leviatã* como Locke e Adam Smith foram fundamentais para a consolidação das três categorias centrais dessa ideologia: Indivíduo, Igualdade e Autonomia. Essas categorias se contraporiam a três categorias, simetricamente opostas, que permeavam o pensamento renascentista: Comunidade, Hierarquia e Dependência (DUMONT, 2000, p.14). Essa mudança nas categorias ideológicas será de suma importância para as transformações no conceito de felicidade e para a análise social de Bauman.

Enquanto Hobbes garantiu a base ontológica individualista do ser humano, conforme destacado anteriormente, Locke foi essencial para fundamentar certa igualdade entre os homens. Ao defender que, aos olhos de Deus, todos os homens eram iguais para tomar posse e transformar tudo que estivesse na natureza (à exceção dos próprios homens), o poder passou, gradualmente, a desatrelar-se dos bens imobiliários e a circular junto com os bens mobiliários, favorecendo a mobilidade social. Já Adam Smith, por sua vez, foi essencial para garantir a autonomia dos indivíduos ao sistematizar o funcionamento do mercado de tal forma que, quando os indivíduos agissem pensando em si mesmos, os próprios mecanismos do mercado garantiriam maior eficiência e bem-estar (ibid., p.17-18).

O entendimento de que para ser feliz dever-se-ia transformar aspectos internos, pouco a pouco foi cedendo espaço para uma felicidade que poderia ser adquirida por meio da transformação do que era externo ao homem. As evoluções tecnológicas e a explicação do mundo externo passaram a ser tão importantes quanto a evolução interior e o auto-conhecimento. Além disso, anteriormente a esse período, a ideia de uma felicidade individual exigia um exercício meditativo árduo (conforme o epicurismo e estoicismo apresentaram), isso relevando que a ideia predominante era a de uma felicidade dependente dos outros indivíduos. Contudo, a partir desse momento, a felicidade tornou-se não apenas possível de ser alcançada por meio do esforço individual, mas ela também se tornou responsabilidade de cada um. E coube ao indivíduo arcar com o peso dessa responsabilidade, peso que hoje provavelmente é pago em dobro (BENDASSOLLI, 2007, p.59).

Talvez um dos símbolos mais emblemáticos dessa mudança ideológico é a declaração da independência dos Estados Unidos na qual Thomas Jefferson escreve que todos os indivíduos têm o direito inalienável de buscar a felicidade. Curiosamente, nas últimas duas décadas do século XVII houve uma explosão de trabalhos a respeito da felicidade. A palavra tornou-se parte do vocabulário popular, poemas foram escritos questionando o porquê de a felicidade depender do divino¹⁰ e peças de teatro foram adaptadas com novos e felizes finais (MCMAHON, 2006, p.190-193). A felicidade havia sido de fato democratizada.

¹⁰ “Hell is no more; ‘tis Heaven now on earth” – *Happiness*, de Claude-Adrien Helvétius (citado em MCMAHON, 2006, p.199).

Jeremy Bentham

Encorajados pelo maior controle e predição da natureza, a exemplo do que a física newtoniana se mostrava capaz de fazer, muitos dos pensadores iluministas quiseram transpor tal conhecimento para o ser humano. Ao objetivo dessa “nova ciência” não faltava audácia. Os iluministas queriam conhecer o ser humano e a sociedade a ponto de expandir a felicidade para todas as pessoas.

Entre esses “audaciosos” iluministas, Jeremy Bentham se destacou como um dos mais ferrenhos defensores do que passou a ser conhecido como “utilitarismo”, levando suas ideias ao extremo e sistematizando-as com incrível detalhamento (WHITE, 2009, p.77). Bentham construiu sua filosofia partindo do princípio de que a natureza

“(...) 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)

Considerando essa como a natureza ontológica do ser humano, Bentham entendia que as leis, os governos e a própria moral do homem deveriam estar de acordo com tal aspecto, algo que ele entendia não ser a realidade da Europa. Suas críticas ao pensamento político-jurídico de sua época são bem conhecidas, sobretudo devido à marca negativa que as teorias do contrato social e da *Common Law* deixaram em si ao longo de sua formação (PICOLI, 2006, p. 12).

Assim, Bentham procuraria construir uma nova prática política, formalizando suas convicções por meio de complexa obra (MCMAHON, 2006, p. 212).

“A natureza, incluindo tanto os seus materiais como as suas leis, estará mais sob o nosso comando e os homens tornarão a sua condição neste mundo enormemente mais tranqüila e confortável (...) e tornar-se-ão dia após dia mais felizes, cada um em si mesmo, e mais aptos (...) a transmitir felicidade aos demais.” (BENTHAM, citado em GIANETTI, 2002, p. 21)

Contudo, a tarefa a qual Bentham se propôs cumprir, de dar um caráter científico às equivocadas moral e legislação, não era nada simples (DIAS, 2006, p.39). Transformar prazer e sofrimento em orientação moral e legislativa exigia um viés metodológico que não permitiria abstrações. Era preciso ser conciso e prático para que a

felicidade (em termos de prazer e sofrimento) pudesse ser primeiro quantificada e depois correlacionada com a razão. O primeiro passo para cumprir tal tarefa foi a definição de seu princípio da utilidade:

“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)

Segundo Bentham, esse princípio garantiria reconhecer a orientação moral do prazer e do sofrimento, possibilitando que a razão e as leis se tornassem uma fábrica da felicidade (*fabric of felicity*¹¹).

Contudo, Bentham apontou para o risco que seu princípio da utilidade corria de ser mal-interpretado, recaindo numa moral ascética. Para o autor, tanto as práticas religiosas, que propunham o sofrimento em vida em nome do prazer na pós-vida, como a filosofia, que propunha o sofrimento como algo sem valor, faziam-no devido ao erro na consideração das consequências das ações humanas. Bentham afirma que, ao perceberem certos sofrimentos como consequência de ações prazerosas, certas pessoas tendem a inverter a raiz ontológica da ação (BENTHAM, 1823, p.8-13). Dever-se-ia atentar para a importância fundamental da consideração mais completa possível das consequências das ações (DIAS, 2006, p.40).

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. Cada indivíduo nessa cadeia, deveria ter o prazer ou o sofrimento medidos e somados. Cada indivíduo corresponderia a uma unidade isolada. Nesse sentido, os indivíduos, bem como o mundo, considerados por Bentham não se distinguiam daquele considerado na física newtoniana: havia um mundo real que poderia ser apreendido e dividido em partes menores, que somadas, explicariam o todo.

“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)

¹¹ Bentham utiliza os termos *happiness* e *felicity* como sinônimos (ver nota de rodapé da primeira página do “*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*”).

Assim, as respostas para o problema do todo deveriam ser procuradas nas menores partes que o compunham.

A filosofia moral de Bentham não poderia ser dita inovadora. O prazer enquanto norteador tema central para a filosofia já havia sido explorado por diversos outros autores, como Demócrito, Epicuro, Lucrecio e Antífon. Bentham necessitava levar sua filosofia ao extremo para que o plano da fábrica da felicidade pudesse ser aplicado. Era necessário transformar o cálculo matemático da felicidade em realidade prática.

É curioso observar no livro *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, de Bentham, a linguagem utilizada para apresentar o cálculo da felicidade. Após poucas páginas apresentando os fundamentos de suas ideias, seguem-se longas páginas descritivas, com detalhes metodológicos, apresentando infindáveis variáveis e suas relações, além de casos gerais e específicos de aplicação.

Para se ter uma ideia, há uma seção, chamada *Catalogue of Motives corresponding to that of Pleasures and Pain*, em que são apresentadas 21 páginas constando variáveis, tais como: o prazer da curiosidade, o prazer da riqueza e tipos de sofrimentos físicos causados por uma série de motivos distintos. Mas, ainda que seja cansativo seguir o raciocínio de Bentham e, por vezes, difícil compreender o conteúdo de todas essas variáveis, uma breve síntese da lógica por ele utilizada se faz oportuna.

Primeiro, 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 para 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 e longinquidade 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).

Estabelecida a complexa equação para o cálculo da felicidade, Bentham aponta que quem deveria ser o responsável imparcial pela decisão de o que fazer com o resultado da somatória da felicidade de cada indivíduo é o Estado, sobretudo na criação de leis que promovam a felicidade e no julgamento das ações que sejam contrárias ao princípio do utilitarismo (DIAS, 2006, p.86, 141). Em verdade, o princípio da utilidade deveria ser o único princípio a orientar qualquer governo:

“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)

Para Bentham, qualquer outra orientação de governo seria um desvio do caminho moral que a natureza indicava, ou seja, seria uma prática imoral. Com base nisso, Bentham tece críticas à declaração francesa dos direitos naturais inalienáveis do homem:

“Se é nonsense, é um nonsense pretensioso, com pretensões de governar o mundo. Uma grande parte do mundo, no mínimo alimenta a disposição de ser governado por ela. Se o cetro do nonsense pode ser efetivamente quebrado, o tempo e o papel não serão desperdiçados (...) Se a crítica é justa, a indicação dos erros terá o seu uso. Palpites têm sido dados, tendendo para a melhora da arte da prática da legislatura.” (citado em PICOLI, 2006, p. 38-39).

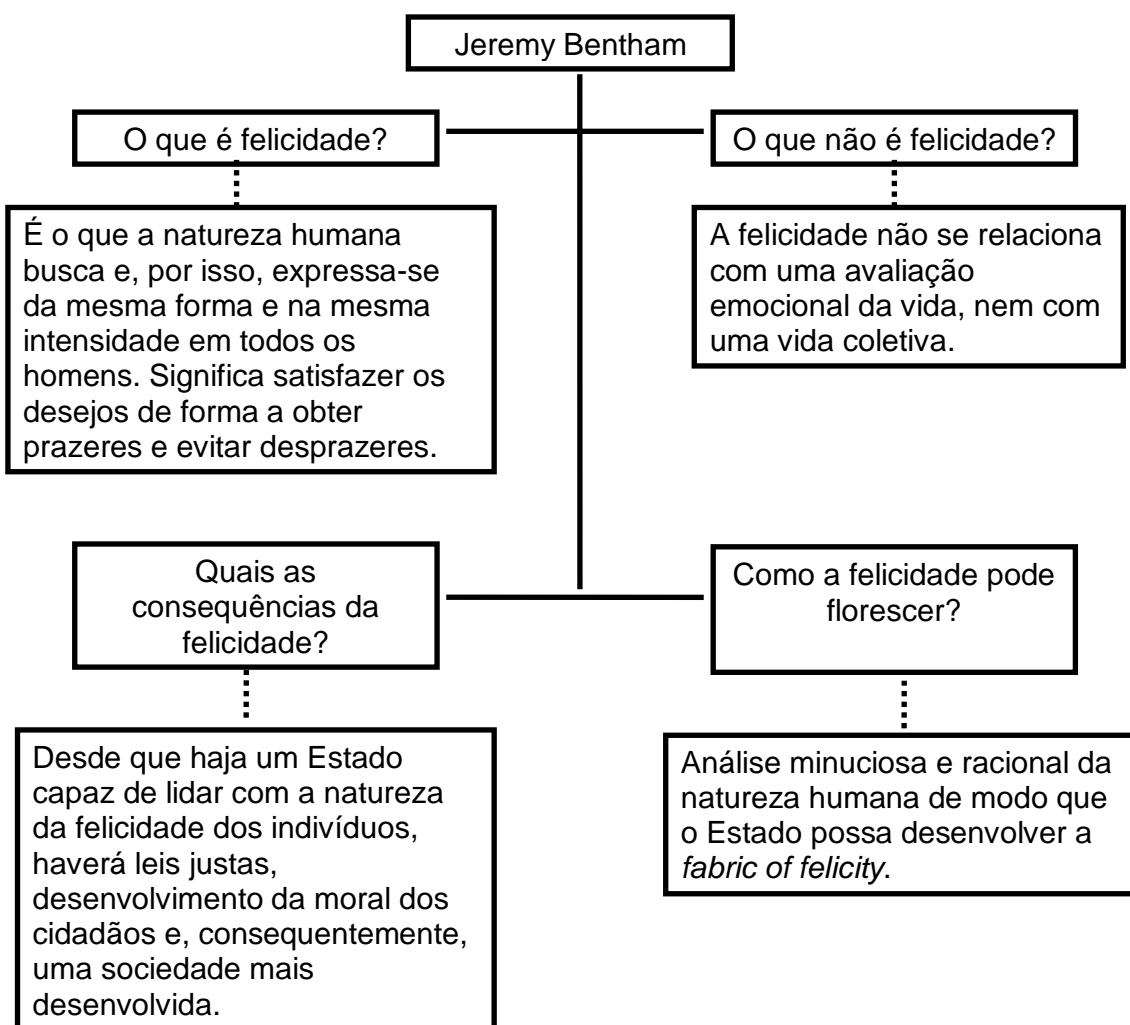
Ao sustentar-se tão somente no princípio da utilidade, Bentham demonstra certa esperança na tendência humana para a prática do bem coletivo. Ele inclusive contesta a visão maquiaveliana de um estadista atemorizante e autoritário, sugerindo que o governo por ele proposto naturalmente teria um estadista patriótico e filantropo (PICOLI, 2006, p.34). Mas, conforme McMahon aponta (2006, p.217), a proposta de Bentham de ter um governo orientado pela felicidade se mostrou impraticável. Ao menos foi isso que a Revolução Francesa indicou.

O cálculo proposto por Bentham era pouco útil nas situações práticas. A pergunta: “quanto é correto sacrificar a felicidade de uns em nome da de outros?” continuava sem resposta clara. Para Bentham o governo não deveria se preocupar com a distribuição igualitária da felicidade, mas sim com a somatória final. Contudo, esperar que as pessoas abdicuem de suas felicidades em nome da felicidade coletiva sem que haja protestos ou abusos soa como algo distante da realidade. Em verdade, tal fato levou o utilitarismo a sustentar filosofias extremas da ode ao prazer individualista, como as criadas por Marquês de Sade e De la Mettrie (COMTE-SPONVILLE, 2006a, p.114). Em meio a intenso esforço, o próprio Bentham chegou a afirmar, contra sua própria construção, que a felicidade de um homem nunca poderia ser comparada com a de outro. Essa afirmação, inclusive, se opõe a própria ideia do atomismo individual no qual não só Bentham se sustentou, mas também Platão, Zênão e Epicuro. Sendo impossível

quantificar a felicidade, pois esta é diferente entre indivíduos, então os indivíduos não podem ser considerados iguais entre si.

Todavia, críticas e indícios contrários à filosofia utilitarista de Bentham não invalidam a importância de sua obra. A fundamentação do atomismo individual e sua transposição para o cenário político foi um marco importante para que a felicidade fosse pensada em termos mais práticos, fortalecendo, inclusive, a ideologia moderna identificada por L. Dumont.

No quadro abaixo, a felicidade para Bentham encontra-se resumida:



Quadro VI – A felicidade para Jeremy Bentham

Immanuel Kant

Apesar de sua aparência excêntrica e de seus comportamentos incomuns, esses fatos pouco interferiram no reconhecimento das capacidades intelectuais de Kant. Menos de um metro e meio de altura, corpo torcido, extremamente metódico e apreciador de debates intelectuais, o potencial de Kant como acadêmico foi logo percebido pela aristocracia de Königsberg, cidade da Prússia Oriental e local de nascimento de Kant (WALLACE, 1882, p.23).

Nos textos referentes a Kant o que não falta são elogios à sua capacidade intelectual e à complexidade de sua obra. Lebrun (2001, p.13) aponta que Kant seria “o mais engenhoso de todos os céticos”, destacando sua agudeza racional (LEBRUN, 1993). Contudo, a genialidade de Kant também implica em uma certa dificuldade para se aproximar de sua obra. Smith (1918, p.3) ressalta que a dificuldade em ler Kant pode ser explicada por dois motivos: a natureza composta dos seus textos, escritos no correr de longo período de tempo, e a tendência conflitante do próprio pensamento do autor.

Independentemente das dificuldades, a relevância de Kant para este trabalho consiste no entendimento inovador que deu para a felicidade. Kant foi o primeiro a sistematizar um conceito de felicidade separado do conceito de moral. Mais ainda, a felicidade em muitos momentos seria oposta à moral (COMTE-SPONVILLE, 2006b, p.56). Kant havia percebido que muitas das pessoas felizes não eram necessariamente boas. Pelo contrário, boa parte delas era má. Como então poder-se-ia dizer que a moral e a felicidade andavam juntas? O que seria essa felicidade? Ou, o que deveria ser a felicidade?

Para entender a beleza da construção kantiana de felicidade é necessário adentrar em suas obras, caso contrário seria apenas mais um excêntrico conceito de felicidade sem fundamentação.

Como um grande estudioso e digno representante do meio acadêmico, Kant era sabidamente um admirador da física newtoniana. Muito provavelmente, foi à intensa simpatia que nutria para com o positivismo que o choque ao ler a obra *Investigação sobre o entendimento humano*, de Hume, foi tão grande. Repentinamente, a causa e o efeito que orientavam a física de Newton não passavam de suposições ou crenças. Em verdade, tal impacto havia sido tão grande que o próprio Kant chegou a afirmar que

Hume o havia acordado de seu sono dogmático (WALLACE, 1882, p.8). Ainda assim, a crítica de Hume não lhe parecia suficiente para explicar os fenômenos.

Os questionamentos de Kant levaram-no a escrever seu primeiro grande livro: *Crítica da razão pura*, publicado em 1781. Nesse livro, Kant concorda com os empiristas quanto à impossibilidade de apreensão dos objetos em sua pureza, contudo, ele inverte a afirmação de que todo conhecimento se submeteria à experiência. Para o filósofo, a experiência é que se submeteria ao conhecimento (WALLACE, 1882, p.32-33).

Na construção kantiana, o processo de conhecer algo seria orientado por certas categorias (como as noções de pluralidade, causalidade e existência) e pelas intuições do pensamento (espaço e tempo) que, inevitavelmente, moldariam as experiências. Sem essas “estruturas” para “interpretar” a experiência dos objetos reais, externos ao homem, não haveria conhecimento. Assim, justamente por serem estruturas que antecedem o conhecimento, interferindo obrigatoriamente em qualquer experiência empírica, Kant as chamou de estruturas *a priori*, (MEUCCI, 2010, p.77-78).

Assim, para Kant, ainda que existam objetos reais (ou noumenon), estes nunca poderão ser apreendidos em seu estado puro. Por essa razão, o conhecimento não deveria se preocupar com os noumenos. Ao invés disso, o conhecimento deveria se ater aos fenômenos, ou ao “objeto indeterminado de uma intuição empírica” (KANT, 2000, p.71). Conforme o próprio Kant expõe: “*Not passive contemplation but active judgement, not mere conception but inferential interpretation, is the fundamental form, and the only form, in which our consciousness exists.*” (citado em SMITH, 1918, p.xlii).

Dois principais pontos podem ser apontados como limites do conhecimento racional para Kant. O primeiro diz respeito à impossibilidade de o conhecimento revelar a si mesmo. Por ser um processo, o conhecimento nunca poderá ter a si mesmo como objeto. Caso o faça, será apenas uma representação distorcida por si mesmo, que pouco revela sobre o próprio processo (MEUCCI, 2010, p.80; SMITH, 1918, p.xliii).

O segundo limite que Kant estabelece para a razão diz respeito à impossibilidade de o conhecimento apreender objetos metafísicos. Por metafísico, Kant entende o que está além do mundo físico, ou que não pertence ao universo da experiência empírica. Justamente por não ser experimentável, o objeto metafísico não poderia ser um objeto para o conhecimento, logo não poderia passar pelo crivo do espaço, do tempo e das categorias para ser racionalmente explicado (HOFFE, 2005, p.59). O conceito de Deus seria um exemplo disso. Deus não poderia ser racionalmente explicado. Tal afirmação

seria uma contestação à filosofia agostiniana e ao uso de Deus como base para o pensamento racional, conforme Descartes havia feito.

Curiosamente, para Kant, o conceito de felicidade também entraria no campo do metafísico. Enquanto avaliação abrangente da vida de uma pessoa, relacionando-se com a satisfação de todas as tendências do homem, a felicidade seria impossível de ser experimentada. Logo, a felicidade tornar-se-ia um ideal que não procede da razão, mas sim da imaginação, gerando incongruências e conflitos em torno do conceito (COMTE-SPONVILLE, 2006b, p.56). “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).

Enquanto os desejos constituíam objeto traiçoeiro, relacionado 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). É justamente sobre a vontade que Kant disserta longamente em seu *Crítica da razão prática*, desenvolvendo uma moral suportada pela razão. Em verdade, para o filósofo, a moral não poderia se sustentar por outra coisa senão a ação racional. Assim, Kant desenvolveu seu imperativo categórico, conferindo viés exclusivamente racional para a boa ação: “Aja apenas segundo a máxima pela qual você pode simultaneamente querer que ela se torne uma lei universal” (citado em WHITE, 2009, p.156). Uma ação que não fosse assim justificada não poderia ser classificada como “boa”. Logo, a influência dos querereres de uma pessoa seria contrária à ação moral.

Para Kant, havia enorme diferença entre o agir por dever, quando não há inclinação natural para a ação moral, e o agir conforme o dever, quando há a inclinação natural para a ação moral. Somente no primeiro caso a ação seria moralmente boa, caso contrário a ação dita moral seria apenas uma justificativa para saciar o desejo. Somente quando não houvesse interesse algum, quando houvesse a certeza de que a ação não proporcionasse felicidade, a ação moral poderia ser genuína (WHITE, 2009, p.142). Tal oposição entre natureza e razão, entre felicidade e moral, levou Kant a afirmar que a felicidade não estava nos planos da natureza (MCMAHON, 2006, p.252).

No *Groundwork for the Metaphysics of Morals* Kant escreve: “we find that the more a cultivated reason devotes itself to the aim of enjoying life and happiness, the further does man get away from true contentment” (citado em MCMAHON, 2006, p.250-251). Neste trecho Kant deixa claro que o verdadeiro contentamento não seria ser

feliz. Mais correto e mais digno seria dizer que alguém é “bom” (MCMAHON, 2006, 251). 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).

Mais adiante, no mesmo *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Kant escreve:

“This principle of one’s own happiness bases morality upon incentives that undermine it rather than establish it and that totally destroy its sublimity, inasmuch as motives to virtue are put in the same class as motives to vice and inasmuch as such incentives merely teach one to become better at calculation, while the specific difference between virtue and vice is entirely obliterated.” (citado em MCMAHON, 2006, p.251).

Contudo, para Kant, a razão prática teria limites, consequência da impossibilidade da razão pura. Por não ser possível ter certeza quanto à interferência ou não dos desejos na vontade, nunca se teria a certeza quanto ao puro bem. Mas tal fato não implicaria em uma justificativa para não agir da melhor forma, segundo o imperativo categórico. A moral, ainda assim, seria o bem supremo que a razão reconhecia, e não a felicidade (MCMAHON, 2006, p. 252).

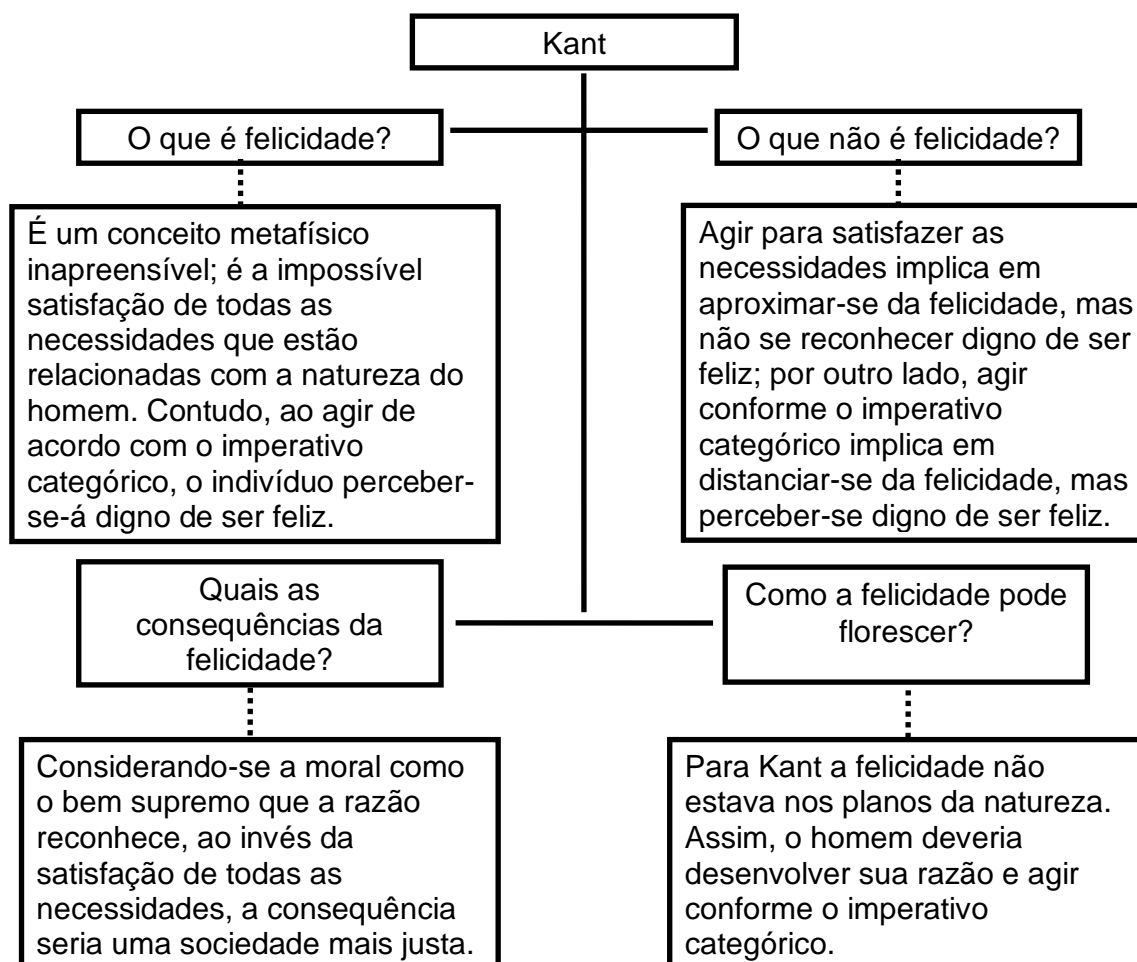
“Happiness has natural value; morality, i.e. the being worthy to be happy, has absolute value. The former advise us how best to satisfy our natural desire for happiness; the latter dictates to us how we must behave in order to deserve happiness” (citado em SMITH, 1918, p.570-571).

Para Kant, de nada adiantaria que o sujeito satisfizesse seu desejo natural pela felicidade se ele não se percebesse digno de ser feliz. Sem a moralidade, a felicidade seria esvaziada de seu valor racional.

A felicidade enquanto impulso primitivo encontrará semelhanças com o que Freud, anos depois, viria a escrever sobre a felicidade. É importante notar, ainda, que a importância que Kant confere para a moral, enquanto substituta da felicidade, resgata a ética e a virtude da filosofia da Grécia Antiga. Porém, a forma extremamente racional com que Kant constrói seu imperativo categórico, o distingue de Aristóteles e o aproxima de Platão e Zênão. Por basear-se em uma racionalidade com parâmetros inegociáveis, absolutos, a moral de Kant não necessita da relação entre pessoas. Basta que alguém conheça as regras da razão e aplique o imperativo categórico. Conforme em

Platão, basta conhecer a verdade, independentemente das outras pessoas, para ser feliz – ou, digno e ser feliz.

As ideias de Kant quanto à felicidade, encontram-se resumidas no quadro abaixo:



Quadro VII – A felicidade para Kant

Intermissão VII – a melancolia romântica

McMahon (2006, p.265) aponta que a construção de uma moral despida de valores religiosos, à qual Bentham e Kant muito contribuíram, levou a felicidade a receber o legado cristão da esperança universal. Essa esperança acabou se mostrando grande demais para ser satisfeita. E a tentativa frustrada da Revolução Francesa em

aplicar os objetivos utilitaristas, potencializou uma crise na “procura da felicidade” (ibid. p.257).

Se mesmo ao simplificar a felicidade de forma a torná-la palpável e mensurável não foi possível produzi-la, não foi possível dominá-la, será que os iluministas não estavam a procurar a felicidade no lugar errado, da maneira errada? Além disso, os rumos que a sociedade estava tomando, transitando a largos passos de uma sociedade rural com espírito comunitário, como o *Domus* representava, para uma outra, mais urbanizada, individualizada e de relações econômicas norteadas pela ideologia moderna, produziam muitos críticos e pessimistas.

De outro lado tem-se uma resposta contrária, pessimista diante dos rumos da sociedade: o Romantismo. Não por menos, é creditado a Rousseau o princípio de tal movimento. Suas ideias representariam muito bem a melancolia da introspecção, a busca da felicidade não mais pautada no mundo externo e a decepção com a modernização da sociedade (MCMAHON, 2006, p.234). Contudo, foi só mais de cem anos depois de Rousseau que as ideias românticas ganharam maior força.

Como forma distinta de procurar a felicidade, os pensadores românticos partiram para o âmago do sujeito, em meio a dores, frustrações e desejos. Somente aí algum propósito para a vida poderia ser encontrado (ibid., p.273). No linguajar dos românticos, a palavra “alegria” (*joy*) passou a ser utilizada ao invés de felicidade, ainda que, em diversos momentos, ambas fossem utilizadas como sinônimos (ibid., p.284). Mas os românticos não se prendiam tanto às palavras. Elas nunca representariam tudo o que esses pensadores introspectivos haviam encontrado dentro de si. Para expor seus achados, o homem deveria transcender suas contingências, entre elas a da linguagem. As sensações não poderiam se limitar à concretude das palavras. A metáfora abre espaço para que a alegria fosse procurada de diversas formas - entre elas no ópio, como o fez o poeta inglês Thomas de Quincey – e expressada também de diversas formas, como o fez Beethoven, por meio de sua *Ode to Joy*, movimento final da Nona Sinfonia (ibid., p.293-294).

É importante ressaltar que o ascetismo moral, condenado por Bentham, é resgatado no Romantismo. O prazer e a dor voltam a se entrelaçar, mas não como forma de ascender ao Céu, mas como seu oposto: como forma de potencializar a existência terrena (ibid., p.282). O próprio existir era entendido como um sofrimento para os românticos. Jean-Paul Richter foi o primeiro a colocar essa dor em palavras: *weltschmerz*, ou sofrimento mundano (ibid., p.282). Sendo o próprio sofrimento

essencial à felicidade, conforme os românticos entendiam, toda conceituação anteriormente feita de felicidade é posta em xeque. A própria potencialização dos sentimentos, sejam eles bons ou ruins, é um ponto básico de oposição ao epicurismo e ao estoicismo.

Dentre os que mergulharam nas dores do mundo para construir sua filosofia, Arthur Schopenhauer ganhou fama como o mais pessimista deles. Conforme esse filósofo expôs, esse mundo “*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). Na filosofia de Schopenhauer, a vontade que movimenta o ser humano (*will-to-live*) não tem um fim ou propósito, ela simplesmente busca se perpetuar. Além disso, essa mesma vontade subverteria nossas representações conscientes, alterando os aparentes fins racionais. A solução para o filósofo? Combater a própria vontade que movimenta o homem – uma resposta de dor e privação (MCMAHON, 2006, p.300-303).

Intermissão VIII - A segunda ferida narcísica e a morte de Deus

São famosas as três feridas narcísicas que Freud aponta em sua obra *Psicologia de Grupo e Análise do Ego*. A primeira delas teria ocorrido com a constatação feita por Copérnico de que o planeta Terra não era o centro do universo, fazendo do homem uma mera insignificância dentro do todo. O responsável pela segunda ferida narcísica foi Charles Darwin, através dos resultados de seu livro *A Origem das Espécies*. Como é de se esperar, a terceira ferida foi causada pelo próprio Freud, por meio da “descoberta” de que o inconsciente, e não a razão, governaria a ação, apontando para a insignificância do homem em sua própria “casa”.

Para o presente momento deste trabalho, a segunda ferida se faz especialmente relevante. Isso para mostrar que, ainda que Darwin não tenha tratado sistematicamente da felicidade, sua obra veio por influenciar profundamente os vindouros entendimentos acerca do conceito. Foi com Darwin que o homem percebeu-se insignificante na História, sendo uma mera continuidade dos primatas. Tal fato levou filósofos a reestruturarem seus entendimentos de homem: a “luta” entre o homem e seu animal interior teria agora nova complexidade (MCMAHON, 2006, p.412-414).

Entretanto, apesar da dura constatação em sua obra, Darwin mostrava-se um otimista. Suas breves anotações e comentários sobre a felicidade explicitavam esperança em relação ao futuro da humanidade e à possibilidade de o homem ser feliz. Darwin chegou a dizer, inclusive, que a felicidade prevaleceria mesmo em um mundo repleto de sofrimentos (ibid., p.420).

Não muito tempo após Darwin, Friedrich Nietzsche viria acabar com o pouco otimismo remanescente e propor uma filosofia “dura”, mas, ao mesmo tempo, libertadora. O modo ácido e provocativo com que expressava sua filosofia, permitiu a Nietzsche proferir ideias até então não ditas.

Para Nietzsche, o ser humano necessitava se libertar de si mesmo, nem que por um instante, deixando seu animal interior vir à tona. Baseado em longos anos de estudo da filosofia grega, Nietzsche havia concluído que a filosofia socrática havia acabado com a catarse da tragédia grega ao defender que “virtude é conhecimento, ignorância é pecado, só a virtude traz felicidade...” (MCMAHON, 2006, p.425-429). Para Nietzsche, esse modo de pensar que havia contaminado o pensamento ocidental ia contra a própria ontologia humana, ignorando os conflitos e as incertezas da vida. Influenciado, à seu modo, pelo romantismo, o filósofo acreditava que o homem precisaria entrar em contato com seus aspectos mais profundos de modo a transcender seu lado animal, tarefa que não poderia ser realizada somente por meio da razão. Como crítica a tentativa iluminista de alcançar as profundezas do ser humano de modo racional, Nietzsche escreveu: “*Man does not strive for pleasure, only the Englishman does*” (citado em MCMAHON, 2006, p.430).

Para encontrar a felicidade, o homem não poderia erigir uma barreira diante dele, como o pensamento racional e a religião o faziam. Transformar o homem em um ser envergonhado de si mesmo o levaria apenas a se sentir pior do que os animais (MCMAHON, 2006, p.433). O homem deveria trabalhar junto de seu lado primitivo e não sustentar-se na ciência ou religião.

Nietzsche apresentou uma metáfora de o que seria o percurso do homem até sua auto-realização. Primeiro, o estado do homem poderia ser assemelhado ao de um camelo transportando um enorme peso sobre si. Era necessário superar tal estado, eliminar o fardo desnecessário e tornar-se como um leão, pronto para exteriorizar o animal interior, sem vergonha, culpa ou ressentimento de ser feliz. O terceiro e último estágio, no qual o homem transcenderia o próprio homem, seria a harmonia com a besta interior, a ponto de sublimar suas forças em direção a algo mais leve do que a mera

violência. Contudo, Nietzsche declarou não saber exatamente o que seria o resultado dessa sublimação, qual seria esse uso mais “nobre” da energia violenta do animal (ibid., p.436-437).

Sigmund Freud

Muito se diz sobre a influência da filosofia nietzschiana na obra de Freud, ainda que este nunca tenha assumido tal influência abertamente. Em verdade, ao se investigar diversos personagens da história da filosofia, inúmeras semelhanças podem ser observadas entre a psicanálise freudiana e certos enunciados filosóficos. Além de Nietzsche, o conceito de *will-to-live* de Schopenhauer apresenta semelhanças com a ideia de pulsão de vida. Mas é possível extrapolar tais paralelos. Regressando à Grécia Antiga, são encontradas proximidades entre Freud e os filósofos materialistas. Dentre os últimos, chama a atenção o fato de Antífon, contemporâneo de Sócrates, ter inclusive praticado uma versão de terapia, na qual conversas individuais e interpretações de sonhos (ao modo do próprio Antífon) tinham como objetivo aliviar o sofrimento das pessoas que procuravam o filósofo (ONFRAY, 2008, p. 90). Todavia, como Freud (2006, p.135) deixou claro em seu texto *Além do Princípio do Prazer*:

“No trabalho psicanalítico, não estamos preocupados com a primazia sobre a autoria e a originalidade das ideias; afinal, as observações que nos levaram à formulação desse princípio são tão evidentes que é quase impossível não vê-las.”

Atendo-se à obra de Freud, deve-se destacar a complexa e ao mesmo tempo hábil apresentação que ele faz da história da ontologia humana. Ainda que algumas de suas ideias não fossem tão inovadoras, a clareza com que Freud as expôs confere-lhe todo o crédito. Como Nietzsche, Freud entendia que um dos principais desafios do homem era superar seu sentimento de culpa, e para isso não deveria sustentar-se na religião ou em deuses. Além disso, Freud também não almejava apresentar um ideal de homem isento de contradições. A harmonia não fazia parte do sujeito freudiano (MCMAHON, 2006, p.440-441).

Só com esses poucos entendimentos já se observa que a felicidade não começa com muito pontos a seu favor. A culpa, os conflitos, a subjetividade humana, tudo parecia “jogar” contra a felicidade. Freud inclusive afirmou: “a intenção de que o homem seja ‘feliz’ não se acha no plano da ‘criação’” (FREUD, 2010, p.30). De fato, Freud reconhecia que falar de felicidade era um tema complicado. Conforme McMahon (2006, p.xii) explicita, para Freud, julgar a felicidade alheia era muito difícil, provavelmente impossível. Isso, sem mencionar a dificuldade de alguém julgar a sua própria felicidade. Mas, tal dificuldade não impedia o homem de ter como objetivo a felicidade. “[Os homens] buscam a felicidade, querem se tornar e permanecer felizes.” (FREUD, 2010, p.29).

Uma das questões que chamaram a atenção de Freud foi o fato de incontáveis pensadores terem elaborado teorias e sugerirem respostas para o problema da finalidade da vida humana sem nunca chegar a uma conclusão satisfatória. Indo além, Freud sugere certo incômodo com o fato de muitos terem apontado que, sem uma finalidade a se buscar, a vida perderia qualquer valor (ibid., p.29). Por meio de uma espécie de materialismo filosófico, como será mais adiante explicitado, Freud contestará tal ideia.

Por meio de suas observações clínicas, Freud irá, então, ao cerne ontológico do homem, buscando supostas raízes históricas para explicar o desenvolvimento psíquico. Para Freud, há uma força intrínseca no próprio existir que move o homem como se fosse “programado para ser feliz”. Tal força, chamada de “princípio do prazer”, direciona o homem a aliviar sua tensão, “produzindo prazer ou evitando desprazer” (FREUD, 2006, p.135). Contudo, tal programa é irrealizável devido a uma série de contingências externas e internas. Mas isso não impede que o princípio do prazer continue a operar (FREUD, 2010, p.40).

Como Freud (ibid., p.32) preveniu: “A satisfação irrestrita de todas as necessidades se apresenta 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). Essa forma “crua” do princípio do prazer, que deixou a marca da felicidade no homem, teria sido presenciada numa pré-história do homem e ainda o é no início do desenvolvimento psíquico, na tenra infância. Em carta para Wilhelm Fliess, Freud escreveu: “*Happiness is the belated fulfillment*” of a “*prehistoric*” or “*childhood wish.*”(MCMAHON, 2006, p.447).

Conforme apontado, o mundo real irá se mostrar um limite para o plano da felicidade do princípio do prazer, indicando suas ineficiências. Assim, de modo que a existência humana pudesse ser vivida de melhor maneira, no sentido de cumprir ao menos parcialmente com os objetivos do princípio do prazer, foi natural que esse mesmo princípio passasse pelo aperfeiçoamento do princípio da realidade. Esse aperfeiçoamento não significaria que toda a *psiqué* passaria a se orientar somente pelo real e alcançável, mas sim apenas uma parcela dela. Ao mesmo tempo em que o princípio de realidade impõe-se como um limite ao princípio do prazer, o primeiro é a garantia da continuidade do segundo (FREUD, 2004, p.67-68).

É no paradoxo entre a imposição de limites e a abertura de possibilidades, como uma espécie de liberdade limitada, que Freud vai apresentar a felicidade em *O mal-estar na civilização*. A regulação dos vínculos humanos, seja na família, no Estado ou na comunidade, ao mesmo tempo limita e liberta. Os contatos e as amizades possibilitam construções mais complexas do que qualquer indivíduo sozinho poderia almejar construir. Contudo, sujeitar-se às leis e às regras mostra-se um sofrimento (FREUD, 2010, p.43). Por que os homens não conseguiam viver em paz com as regras que eles próprios criavam? Conforme Freud se perguntou: será que não havia aí um indício de que a natureza humana que seria indomável, não permitindo se submeter às regras criadas? (ibid., p.43-44).

A civilização era uma grande pedra no caminho da felicidade, mas uma pedra necessária. Ao mesmo tempo em que “civilização” designaria a “soma das realizações e instituições que afastam a nossa vida daquela de nossos antepassados animais” (ibid., p.48-49), servindo para proteger o homem de ameaças externas, a mesma civilização era a prisão do homem em suas próprias regras, impedindo-o de agir conforme a liberdade que sua ontologia estaria a clamar.

Para Freud, ainda que se fale em certa liberdade existente na civilização, ela não seria um bem cultural. Em verdade, ela havia sido muito maior antes de qualquer civilização. O problema é que, antes da civilização, a capacidade do homem de defender-se e exercer a liberdade era tão pequena, que ele mal usufruía dela (ibid., p.57). Esse era o resultado concreto da ineficiência do princípio do prazer. Mas, independentemente da maior eficiência do princípio de realidade, a limitação dirigida ao homem pela civilização é devolvida, em certa medida, como agressividade. Como Freud cita, “*O homem é o lobo do homem*” e ele mesmo ameaça constantemente desintegrar a civilização (ibid., p.77-78).

Mas o que fazer com esse desejo agressivo do homem? Ainda que certas filosofias, sobretudo as orientais, prezassem pelo silenciamento dos desejos, Freud tinha um posicionamento mais nietzschiano quanto a isso. Silenciar o princípio do prazer implicaria em sacrificar a própria vida, acabar com o que move o homem. Era preciso, ao contrário, sublimar a violência resultante do conflito para fins mais nobres (ibid., p.34). Em relação às doutrinas que pregavam a anulação dos prazeres em vida em prol de recompensas após a morte, Freud indicou que não seriam nada mais “do que a projeção mítica dessa reviravolta psíquica” entre os dois princípios (FREUD, 2004, p.68).

As regras e leis funcionariam justamente como limites ao instinto agressivo do homem, obrigando-o a direcionar esse instinto para objetos mais adequados. Freud destaca que o mandamento de amar o próximo como a si mesmo, se justifica pelo fato de ser completamente “contrário à natureza humana original.” (FREUD, 2010, p.80). Desde que haja objetos ou pessoas para direcionar toda a agressividade, sempre haverá a possibilidade de ligar um grande número de pessoas pelo amor.

Mas, segundo Freud, o amor não poderia ser em nada confundido com a felicidade, tão pouco generalizado. Deslocar a importância do objeto amado para o ato de amar não seria senão uma forma de se proteger diante da possibilidade de perda do objeto amado. Tal defesa, por sua vez, seria um reflexo diante das decepções e oscilações do amor genital, afastando-se da meta sexual deste impulso. Como consequência, o amor sem objeto definido, seria apenas um desvio de percurso que acabaria por desvalorizar o que seria amado (ibid., p.64-65). O amor como *summum bonnum*, o amor que ama a todos, não estaria nem perto dos objetivos do princípio do prazer.

A inibição pela qual o instinto sexual passa para se tornar amor, no sentido acima exposto, seria uma tarefa do Super-eu, a autoridade inatacável, introjetada quando criança. A formação dessa unidade repressora é essencial na redução da agressividade. Como uma autoridade onisciente dos atos do indivíduo, o Super-eu estaria a serviço do princípio da realidade, regulando os apetites do princípio do prazer. Contudo, as tendências instintivas reprimidas têm “seus elementos libidinais transformados em sintomas e seus componentes agressivos, em sentimento de culpa.” (ibid., p.100-113) O homem teria que lutar para não se tornar o que Nietzsche se referiu como um camelo transportando peso.

Diante do conflito inevitável, Freud indica que, de modo geral, a criação de uma grande comunidade seria mais satisfatória caso a felicidade individual fosse desconsiderada (ibid., p.115). Ele chega a sugerir que, devido ao conflito impossível de ser sanado, devido à infelicidade inerente ao existir humano, o melhor caminho a seguir seria justamente desistir de acreditar que a felicidade individual 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.” (ibid., p.32).

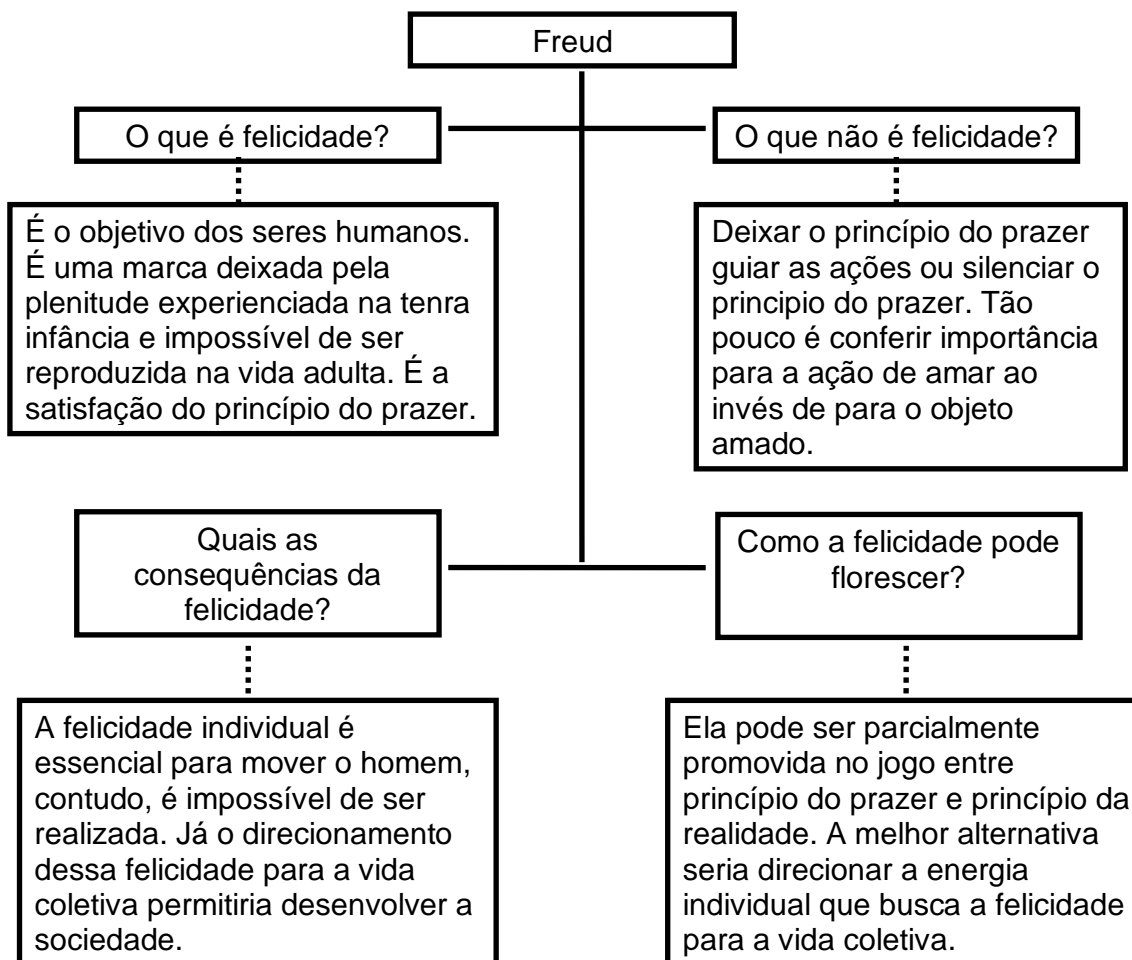
Em oposição ao pensamento idealista de Platão e Zênon, Freud não acreditava ser possível atingir a harmonia com a natureza. As contingências que o mundo impõe ao homem obrigam-no a viver coletivamente e, conseqüentemente, a abrir mão do impulso mais primitivo que busca a satisfação de todas as necessidades. As pessoas não são iguais, elas se expressam de formas diferentes e desejam coisas diferentes. É preciso, portanto, constantemente identificar quais desejos podem ser satisfeitos, quais não contrariam as contingências impostas ao homem.

O processo de abrir mão do impulso primitivo e ter de filtrá-lo traz muitas semelhanças com o hedonismo de Epicuro. Tanto para Freud, como para o filósofo grego, é o prazer que move o ser humano. Mas, para o bem dos próprios homens, não se pode deixar o prazer guiar livremente o homem. É necessário que essa natureza seja compreendida para que os prazeres sejam filtrados de modo a viver-se mais e melhor. Todavia, o “filtro” que Freud enfatiza é o da negociação coletiva e não a do uso individual da razão, conforme Epicuro defendia. Essa importância que confere ao coletivo, por sua vez, aproxima Freud de Aristóteles.

Talvez a contribuição mais importante de Freud tenha sido destacar que a própria busca da felicidade é algo importante, mais do que sua realização. Afinal, do mesmo modo que Agostinho e Kant destacaram, a felicidade seria irrealizável em vida. Para Freud, é o sentido fornecido pelas forças que agem no interior do homem, como a vontade de ser feliz, que permitirão conferir valor às coisas. O que, no homem, quer a felicidade seria anterior ao juízo de valor. No texto *Luto e Melancolia*, Freud mostra a imensa diferença entre aquele que perdeu a força para lutar pela sua felicidade (o

melancólico) e aquele que luta pela felicidade apesar de ser infeliz (COMTE-SPONVILLE, 2006a, p.67).

Conforme apresentado no início deste trabalho, o último dos quadros comparativos, consistindo na felicidade para Freud, encontra-se disposto abaixo:



Quadro VIII – A felicidade para Freud

Intermissão IX – A ciência da felicidade

A transição da felicidade como tema filosófico para a felicidade como tema científico (COMTE-SPONVILLE, 2001, p.4-6) inverteu, na mesma medida, o foco de análise qualitativa para o foco de análise quantitativa. Tal mudança de percurso no estudo da felicidade em muito se assemelha à empreitada de Jeremy Bentham. Mas, obviamente, a própria ciência se encontrava em outro nível de desenvolvimento. As

novas ferramentas de análise possibilitariam levar o plano de Bentham a um patamar que ele próprio não imaginou possível. Tal transição ganhou força, sobretudo, com a crescente importância que os aspectos subjetivos do trabalhador ganharam no gerenciamento de pessoas.

Cada vez mais o trabalho se afastava daquela interpretação exata, conforme Ford e Taylor o fizeram, e se aproximava do mundo complexo da relatividade. Alguns marcos principais dessa transformação foi a criação da Teoria dos Sistemas Sociotécnicos e da Teoria do Desenvolvimento Organizacional. Nessas duas, os contextos culturais e sociais passaram a ser contemplados como variáveis no estudo da relação entre homem e trabalho (MALVEZZI, 2000, p.318).

A crescente ênfase atribuída aos aspectos emocionais e motivacionais nesse período indicou e, ao mesmo tempo, legitimou uma diferente relação do trabalhador com seu ofício. Esperava-se que o envolvimento do indivíduo com seu trabalho se desse em um nível mais profundo e que, ao interferir nessa subjetividade, poder-se-ia potencializar o desempenho do trabalhador. O indivíduo não apenas conquistaria um salário com seu trabalho, mas iria também atrelar seus valores mais profundos ao labor. O indivíduo passaria a se descrever e a buscar um sentido para sua vida por meio do trabalho. É diante dessa perspectiva que trabalho e felicidade se aproximam.

Como interferir na subjetividade do trabalhador? Como fazer o trabalho corresponder as necessidades mais profundas do trabalhador? Tais questionamentos, que perpassavam a compreensão de o que é o ser humano, acabaram por recair na temática já tão debatida por filósofos. Promover ou não promover a felicidade no trabalho seria, portanto, crucial para o envolvimento do funcionário na sua tarefa. Contudo, até aqui os filósofos haviam se mostrado ineficientes em oferecer respostas práticas aos problemas da felicidade. Era necessária, portanto, uma outra abordagem a esse tema específico.

Foi nesse contexto que a abordagem de caráter mais prático da ciência se mostrou especialmente interessante. No início da década de 70, oferecendo respostas mais operacionalizáveis, teorias motivacionais, como a “hierarquia das necessidades” de Maslow, tornaram-se extremamente influentes no gerenciamento de pessoas. A felicidade enquanto motivação passou a ser entendida como um objeto manipulável, como se fosse um combustível que, em doses adequadas, garantiriam a energia para que certas atividades fossem realizadas (BAXTER, 1982). Assim, as organizações de trabalho entenderam que poderiam fornecer esse “combustível” aos trabalhadores.

Ainda, foi nesse mesmo período que *happiness* foi listado pela primeira vez como um termo indexado em uma revista científica de psicologia¹² (DIENER, 1984, p.542).

Impulsionada pelo interesse da organização do trabalho em entender e promover a felicidade do trabalhador levou o estudo da felicidade a expandir. Assim, o que antes era um assunto tratado quase tão somente pela Psicologia transbordou suas fronteiras e alcançou outros campos da ciência, como a economia (à exemplo de trabalhos como os de Frey & Stutzer¹³ e BRUNI; ZAMAGNI¹⁴) e a neurociência (à exemplo de textos de Lykken¹⁵ e Damasio¹⁶). Por essa razão, torna-se mais adequado generalizar o estudo científico da felicidade conforme o título desta seção sugere: “ciência da felicidade”¹⁷.

Analisando as pesquisas realizadas ao longo dos últimos 30 anos, uma das primeiras coisas que saltam aos olhos é a diversidade de conceitos que são utilizados: felicidade, bem-estar, prazer, satisfação, vitalidade, plenitude, *flow*, auto-realização, alegria, harmonia, contentamento, autenticidade. Isso para citar apenas alguns dos conceitos mais utilizado na coletânea de pesquisas apresentada por Warr (2007). O próprio fato de a Psicologia Positiva, uma especialização da Psicologia determinada a mensurar os aspectos “positivos”¹⁸ do homem, ter esse nome, ao invés de Psicologia da Felicidade ou Psicologia do Bem-estar atesta a dificuldade em se definir um dos termos como o mais amplo ou adequado.

Segundo Ryff (1989, p.1070), a tradução do grego *eudaimonia* para felicidade é cheia de falhas. Segundo a autora, o uso da palavra felicidade é muito mais associado ao hedonismo do que a uma vida virtuosa. Por essa razão, considerou-se importante a construção de um conceito científico que não recaísse em contradições do uso conotativo da palavra “felicidade”. Por outro lado, Warr (2007, p.7-8) vem em defesa do termo felicidade nos trabalhos científicos. O autor oferece quatro argumentos para tal

¹² Em 1973, na revista *Psychological Abstracts International*.

¹³ FREY, B. S.; STUTZER, A. *Happiness, Economy and Institutions*. In: **The Economic Journal**, n°110, 2000, p.918-838.

¹⁴ BRUNI, L.; ZAMAGNI, S. **Economia Civil: eficiência, equidade, felicidade pública**. Vargem Grande Paulista: Editora Cidade Nova, 2010.

¹⁵ LYKKEN, D. **Happiness: The Nature and Nurture of Joy and Contentment**. New York: St. Martin's Griffin, 2000.

¹⁶ DAMASIO, A. **Feeling of What Happens: Body, Emotion, and the Making of Consciousness**. London: Heinemann, 1999.

¹⁷ Digno de nota, em meio a pesquisa realizada, foi encontrada uma religião autodenominada Ciência da Felicidade, fundada em 1986, a qual se define da seguinte maneira: “A Happy Science é uma religião universal baseada na fé em El Cantare, que é Buda e Deus unidos, a Grande Consciência do universo.” Em nenhum momento objetiva-se falar desta ao se utilizar a expressão “ciência da felicidade”.

¹⁸ Segundo Fredrickson (2001, apud GRAZIANO, 2005, p.28) devemos entender de emoções positivas como sendo aquelas que favorecem a aproximação e, conseqüentemente, a convivência com o outro, enquanto que as emoções negativas fazem o contrário.

posição: primeiro, pela fascinação que o termo 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.

Como resultado de tal debate, enquanto Ryff defende a diferenciação de dois tipos de bem-estar, “bem-estar subjetivo” e “bem-estar psicológico” (RYAN & DECI, 2001), Warr defende dois tipos de felicidade, “felicidade como bem-estar” e “felicidade como auto-validação” (WARR, 2007, p.19). Quando se compara a definição desses autores, chega-se a uma surpreendente conclusão: elas são muito semelhantes. Bem-estar subjetivo e felicidade como bem-estar são igualmente relacionadas com experiências prazerosas, sentimentos positivos e a percepção que um indivíduo tem em relação à sua vida em termos de seu estado emocional (WARR, 2007, p.9; DIENER & LUCAS apud RYAN & DECI, 2001, p. 144). Por outro lado, bem-estar psicológico e a felicidade como auto-validação se relacionam com a realização do potencial como indivíduo e com uma sensação de harmonia com o mundo (WARR, 2007, p.10; RYFF & KEYES, 1995, p.20).

O que se pode deduzir, é que, de maneira geral, a divisão proposta pelos autores é relacionada principalmente com a necessidade de se obter uma distinção clara entre *eudaimonia* e hedonismo. Contudo, como pode ser observado nas sínteses aqui apresentadas, deve-se questionar uma divisão tão nítida entre os conceitos, uma vez que filósofos eudaimonistas apontaram para a importância dos prazeres e filósofos hedonistas valorizaram as virtudes. Por exemplo, Epicuro estabelece que a moral, essencial para a *eudaimonia*, é determinada pelos prazeres. Brian Baxter, por outro lado, ao interpretar a “hierarquia de necessidades” de Maslow com uma lente, de certa forma, Aristotélica, evidencia a necessidade dos prazeres para que o indivíduo se torne autêntico.

Contudo, o que parece ser o principal objetivo da separação, conforme Warr (2007) sugere ao longo de seu livro, é ter, de um lado, a parcela da felicidade ou bem-estar que seja passível de mensuração e, de outro, a sua parcela elusiva, de difícil apreensão objetiva. Tal hipótese ganha força quando se observa a grande maioria de pesquisas realizadas com base no conceito relacionado ao hedonismo (WARR, 2007, p.12).

De fato, se forem retomadas algumas das causas que impulsionaram as pesquisas científicas da felicidade, faria pouco sentido direcionar os esforços em investigações que trariam pouco resultado concreto. Se em dois mil e quinhentos anos de investigações filosóficas não se chegou a respostas que permitissem a massificação da felicidade, parece de fato mais sensato que a ciência invista em uma outra direção.

Algumas das características dessa direção adotada pela ciência ficam claras por meio da estrutura que Warr (2007) utiliza em seu livro-coletânea. Parece haver dentro das pesquisas dois movimentos paralelos: um de desmembrar o conceito (seja felicidade ou bem-estar) em partes menores e estudá-las em relação a contextos determinados; outro de correlacionar os resultados de cada uma dessas pequenas partes e buscar elucidações que enriqueçam o conceito amplo. O perigo, contudo, é que o conceito seja dividido em partes tão pequenas que não seja possível correlacioná-las de forma adequada. As quinhentas páginas do livro de Warr, repletas de resultados de pesquisas, é um exemplo do que representaria essa tarefa quase impossível.

Mesmo sem questionar se a ciência da felicidade oferece esclarecimentos em relação ao conceito amplo, algumas pesquisas se mostram especialmente relevantes ao indicar resultados que podem auxiliar cientistas, filósofos e o público em geral nas suas reflexões acerca da felicidade.

Talvez um desses estudos que mais tenha chamado a atenção das pessoas, tenha sido o de Diener & Oishi (2000) relacionando renda *per capita* e bem-estar subjetivo. Ao contrário do esperado pela maioria das pessoas, o resultado da pesquisa dos autores indicou que, a partir de algo próximo a \$11.500,00 anuais, a percepção que as pessoas têm de seu bem-estar subjetivo deixa de se relacionar com o aumento de renda. Tal descoberta pode ter relação direta com a hipótese de McGregor & Little (1998, apud WARR, 2007, p.12) de que até certos níveis, os bens materiais teriam grande relevância na promoção da felicidade do tipo hedonista. Contudo, ultrapassados esses níveis, quando os requisitos mínimos de segurança, higiene e alimentação fossem cumpridos, questões mais profundas tornar-se-iam mais importantes e a felicidade do tipo eudaimônica ganharia espaço na determinação da felicidade geral da pessoa. Essa combinação de ideias seria de certa forma análoga à hierarquia de necessidades de Maslow.

Outra pesquisa, essa mais ampla e longitudinal, apontou que a quantidade de norte-americanos que se diziam felizes se manteve praticamente constante em 60% dos anos 50 até hoje. Por outro lado, a quantidade de norte-americanos classificando a si

mesmos como muito felizes decaiu de 7,5% para 6% (MCMAHON, 2006, p.466). A reflexão quanto as possíveis causas de tal queda são extremamente interessantes. Será que desenvolvimento tecnológico e crescimento das cidades estão no caminho contrário à felicidade?

Já uma outra pesquisa realizada por Pinker (1997, p.390-392), investigando a felicidade de uma perspectiva evolucionista, indicou a tendência humana para a infelicidade. Em verdade, tal afirmação viria do fato de que, conforme uma determinada experiência geradora de prazer fosse repetida, ela seria percebida cada vez menos prazerosa. Segundo o pesquisador, a habilidade de se entediar com os prazeres teria proporcionado ao homem a vantagem evolutiva de “querer cada vez mais”, evitando baixar a guarda após novas conquistas.

Com as recentes pesquisas científicas, encerra-se a o primeiro capítulo deste trabalho. Em um percurso histórico de mais de dois mil anos, e Platão a Freud, a polissemia da felicidade, que havia sido apresentada de modo breve na Introdução, adquire maior profundidade. Espera-se, assim, que a ontologia da felicidade tenha ganhado consistência suficiente para o contraste com a organização social e do trabalho e a análise posterior que será realizada.

II – Modernidade Líquida

O objetivo deste segundo capítulo é analisar as especificidades da organização social e do trabalho contemporânea. Conforme apresentado anteriormente, dentre diversas possibilidades, decidiu-se adotar o referencial teórico da Modernidade Líquida desenvolvido por Zygmunt Bauman. Será por meio dessa perspectiva, portanto, que se analisará a complexidade da atual organização social e a sua influência no florescer da felicidade.

Para cumprir com a finalidade deste capítulo, as ideias aqui expressas serão dispostas em quatro partes: na primeira, será apresentada, na forma de introdução, uma breve contextualização das ideias de Bauman; na segunda, será dado destaque para a visão macroscópica da sociedade contemporânea, enfatizando, principalmente, a transição da Modernidade “sólida” para sua forma “líquida”; na terceira, o foco recairá sobre os vínculos entre os seres humanos e o sentido de comunidade; na quarta e última parte, será analisado como as organizações, sobretudo as do trabalho, interferem na dinâmica das relações humanas e estas impactam na felicidade.

Introdução

“O que tempos atrás era apelidado erroneamente de "pós-modernidade", e que prefiro chamar "modernidade líquida", traduz-se na crescente convicção de que a mudança é a nossa única permanência. E a incerteza, a nossa única certeza.” (Bauman, em entrevista para GREENHALGH, 2001).

A expressão “Modernidade Líquida” foi cunhada e passou a ser utilizada consistentemente por Zygmunt Bauman, sociólogo polonês, após o ano 2000 (TESTER & JACOBSEN, 2007). Antes disso, Bauman fazia principalmente uso da expressão “pós-modernidade” para se referir à organização social contemporânea. Além dessa

explícita mudança, conforme Jay (2010), Elliott (2007) e Therborn (2008), outras transformações substanciais ocorreram na obra de Bauman.

Tester & Jacobsen (2007) apontam que Bauman possivelmente se frustrou com a expressão “pós-modernidade” devido à falsa superação dos aspectos centrais da modernidade que parecia sugerir. Ou seja, a “pós-modernidade” não tratava exatamente de uma superação, mas sim de uma outra forma da modernidade, na qual as ideias centrais se mantinham estáveis. Conforme Vattimo (1996, p.VI-VII) escreve, desejar a superação, do modo que o “pós” da expressão “pós-moderno” indica, é característica essencialmente moderna. Consequentemente, nomear a contemporaneidade de “pós-moderna” é atestar que se continua a operar na lógica moderna.

Provavelmente foram problemas como o acima descrito que levaram Bauman a buscar uma nova forma de representar a sociedade contemporânea. A “Modernidade Líquida”, nesse sentido, possibilitou indicar, metaforicamente, o aspecto inédito da contemporaneidade sem que se sugerisse uma mudança radical na estrutura do pensamento. Elliott (2007, p.53) escreve que o novo conceito mostrou ser uma forma hábil de representar tanto os novos processos sociais criados no capitalismo globalizado como as mudanças vividas nas últimas décadas do século XX.

A liquidez, Bauman afirma, não seria oposta ao sólido, mas sim o efeito da busca pela solidez. Após perseguir a solidez por longos anos, a sociedade moderna chegou ao ponto em que percebeu a impossibilidade de alcançá-la. Bauman escreve: “(...) *the bequeathed solids were found to be not solid enough (insufficiently resistant/immunized to change) by the standards of the order-obsessed and compulsively order-building modern powers.*” (DAWES, 2011, p.132) Assim, o objeto a ser buscado passou da solidez absoluta para a solidez temporária, na qual a flexibilidade ocupa o papel de condição a ser perseguida.

Grosso modo, a Modernidade Líquida representa a transição de um período em que há certa resistência a mudanças para outro em que as mudanças são desejadas. Há a transição dos laços sociais duradouros e das mudanças lentas para laços sociais frágeis e identidades transitórias (RAY, 2007, p.72). Essas características levam a um mundo de preponderante incerteza, planejamentos de curto prazo, gratificações imediatas, enfraquecimento das instituições e colapso das comunidades (JAY, 2010, p.97).

Curiosamente, a mudança no conceito também representou uma mudança na forma com que Bauman passou a apresentar suas ideias. Sua obra ganhou um caráter ensaístico, menos sistematizado e com maior número de metáforas.

Written in a somewhat breathless style, as light as the modernity he seeks to describe, Liquid Modernity and the books that followed often depend for their effect on the telling anecdote or revealing statistic, the well-chosen citation from a learned authority, or the power of Bauman's compelling rhetoric to make their case. (JAY, 2010, p.98)

Contanto, ao contrário do que Jay (2010) sugere, essa ambiguidade na obra de Bauman pode muito bem fazer parte do plano metalinguístico que o autor utiliza ao invés de ser o resultado de desatenção: os conteúdos na Modernidade Líquida mudam a todo instante e, da mesma forma, a cada vez que a obra de Bauman é lida pode-se chegar a diferentes conclusões. Conforme o próprio Bauman explica, durante entrevista a S. Dawes:

“Contradictions, ambiguities and ambivalences are features of the ‘world out there’; they need to be unpacked and unraveled, recognized for what they are, and confronted in all their complexity - and indeed in their un-removability.” (2011, p.136)

A própria verdade, para Bauman, é um objeto múltiplo e mutável. Quanto a esse tema, ele se remete à Lesing e à sua alegria de compreender que o discurso humano nunca acabará, uma vez que a verdade final nunca será alcançada (BAUMAN, 2004, p.179). Nesse sentido, pode-se dizer que a posição adotada por Bauman é mais próxima de Aristóteles do que de Platão.

Ainda em relação à verdade, Bauman cita William James: “A verdade *acontece* a uma ideia. Ela se *torna* verdade, é *transformada* em verdade pelos eventos. Sua veracidade é de fato um evento, um processo: o de verificar-se, sua *verificação*. Sua validade é o processo de sua *validação*” (BAUMAN, 2004, p.179 – ênfase no original). Desse trecho pode-se extrair um outro caráter essencial da obra do sociólogo polonês: a sociologia é um instrumento para “criar” verdades, é um instrumento político (JAY, 2010).

Em meio a Modernidade Líquida, na sua consolidação, a humanidade encontra-se privada de uma destinação clara. Não há uma meta previamente traçada, um objetivo a ser alcançado. Assim, se carece de um modelo de sociedade global, de economia global ou mesmo de política global. Como o próprio Bauman pronuncia, ao comentar essa questão, “estamos reagindo ao último problema que se apresenta. E tateamos no

escuro” (GREENHALGH, 2011). Na falta de modelos e destinos, uma obra que se proponha a dar esse rumo torna-se de suma importância.

Assim, a sociedade da qual Bauman toma partido é uma em que os excluídos sejam ouvidos e, assim, passem a fazer parte das decisões coletivas. Isso é o que Tester & Jacobsen (2007) definem como “olhar os detritos da Modernidade Líquida”. Contudo, Bauman não apenas identifica quem são os “detritos”, mas também aponta causas, tece críticas e toma partido. Deve-se romper, conforme Ulrich Beck aponta, com a tendência de “procurar soluções biográficas para contradições sistêmicas”. Contra a confusão entre macro e micro-sociologia que Bauman assume a vanguarda. Em mais um trecho da entrevista a S. Dawes (2011, p.142) Bauman aponta: *sociology's future, at least its immediate future, lies in an effort to reincarnate and to re-establish itself as cultural politics in the service of human freedom.*

Gênese da Modernidade Líquida

Para Bauman, a sociedade teve início na medida em que a razão tornou-se necessária para as relações humanas. Enquanto as relações eram conduzidas conforme o momento presente, apenas na díade entre os que se relacionavam, eram as paixões que governavam as ações dos indivíduos. Essas paixões, por sua vez, levavam e ainda levam a resultados imprevisíveis. Contudo, na medida em que uma terceira parte que não se encontrava presente passou a ser considerada na relação, cálculos inevitáveis tornaram-se necessários. As paixões por si só não satisfaziam as ponderações e as estratégias necessárias para uma relação que considere o que não está presente e suas consequências futuras. A terceira parte, seja ela pessoa, sociedade, instituição ou objeto, necessita da estrutura do pensamento racional para ser ordenada dentro das relações humanas (BAUMAN, 1993, p.114).

A explicação de Bauman para a gênese da sociedade em muito remete ao conceito freudiano de “princípio da realidade”. Freud escrevera que, como forma de potencializar a satisfação dos desejos, os homens deixaram de operar somente pelo “princípio do prazer” e passaram a considerar a realidade e suas contingências. As paixões, portanto, centrais ao “princípio do prazer”, deixaram de ser as únicas norteadoras das ações, guiando então as ações humanas em conjunto com os cálculos

sob o mundo real. Assim, conforme a realidade, que pode ser considerada uma terceira parte, passa a contrabalancear os impulsos humanos, o caos imprevisível das paixões deixa de ser regra. A sociedade, enquanto ordem, torna-se possível (FREUD, 2010, p.82).

Uma vez que o estado natural do ser humano não é viver na ordem social, tenta-se o possível para que tal fato seja invertido, ao menos no discurso. Nesse ponto, Bauman retoma Freud mais uma vez ao afirmar que “amar o próximo como a si mesmo” é um dos preceitos fundamentais da civilização e ao mesmo tempo é emblemático do que contradiz a natureza humana (BAUMAN, 2004, p.98). Amar ao outro como a si mesmo é um ato de fé no qual o ser humano rompe com seus impulsos, ímpetos e predileções. “Quanto menor a probabilidade de uma norma ser obedecida, maior a obstinação com que tenderá a ser reafirmada” (BAUMAN, 2004, p.110). A ordem e a segurança não são naturais ao homem, mas são essenciais para a sociedade.

A tensão que Freud identifica no desenvolvimento do princípio da realidade também é apontada por Bauman. Há um conflito entre impulsos e racionalidade que é interior ao próprio indivíduo. Contudo, diferentemente de Freud, Bauman procura analisar as consequências dessa tensão antes na esfera social do que na individual. A liberdade em seu estado puro, enquanto impulso desprovido de cálculo, passa a ser cerceada em nome da segurança e da ordem social. Essa troca, de liberdade por segurança, será muitas vezes retomada por Bauman, constituindo um dos pilares de sua teoria.

Segundo o sociólogo (BAUMAN, 2003, p.10-14), até hoje a sociedade humana teve dificuldades em equilibrar a liberdade e a segurança. Entre esses dois fatores a balança mantém-se incansavelmente instável. Ora conquista-se a segurança de uma sociedade estável e protetora, ora avança-se em direção à autonomia de seus indivíduos. Contudo, Bauman identifica que essa busca pelo equilíbrio entre os dois pontos talvez seja tão vã quanto a busca pela verdade última: qualquer ponto da reta entre os extremos “liberdade” e “segurança” possui problemas e gera insatisfações. O acalento e a sensação de estar numa sociedade ideal são apenas passageiros, pois a sensação confortável logo dá margem à insatisfação e ao embate político em busca de novas mudanças. Nesse sentido, o que é percebido como positivo é a conquista das demandas presentes. Estas, tempos após serem conquistadas, logo deixam de ser os ideais que pareciam e seus pontos negativos ganham força (BAUMAN, 2003, p.10).

Esse movimento de eterna insatisfação social traçado por Bauman coloca uma interrogação nos planos da “fábrica da felicidade” de J. Bentham. Como direcionar toda a sociedade para produzir felicidade quando o objetivo desta muda constantemente? Essa felicidade compartilhada, ou social, a que J. Bentham se referia seria transitória no entendimento de Bauman. Com isso, o sacrifício da felicidade de uns em prol da somatória geral da felicidade parece tornar-se um preço demasiado caro. A fundamentação teórica de Bauman parece estar mais em consonância com teorias como a de Kant e de Freud que apresentaram um indivíduo eternamente insatisfeito em seus apetites devido, ou à dificuldade de compreender esses apetites, ou à impossibilidade de conciliá-los com a organização social.

Outro aspecto importante de se ressaltar na gênese social de Bauman é quanto à ontologia do indivíduo. Para Bauman, diferentemente de Hobbes e ainda que o estado natural-primitivo do ser humano não seja viver em sociedade, a relação baseada nas paixões ou no princípio do prazer não é necessariamente egoísta e destrutiva. Enquanto Hobbes sustenta sua teoria em um indivíduo violento e auto-interessado (HOBBS, 1979), que necessita de um soberano intimidador para manter a ordem social, Bauman sustenta sua teoria em um indivíduo ambíguo e imprevisível, ora egoísta, ora predisposto ao contato social. O importante por hora é notar que essa diferença substancial oferecida por Bauman confere um caráter indeterminado para o que seria uma sociedade ideal. Não é possível sustentar uma determinada sociedade na própria natureza humana. É justamente nessa indeterminação que a teoria, enquanto atuação política, ganha relevância (BAUMAN, 2004, p.179; JAY, 2010, p.98).

Gênese da Modernidade Líquida: Antes do líquido, o sólido

Para compreender como a sociedade moderna foi “derretida”, tomando assim a forma de Modernidade Líquida, parece sensato elucidar qual o entendimento de sociedade moderna para Bauman e quais as características gerais do trabalho moderno.

Bauman descreve o modo de pensar tipicamente moderno da seguinte maneira: *“Modern mind was after perfection and the state of perfection, hoped to be reached, meant in the last account the end to drudgery, as all further change could only be a change for the worse.”* (DAWES, 2011, p.135). Pode-se identificar esse claro objetivo e

esse único caminho verdadeiramente bom para alcançá-lo nas transformações pelas quais a sociedade passou durante o Iluminismo. Conforme Gianetti (2002, p.41) ressalta, foi durante o Iluminismo que o homem se lançou ao desenvolvimento de ferramentas com o objetivo de dominar a natureza e, assim, melhorar a sua condição de vida. Compreender o mundo real e usá-lo em favor dos homens era o caminho a ser trilhado. Esse esforço seria, então, recompensado no longo prazo, quando o trabalho penoso e a desigualdade fossem extinguidos. Conforme Vattimo (1996, p.VI) expõe: “(...) a modernidade pode caracterizar-se, de fato, por ser dominada pela ideia da história do pensamento como uma “iluminação” progressiva, que se desenvolve com base na apropriação e na reapropriação cada vez mais plena dos “fundamentos” (...)”.

Essas características apontadas por Bauman, Gianetti e Vattimo remetem, mais uma vez, à *fabric of felicity*¹⁹ de J. Bentham ou, de modo mais amplo, ao utilitarismo. Para que se produza socialmente a felicidade é necessário haver um consenso quanto a em que consiste felicidade e qual a melhor forma de promovê-la. Haveria, portanto, um único bom caminho para chegar ao objetivo. Mais ainda, alguns teriam que abrir mão de sua felicidade pelo bem da somatória total das felicidades. Contudo, esse sacrifício seria recompensado quando a “fábrica” alcançasse seu objetivo. Esse caráter maquiavélico em que “os fins justificam os meios” é marca também da modernidade. Em verdade, Maquiavel, segundo Levine (1997, p.137), pode ser apontado como um precursor do pensamento moderno que terá influência, sobretudo, na obra de Hobbes.

Resgatando brevemente a análise de L. Dumont (2000, p.14), as obras de Hobbes, Locke e Adam Smith, todos eles essenciais e emblemáticos para o Iluminismo, constituíram o fundamento da ideologia moderna. Esses três autores, portanto, podem ser apontados como determinantes na forma de descrever e organizar a sociedade. Tem-se, assim, nesses autores, o sustentáculo do pensamento moderno: uma sociedade formada por sujeitos auto-interessados e iguais em princípio que, ao se relacionarem autonomamente de acordo com as regras do mercado, potencializam o bem-estar social. É com base nessas características que se buscou o desenvolvimento científico e tecnológico para a compreensão e controle da natureza.

Independentemente de ter alcançado resultado ou não, o plano iluminista levou a uma série de transformações. A nova organização social trouxe inúmeros desenvolvimentos científicos e tecnológicos e, conseqüentemente, um crescimento

¹⁹ Conforme analisado no capítulo anterior, na seção chamada “Jeremy Bentham”.

urbano acelerado. Havia na cidade potenciais consumidores e grande quantidade de mão de obra, ao mesmo tempo em que a tecnologia produtiva era baixa. Tal convergência de fatores fez com que, na organização do mercado, a prioridade fosse produzir ao invés de consumir. Era difícil imaginar que o abastecimento de mercadorias esgotasse a demanda.

Foi nesse cenário que o trabalho começou a se organizar fora da área rural e a ganhar as características que hoje podem ser nele identificadas. Segundo Sennett (2002, p.37), gradativamente a relação econômica do *Domus* – na qual o subordinado oferecia sua obediência ao amo em troca de alimento e abrigo – cedeu lugar, até fins do século XVIII, à relação de obediência ao dinheiro, ou, em outras palavras, ao que permitisse ganhar mais dinheiro.

A concentração de pessoas na zona urbana e a crescente necessidade de produção levaram ao surgimento das primeiras organizações de trabalho: os chamados *enclosures*. Na transição do *domus* para os *enclosures*, a função social do trabalho mudou drasticamente. Conforme Bendassolli (2007, p.23-24), é nesse período que o trabalho adquire valor político (ao tornar-se uma forma de controle social), valor cultural (como forma de necessidade moral), valor social (ao definir os papéis de cada indivíduo dentro da sociedade) e valor psicológico (ao constituir o caráter e a identidade de cada sujeito). Na medida em que o trabalhador vende sua atividade para um grupo ou organização, que o trabalho torna-se institucionalizado.

Devido as características que assumiu, o trabalho tornou-se ícone no plano Moderno de prever e controlar a natureza. Rotinas bem delimitadas, diferenciação das tarefas, supervisão rígida e valorização da produção passaram a ser características que representavam não apenas objetivos do trabalho, mas também da sociedade (JAY, 2010, p.97).

No entanto, o trabalho do século XIX e de boa parte do século XX é bem diferente do trabalho contemporâneo. Bauman deixa isso claro quando analisa a decisão de Henry Ford, no início do século XX, de dobrar o salário de seus trabalhadores. Ao longo da análise, o sociólogo apontou algumas características importantes da organização do trabalho na sociedade moderna. Primeiramente, Bauman sugere que Ford era muito dependente da mão-de-obra local, tanto para o trabalho, como para o consumo. As fábricas eram muito “pesadas” quando comparadas com as atuais. Os produtos não viajavam longas distâncias para encontrar novos consumidores, tão pouco as fábricas se mudavam em busca de trabalhadores mais qualificados ou mais baratos.

Essa rigidez ou enraizamento das organizações, conforme Bauman conta, impedia que Ford utilizasse a “arma de insegurança máxima” que “existe no mundo globalizado, ou seja, o poder de decisão sobre mudar a riqueza para outros lugares”. (GREENHALGH, 2011).

O desenraizamento das riquezas no Iluminismo, conforme defendido por Locke, foi apenas uma primeira etapa de um processo. Até a Modernidade Líquida, as riquezas apenas deixaram de estar atreladas à terra. Contudo, elas ainda se encontravam demasiadamente pesadas para fluir livremente entre diferentes locais. E isso sem pensar no peso das organizações envolvidas na própria produção de riquezas. Seria graças aos avanços tecnológicos que os referenciais de peso e mobilidade seriam substancialmente alterados.

É, sobretudo, com base no peso das riquezas que Bauman diferencia os dois momentos da Modernidade. “Zygmunt Bauman (...) has himself acknowledged the existence of an earlier version of modernity that was, in his terminology, ‘heavy’, ‘bulky’, ‘solid’, ‘immobile’ and ‘rooted’.” (JAY, 2010, p.96).

Gênese da Modernidade Líquida: Liquefação das estruturas

“Power can move with the speed of the electronic signal – and so the time required for the movement of its essential ingredients has been reduced to instantaneity. For all practical purposes, power has become truly exterritorial (...).” (BAUMAN, 2000, p.10–11).

Dentre as tecnologias que foram desenvolvidas e transformaram as vidas das pessoas, para Bauman, as ligadas à comunicação e ao transporte foram as que tiveram impacto mais significativo sobre a organização social moderna (BAUMAN, 2003, p.19). Essas específicas transformações potencializaram o desenraizamento das riquezas até o ponto destas se tornarem intangíveis.

Contudo, Bauman não acredita que essas características da Modernidade Líquida são igualmente distribuídas entre as pessoas. Para o sociólogo, é justamente nessa desigualdade no acesso ao poder que as relações são hierarquizadas. Para tornar-se elite é necessário ter acesso aos veículos de comunicação e de transporte, se manter

constantemente informado sobre os fluxos da riqueza e ser capaz de construir vínculos com facilidade. Não ter acesso a isso, por opção ou por impossibilidade, impede a participação do indivíduo no poder (ABRAHAMSON, 2004, p.172). Deve-se notar que, em relação aos vínculos, o importante é construir, não manter. Participar no poder passa a estar mais relacionado com relações efêmeras do que com relações consistentes. Na dinâmica de adequação à lógica acima descrita, Bauman refere-se à elite “desenraizada” como “turistas” e, por outro lado, aos excluídos do poder e enraizados como “vagabundos”.

Ser turista, no entendimento de Bauman, é não apenas desejado, mas também estratégico. Ao ator global, as leis locais e suas regulamentações perdem força. Somente os fracos, presos ao chão, se sujeitam às regras e perdem sua liberdade (BAUMAN, Comunidade, p.41). Ser livre torna-se, portanto, sinônimo de poder. Nesse sentido, pode-se identificar certa semelhança com os discursos epicurista e estoico. Essas correntes filosóficas procuraram conferir autonomia em relação ao mundo àquele que as praticasse. A liberdade era, da mesma forma que na Modernidade Líquida, uma meta a ser alcançada. Contudo, Epicuro e Zênon de Cítia tinham na natureza seu ponto de partida e seu objetivo final. Isso é muito distinto do desprendimento que se busca atualmente. A verdade não está mais relacionada ao *logos*, como para Zênon de Cítia, ou ao corpo, como para Epicuro, mas a uma experiência sem referenciais absolutos, sendo uma verdade “estética e retórica” (VATTIMO, 1996, p.XIX).

O distanciamento entre aqueles que criam as regulamentações e aqueles que são regulamentados tem, nesse sentido, aumentado. As regras advêm dos fluxos globais e chegam aos “vagabundos” que, por não participarem desses fluxos, pouco compreendem a origem e a lógica do que lhes é imposto. Como escreveu Bourdieu, isso seria o estado de permanente *precarité* (BAUMAN, 2003, p.42). Aos vagabundos, resta a incerteza das regras que mais parecem informes sem um informante claro. Isso gera, conseqüentemente, uma dificuldade em organizar ações ou planos. Na Modernidade Líquida, se manter preso ao chão deixa de ser sinônimo de estabilidade e segurança como em outras épocas. A aparente incongruência entre pressões globalizantes e identidades globais geram sentimentos de impotência, principalmente, nos níveis locais. Enquanto as informações e poderes, sobretudo econômicos, que moldam as condições de vida fluem num espaço macro-global, as instituições de ação política ficam presas ao chão (BAUMAN, 2004, p.121-122).

Não apenas os aspectos emblemáticos do poder, como o dinheiro e as decisões, mas também os aspectos indiretamente ligados a ele, como a própria organização do trabalho, foram profundamente transformados na passagem para o estado Líquido da modernidade. Conforme Malvezzi (2000, p.319), no fim dos anos oitenta, o contínuo desenvolvimento da telefonia e dos meios de transporte e o surgimento da internet comprimiram o tempo e o espaço de forma intensa. A velocidade das transformações e das relações no âmbito do trabalho se tornou tão alta que as organizações passaram para um estado de constante mutação. Dentro da Modernidade Líquida, não só o poder torna-se desenraizado, mas a mudança deixa de ser objetivo e torna-se regra.

Bendassolli (2007, p.24), ao analisar essa nova organização do trabalho identifica um cenário ambíguo: o trabalho passa a se estender por um período maior da vida das pessoas, mantendo-se como fator essencial na obtenção da renda e no desenvolvimento de valores sociais e individuais, ao mesmo tempo em que é desinstitucionalizado²⁰. Em outras palavras, o trabalho torna-se enfraquecido de suas estruturas organizadoras e duradouras, recebendo seu significado principal pelo próprio indivíduo que se torna empreendedor de sua carreira.

O trabalho, anteriormente parte central na sociedade, deixa de ser um eixo forte na vida das pessoas e se torna frágil, difícil de definir. O vínculo de trabalho e as próprias organizações tornam-se pouco duráveis. As rotinas são viradas de cabeça para baixo antes de serem aprendidas (BAUMAN, 2003, p.43). Em seu livro *A Corrosão do Caráter*, Sennett (2002) indica o quanto as narrativas dos trabalhadores sobre suas próprias histórias têm-se tornado arenosas ou, seguindo a metáfora baumaniana, líquidas, como um agrupamento de aforismos: "(...) estabilidade pode degradar, mas pode também proteger. Rotina pode deformar o trabalho, mas pode também formar a vida" (SENNETT, 2002, p.40).

Se o trabalho tornou-se enfraquecido de suas estruturas organizadoras, é porque alguma transformação ocorreu com as instituições que lhe conferiam essa estabilidade. Partindo da obra de Bauman, Abrahamson (2004) aponta que a escassez de instituições estáveis é justamente um dos aspectos que distinguem a Modernidade Líquida de sua versão anterior.

Dando força para essa análise, o sociólogo G. Davis analisa o que chamou de "o fim da sociedade das organizações". O ponto de vista de Davis em muito se assemelha

²⁰ Outros autores, como Malvezzi (2004, p.4) preferem se referir a esse mesmo processo como re-institucionalização.

com o de Bauman, com a diferença do viés mais econômico. Para Davis, o período crítico para o “fim” das grandes organizações ocorre também por volta da década de 80, quando a evolução do transporte e da comunicação levaram as organizações a se fragmentar e a se transformar (DAVIS, 2009, p.21).

O antigo formato da sociedade industrial²¹, no qual as grandes organizações manufatureiras constituíam o pilar central e empregavam a maioria dos cidadãos não fazendeiros, deixou de ser a realidade predominante desde a década de setenta. O que se verificou, a partir desse período, foi a crescente importância do mercado financeiro e o declínio da relevância econômica das organizações clássicas. Como comparação, em 1950, as dez maiores empresas dos Estados Unidos empregavam 5% dos trabalhadores não fazendeiros. Em 2008, essa porcentagem caiu para 2,8%. Assim, a frase proferida por Peter Drucker em 1949 deixou de ser verificável: *“The big enterprise is the true symbol of our social order (...) In the industrial enterprise the structure which actually underlies all our society can be seen.”* (DAVIS, 2010, p.335).

A transformação na distribuição do emprego indica a mudança do papel exercido pelas grandes organizações no mercado. As empresas de tecnologia, muitas vezes vistas como o modelo oposto ao das grandes fábricas, empregam poucos funcionários quando comparadas com empresas de outros ramos. Por exemplo, Apple, Google, Microsoft, Amazon, Intel e Cisco, juntas, empregam menos funcionários que a cadeia de supermercados Kroger (DAVIS, 2010, p.351). Justamente essa transformação na relação de trabalho, sobretudo como forma de aquisição de salário e ascensão social, gerou mudanças na própria dinâmica social.

O avanço tecnológico possibilitou que a fabricação de produtos exigisse uma quantidade mínima de trabalhadores. Nesse sentido, o pós-industrialismo tem menos relação com a mobilidade do emprego e mais com a redução da necessidade do emprego (KOLLMEYER, 2009 apud DAVIS, 2009, p.29). Exemplo disso é o declínio da quantidade de contratos de longo termo e o aumento dos contratos temporários. Em discurso, Jack Welch, ex-CEO da GM, disse: *“You can give lifetime employability by training people, by making them adaptable, making them mobile to go other places to do other things. But you can’t guarantee lifetime employment”* (DAVIS, 2009, p.31). No fim dos anos 80, a maioria das grandes organizações e dois terços das pequenas já

²¹ Segundo Bell (1973 apud DAVIS, 2009, p.28) a mudança de uma sociedade industrial para uma pós-industrial pode ser determinada quando: “the majority of the labor force is no longer engaged in agriculture or manufacturing but in services”.

havia eliminado os planos de saúde nos Estados Unidos, antigo símbolo do compromisso de longo prazo (DAVIS, 2010, p.340).

Concomitantemente ao declínio das grandes organizações burocráticas e à consequente mudança na distribuição do emprego formal, o mercado financeiro ganhou força e o cidadão comum passou, pouco a pouco, a se tornar acionista. Tal fato fortaleceu imensamente esse modelo econômico e direcionou a ele a possibilidade de ascensão social. Nos anos 70 nunca se imaginaria que, no século XXI, os 25 gerentes de *hedge funds*²² mais bem pagos receberiam mais do que todos os CEOs do S&P 500 combinados (KAPLAN & RAUH, 2007 apud DAVIS, 2009, p.11). Esse exemplo evidencia o quanto a possibilidade de ascensão, antes diretamente relacionada com a progressão contínua dentro de uma empresa, tornou-se mais volátil e incerta, atrelada ao mercado financeiro.

Quanto mais uma sociedade se organiza em torno do sistema financeiro, mais se acredita, de acordo com as teorias clássicas da economia, que o mercado será capaz de promover equilíbrio. A pulverização dos agentes econômicos, como na maior participação do cidadão comum na compra e venda de ações, confere força para o mercado e reduz a capacidade do Estado regular as práticas econômicas. Nesses termos, a lógica do mercado se tornaria mais racional e menos dependente dos temperamentos de poucos políticos e executivos que tomariam decisões decisivas para os rumos das grandes organizações e, em termos mais amplos, da economia. Assim, as teorias conseguiriam prever e moldar com maior acerto os movimentos do mercado.

Esse mesmo objetivo das teorias econômicas, quer tenha funcionado conforme o intento original, quer não, tanto dispersou o controle sobre as organizações, como dispersou as próprias organizações ao redor do planeta. G. Davis destaca quatro resultados dessa mudança: as organizações-LEGO, nas quais a venda da marca é dissociada da produção (à exemplo da Nike e da Coca-Cola); os “*open source movements*”, como o sistema operacional Linux; o crescimento de movimentos sociais, dispersos em seus interesses e fugazes em suas ações (conforme as emblemáticas *flash mobs*); e as novas relações entre organizações privadas, Estado e sociedade civil, representadas pelas organizações sem fins lucrativos, pelas empresas sociais e pelas organizações híbridas (DAVIS, 2010, p.340-343). Mas Davis ressalta que esses são apenas lampejos de uma nova organização social e não, sinais claros de uma nova

²² No Brasil, também utiliza-se a expressão “fundo *hedge*”.

estrutura da sociedade. Para G. Davis, o que se pode dizer é que, apesar dos sinais de mudanças, a mobilidade econômica e social mantém-se ilegível (DAVIS, 2010, p.343).

O que seria necessário, portanto, é compreender o atual cenário e propor teorias que contemplem os resultados desse novo movimento, como aqueles citados acima. Nesse sentido, Davis e Bauman se complementam na tentativa de compreender esse frágil e mutante cenário.

Provavelmente, a grande contribuição de Davis (2009; 2010) é o questionamento que faz quanto à incongruência entre as teorias econômicas referidas como *mainstream* e a realidade social: enquanto as teorias foram desenvolvidas em e para uma economia das grandes organizações, a atual realidade econômica se organiza em torno de elementos tão distintos que exigem uma revisão completa das teorias. As tentativas de ajustes e adaptações feitas nas teorias não teriam sido capazes de reparar esse descompasso e as consequências disso seriam rupturas em forma de crises, como a de 2008. Nessa conjuntura, o que se poderia indagar seria: como ficariam os indivíduos e a felicidade em meio a essas crises? Seria o atual momento de crise mais propício para a felicidade epicurista e a estoica?

Gênese da Modernidade Líquida: capitalismo leve - sociedade de consumo

Conforme Davis apresentou, com a decrescente importância das grandes organizações e a crescente importância do sistema financeiro, a sociedade capitalista passou por sérias mudanças. Para Bauman (2000, p.126), essas mudanças podem ser resumidas como a passagem de um capitalismo pesado para um mais leve (*light capitalism*). Esse capitalismo leve seria, dentro de sua teoria, nada mais que uma organização econômica adaptada à Modernidade Líquida.

A principal característica dessa versão leve do capitalismo é a substituição da produção pelo consumo enquanto elemento central da economia. O objetivo da indústria não é mais produzir cada vez mais itens, mas sim produzir o desejo e a tentação para que os produtos sejam consumidos (BAUMAN, 1998, p.78).

É dentro dessa sociedade de consumo que o turista tornou-se a metáfora para se referir àqueles adaptados ao funcionamento da economia. O turista consome e busca

experiências cada vez melhores sem nunca se acomodar em algum lugar ou com alguma coisa, pois poderia perder uma nova e ótima oportunidade de experiência. Como contraponto, o vagabundo emerge como o alter ego do turista, como representação daquilo que o turista não quer ser. O vagabundo não consegue acompanhar as necessidades de consumo e é, portanto, excluído do ideal da sociedade (ABRAHAMSON, 2004, p.173-174). Qual o impacto de estar excluído desse ideal na felicidade?

Segundo Bauman (2003), uma das marcas da passagem para a Sociedade de Consumo foi o surgimento de novas teorias econômicas sobre o valor dos produtos. Mais especificamente, esse contraste pode ser observado entre teorias como as de Smith, Ricardo, Marx e Mill, nas quais o valor dos produtos é dado pelo suor necessário para sua produção, e teorias como as de Menger, Jevons e Walth, nas quais o valor de um produto se relaciona com o quanto ele é desejado.

Contudo, não se deve entender que o desejo passou do desconhecimento à centralidade. Na organização econômica anterior o desejo era um inimigo que deveria ser contido. Era necessário reprimir os desejos para que toda a energia do trabalhador fosse direcionada para a montagem dos produtos. Todavia, na medida em que deixou de ser necessário canalizar o desejo para a produção, já que as máquinas tornaram-se mais eficientes e automatizadas, o desejo pode ser liberado e direcionado para o consumo (BAUMAN, 2004, p.74).

Nesse sentido, o ideal do turista é buscar a satisfação dos desejos sem o empecilho dos limites, sem se preocupar com excessos. Em verdade, conforme Bauman ressalta, excesso deixou de ser sinônimo de desperdício (BAUMAN, 2003). Incentivando o desejo de cada um, sem muitos pudores, quem pode dizer até onde se pode ir ou qual o desejo que tem mais valor? Tal cenário remete ao utilitarismo, sobretudo ao risco que o foco na satisfação dos prazeres, ou no caso, desejos, corre de se tornar um hedonismo descontrolado à Marquês de Sade e De la Mettrie. Ambos hedonistas, provavelmente seriam turistas exemplares na atual sociedade.

Referindo-se ao indivíduo circundado pelo mar de opções e impelido a escolher constantemente, Beck e Beck-Gernsheim (2002) apresentam a figura do “*homo optionis*”. Como o próprio nome já diz, o “homem das opções”, possível graças às maravilhas proporcionadas pela tecnologia, praticamente pode qualquer coisa, basta escolher. A compressão do tempo-espço permite conhecer “tudo” e estar em “qualquer lugar” que se queira. Porém, apesar de parecer extremamente positivo, o “*homo*

optionis” não dispõe de tempo para refletir sobre qual é a melhor decisão ou sobre o significado de seu querer. A todo instante o indivíduo é posto diante de um imenso leque de novas opções e a sua capacidade de se tornar consciente de suas potencialidades exige uma constante reflexão que não encontra tempo suficiente para ocorrer (BECK; BECK-GERNSHEIM, 2002, p.5).

Utilizando-se praticamente das mesmas características que Beck e Beck-Gernsheim citam no “*homo optionis*”, mas conferindo maior ênfase ao processo de adaptação ao qual o indivíduo contemporâneo está constantemente sujeito, Gellner (1996, apud KALLINIKOS, 2003, p.2) constrói uma outra alegoria para o homem moderno: a do “Homem Modular”. O sujeito, ao estar diante de muitas opções e de pouco tempo para refletir, se vê obrigado a assumir uma série de comportamentos divergentes dentro dos diversos ambientes em que ele se insere. Dessa forma, o indivíduo se apresenta como se fosse um “jogo de montar”, no qual é possível escolher as peças que o formarão a cada instante (MALVEZZI, 2006; KALLINIKOS, 2003).

Na medida em que a vida do próprio sujeito torna-se fragmentada e preenchida pelo consumo de produtos perecíveis, o exercício da modulação é facilitado. Assim, a capacidade de se adaptar pode ser entendida tanto como uma habilidade que é desenvolvida, quanto como uma perda de sentido (KALLINIKOS, 2003, p.15). Bauman remete a esse caráter duplo dos que são bem sucedidos na adaptação à Modernidade Líquida quando os descreve como *cool*²³ (BAUMAN, 2003, p.50). O distanciamento físico, a partir da extraterritorialidade, e psicológico, a partir do pequeno envolvimento com os objetos e pessoas com os quais se relaciona, levam o “turista” a se manter gélido e indiferente ao que o circunda.

“Ao se distanciar (*cool*), o gosto pessoal é elevado a um *ethos* completo e ‘ocupa’ o espaço da comunidade. Isso é tudo que o consumismo precisa. A falta de conexão, de história, de laços, faz com que os momentos sejam a simples soma de momentos. Comprar algo para preencher uma lacuna tem tempo e espaço delimitados e não serve a algo mais profundo ou duradouro. Estamos sempre começando do zero.” (BAUMAN, 2003, p.52)

É com base no ideal de relação interno à sociedade de consumo que Bauman inicia sua análise das comunidades, sobretudo ressaltando o caráter precário destas.

²³ Palavra em inglês que, quando utilizada como adjetivo, descreve tanto uma ação ou pessoa “socialmente adaptada” como um objeto ou pessoa com uma “frieza moderada, beirando a indiferença”.

Vínculos e comunidade

"Vemos que toda cidade é uma espécie de comunidade, e toda comunidade se forma com vistas a algum bem, pois todas as ações de todos os homens são praticadas com vistas ao que lhes parece um bem; se todas as comunidades visam a algum bem, é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras tem mais que todas este objetivo e visa ao mais importante de todos os bens; ela se chama cidade e é a comunidade política" (ARISTÓTELES, Política, 1252a).

Comunidade, para Bauman, é um tema especialmente rico. Além de ser utilizada para se referir a certa forma de união entre pessoas, o sociólogo lembra que a palavra carrega em si o peso de um determinado ideal de organização social. Falar em comunidade resgata quase que inevitavelmente uma sensação de acalento, conforto e segurança (BAUMAN, 2003, p.9). Aristóteles escreveu, por exemplo, que a felicidade mais bela seria alcançada em comunidade, quando as finalidades de cada indivíduo fossem conjugadas em um único objetivo. O filósofo lembra ainda que somente em comunidade a reciprocidade entre indivíduos seria possível (RODRIGUES, 2009).

Remetendo-se à obra de Heidegger, Bauman explica que a relação entre pessoas dentro de uma comunidade é algo natural, tácito. É algo que já está lá e não precisa ser pensado nem exteriorizado. A raiz dessa união em comunidade está em um aspecto mais primitivo do homem, precedendo acordos e desacordos. Esse entendimento recíproco, vinculante e acolhedor é o que une as pessoas (BAUMAN, 2003, p.17). Contudo, em meio a Modernidade Líquida, Bauman conclui que tanto o ideal de comunidade como o conceito que utiliza parecem distantes. Por essa razão, o sociólogo afirma que falar em comunidade, atualmente, tornou-se quase a mesma coisa que falar em "paraíso perdido" (BAUMAN, 2003, p.9).

Kaulingfreks (2005) aponta que na obra de Bauman comunidade e sociedade são conceitos utilizados geralmente como opostos (*communitas* e *societas*). Enquanto o

primeiro indicaria uma união desestruturada, indiferenciada, homogênea, igualitária e despida de status, o segundo indicaria uma união caracterizada pela heterogeneidade, desigualdade, status e modelo hierárquico com base no poder econômico. Ainda que indiquem oposição, ambas as formas de união entre pessoas, adverte Kaulingfreks, não são exclusivas ou sequência uma da outra. Em verdade, ambas se alternam e se interpenetram ao longo da história.

Em sua fase anterior à Modernidade Líquida, Bauman (1993, p.117 - ênfase no original) escreveu:

“The condition of communitas is dissipation or suspension or temporary cancellation of the structural arrangements which sustain at ‘normal times’ the life of societas. (...) In other words, communitas melts what societas tries hard to cast and forge. Alternatively societas moulds and shapes and solidifies what inside communitas is liquid and lacks form.”

Com base nessa distinção, Bauman muitas vezes utiliza os termos *societas* e *communitas* para se referir ou à ordem, à rotina e à individualização, no caso de *societas*, ou à co-responsabilização, à reciprocidade, à desorganização e à imprevisibilidade, no caso de *communitas* (BAUMAN, 2004). Pode-se enxergar *societas* como o processo de socialização no qual a moralidade é substituída por regras discursivas; já *communitas* é a socialização na qual a moralidade pode fluir em sua espontaneidade. É importante notar que, dentro da díade segurança-liberdade, tanto *societas* quanto *communitas* evidenciam prós e contras. Enquanto *societas* proporciona a segurança da previsibilidade, ela também carrega a insegurança de laços interpessoais frágeis. Já *communitas*, ao mesmo tempo em que oferece laços interpessoais firmes e duradouros, oferece também o risco da imprevisibilidade. Assim, no entendimento de Bauman, nem um nem outro seriam a solução para os problemas do homem, mas determinada conjunção de ambas poderia satisfazer necessidades pontuais de determinado momento histórico.

Bauman provavelmente concordaria com Aristóteles na ideia de *communitas* possibilitar ao homem dar vazão a aspectos ontológicos essenciais para que a vida esteja de acordo com a *eudaimonia* (KAULINGFREKS, 2005, p.39). Contudo, algumas diferenças nas concepções do filósofo grego e do sociólogo para *communitas* fazem com que, para o primeiro, ao contrário do segundo, essa sociedade enquanto comunidade fosse possível. Para Aristóteles, *communitas* conjuga tanto aspectos ontológicos quanto razão. Já para Bauman, *communitas* é o lugar da relação moral como

expressão da natureza do homem. Por não incluir a razão, para Bauman, é necessário que haja um equilíbrio entre *communitas* e *societas*, mas nunca *communitas* por si só.

“A possível comunidade de interesses está condenada antes de se reunir e tende a se dissolver antes mesmo de se solidificar” (BAUMAN, 2003, p.79).

O que se tornou crítico, conforme a frase acima evidencia, não é exatamente a impossibilidade da comunidade, mas sim o demasiado distanciamento que dela se tomou, quando mais se faz necessária. Como já ressaltado, o conflito entre segurança e liberdade é muito delicado na Modernidade Líquida. A partir da breve análise de a que a palavra “comunidade” remete, pode-se perceber que esta, na medida em que protege e conforta os indivíduos, também os aprisiona nas relações duradouras. A relação de reciprocidade entrelaça os indivíduos, faz com que as decisões dos membros da comunidade sejam interdependentes. Tal dependência, por limitar a liberdade individual, acabou por tornar-se um aprisionamento insuportável na sociedade de consumo, na qual as decisões não podem esperar pelo outro.

É importante ressaltar, entretanto, que o enfraquecimento dos laços não é algo necessariamente ruim. M. Granovetter (2005) argumenta que as informações fluem com mais velocidade através de laços fracos, o que, economicamente falando, seria muito mais interessante. Assim, os que conseguem transitar por diferentes setores e se relacionar com diferentes pessoas estariam muito mais propícios a conseguir vantagens econômicas. Tais beneficiados pelos laços fracos podem ser comparados aos “turistas” de Bauman. Viajar, transitar e circular são verbos com os quais os turistas estão muito familiarizados.

Por outro lado, há uma série de problemas provenientes dos laços fracos. Os que não detêm os instrumentos necessários para usufruir dos laços fracos ficam impossibilitados de articular seus interesses e ganhar força nos jogos de poder da sociedade da informação. Os laços fracos constituem benefício apenas para os que podem jogar segundo suas regras. Para os que não conseguem, resta a imobilidade e, conseqüentemente, a exclusão (BAUMAN, 2003, p.43). Em termos de reinserção dos excluídos nos debates políticos, que é um dos objetivos de Bauman, a atual sociedade de consumo pouco facilita.

As fluídas identidades da Modernidade Líquida, favorecidas pela organização da sociedade de consumo, acabam favorecendo, por sua vez, os laços fracos. As pessoas

têm acesso a diferentes produtos e experiências que transformam suas identidades. De fato, é valorizado que as pessoas se transformem, que sejam flexíveis. Na pluralidade infindável de identidades, “[ninguém] impede ninguém de ser o que é e ninguém parece impedir ninguém de ser o que não é.” (BAUMAN, 2003, p.58). Assim, as diferenças são reconhecidas e naturalizadas, mas não há proximidade e respeito suficientes para que haja diálogo entre as pessoas. Ao mesmo tempo em que se permite ter acesso ao que incentiva as diferenças, barreiras são erigidas entre as pessoas.

O reconhecimento das diferenças que existe e se fala é objeto da justiça e não da auto-realização. Essa forma de reconhecimento pode desintoxicar alguns contatos perigosos, mas gera outras formas de hostilidade (BAUMAN, 2003, p.78). Quanto mais distância se toma das outras pessoas, menos é necessário negociar o *modus operandi* e compartilhar significados. Nas cidades, contudo, a proximidade física inevitável e o confronto entre conviver com as diferenças e não suportá-las criam tensões e sentimentos mixofóbicos (BAUMAN, 2004, p.139). Uma vez que as pessoas não interferem nas vidas umas das outras, que elas não dialogam e não se sentem co-responsáveis, a distribuição de renda tenderá a ser meritocrática ao invés de igualitária. Méritos e deméritos tornam-se resultados individuais. Essa que seria uma distribuição não igualitária funcionaria como uma outra forma de intensificação da exclusão.

Quando se analisam os “turistas” pode-se notar a inversão do sentido de comunidade para esse grupo e a dificuldade que uma distribuição de renda mais igualitária assume. A elite tende a criar uma “bolha” em que até mesmo muitos dos que compartilham da mesma extraterritorialidade não conseguem entrar. Apesar de conviverem, o que impera entre a elite, o que existe de tácito entre eles é uma *zona livre de comunidade*, entendida como local em que se celebra a facilidade não problemática com que as parcerias são celebradas e abandonadas constantemente. É a comunidade da não comunidade.

Conforme destacado na análise do tema “felicidade”, muitos filósofos associaram a vida feliz com a vida em comunidade. Poderia, assim, uma pessoa livre de comunidade ser feliz? Distanciar-se emocionalmente cada vez mais das pessoas impossibilitaria a felicidade? Conforme Bauman (2001, p.24) escreve: “(...) *the present-day uncertainty is a powerful individualizing force. It divides instead of uniting* (...)”. Nesse sentido, o Estado do Bem-Estar Social está fora de sintonia com a sociedade de consumo. Enquanto o primeiro se baseia num certo senso de igualdade entre seus

membros, a sociedade de consumo se baseia na diferenciação e na escolha “livre” (ABRAHAMSON, 2004, p.175).

Para Aristóteles, a ausência de um bem em comum a ser perseguido pelos sujeitos de uma “comunidade” é algo especialmente problemático. Seria a comunhão desses objetivos que levaria um grupo a se tornar comunidade e a ter a possibilidade de alcançar a felicidade em sua plenitude. Conforme anteriormente apresentado, ao longo do período “sólido” da modernidade havia um objetivo social em comum e que pode ser grosseiramente resumido da seguinte forma: desenvolver instrumentos para prever e dominar a natureza de forma a melhorar a vida das pessoas. Contudo, diante da percepção da impossibilidade de alcançar tal objetivo, a sociedade da Modernidade Líquida encontra-se sem uma meta. Jonathan Friedman chama a atual ânsia por desenvolvimento sem um rumo claro de “modernidade sem modernismo” (BAUMAN, 2003, p.75).

Assim, a crescente distância em termos físicos e econômicos entre “pobres e ricos”, “vagabundos e turistas”, acaba se transformando em distância política. Ainda, Bauman (1998b, p.91) chama a atenção para o fato de os pobres não serem mais úteis para a sociedade. Com a industrialização, eles tinham a função social de serem reserva de mão de obra. Todavia, na sociedade de consumo não há mais a mesma necessidade de mão de obra, tão pouco há a necessidade de o dinheiro estar distribuído igualmente entre diversas pessoas. Desde que os que possuam dinheiro gastem, a sociedade de consumo está funcionando segundo seus propósitos.

A possibilidade de os excluídos serem ouvidos e conquistarem a segurança da comunidade torna-se mínima. Ademais, uma das características próprias da vida em comunidade, segundo Victor Turner, vai contra a ideia de mercado. Uma vez que a comunidade tende a reduzir seus laços fracos e a se fechar para o externo a si, a circulação de bens fica prejudicada. Nesse sentido, os cidadãos de uma comunidade sólida se distanciarão da ideia clássica de mercado ideal (BAUMAN, 2004, p.80).

Como evidência da desvalorização da comunidade, alguns aspectos centrais a essa têm sido desconsiderados de importantes avaliações políticas e econômicas. Bauman (2004, p.79) oferece um exemplo concreto disso ao analisar o PNB²⁴ como medida da prosperidade de uma nação. Como a somatória de gastos individuais poderia prever a felicidade, conforme Bauman escreve, de uma nação? Caso se considere a

²⁴ Acrônimo de Produto Nacional Bruto.

felicidade para Bentham, na qual é a somatória das felicidades que tem real valor, talvez o PNB faça sentido. Contudo, a situação de vida dos pobres, vagabundos e excluídos da sociedade é desconsiderada. Por exemplo, quando um idoso gasta dinheiro comprando remédios para sua saúde debilitada, seu gesto conta a favor do PNB do país. Seria isso um indicativo de felicidade? Se uma pessoa necessita comprar galões de água, pois não há água potável em sua residência, seu gesto indicaria algo favorável ao PNB do país. É importante notar que, de certa forma, os detalhes excluídos do cálculo do PNB não apenas deixam de comunicar os aspectos problemáticos da organização social como também fazem do problemático algo positivo.

A própria distribuição de renda por parte do Estado parece estar se tornando impraticável na sociedade globalizada. Conforme Bruni e Zamagni (2010, p.20-21) escrevem, a lógica dos dois tempos (“antes, as empresas produzem; depois, o Estado cuida do social”) perde sua força na medida em que riqueza e território se distanciam. O interesse da nação e das empresas, que antes coincidiam, passam para uma situação quase oposta. As empresas devem, antes de mais nada, desvincular-se da nação para buscar as melhores oportunidades em toda a extensão do planeta. A riqueza produzida por essas empresas extraterritoriais irá para qual país? Ainda, as instituições globais, como a ONU e o FMI, têm pouco poder para realizar essa distribuição. Com isso, Bruni e Zamagni defendem que a divisão das riquezas deva estar atrelada à própria etapa produção. Nessa concepção, a esfera econômica e social deixariam de estar separadas. As empresas deveriam se tornar “sociais”, vinculando-se à comunidade na qual estão presentes.

Contudo, a realidade atual encontra-se bem distante da proposta de Bruni e Zamagni. Como Bauman ressaltou, o sentimento de pertencer a uma comunidade pouco existe. O sociólogo ainda resalta que a escassez da comunidade e de seu acolhimento não passa sem deixar marcas. Talvez, ele sugere, as consequências dessa falta sejam mais visíveis na organização do trabalho (BAUMAN, 2003, p.29). Nos primeiros modelos do trabalho institucionalizado, no início do século XX, procurou-se substituir o modelo natural da comunidade, no qual o ritmo era regulado pela natureza, rotina e tradição, por um modelo de comunidade artificial, marcado pela rotina artificialmente controlada e pela coerção. Contudo, como já ressaltado, a comunidade para Bauman não é artificial e ordenada, pelo contrário, ela é resultado de união espontânea. Como consequência, aquele sentido, que a comunidade natural conferia até mesmo para o trabalho mais simples do campo, deixou de existir. O resultado disso foi que, pouco após a

institucionalização do trabalho, áreas do conhecimento ganharam força no estudo da organização do trabalho e na busca de formas de conferir sentido à nova estrutura do labor.

Citando frase de Ulrich Beck: “[não adianta] procurar soluções biográficas para contradições sistêmicas”(BAUMAN, 2003, p.93), Bauman defende que as soluções propostas para o trabalho são irrisórias e distantes do problema real. É necessário agir na própria organização da Modernidade Líquida para que algo mude. Bauman sugere, para enfrentar os reais problemas, serem necessários uma distribuição mais equilibrada de recursos e um seguro coletivo contra incapacidades e infortúnios individuais que pode, este último, ser entendido em termos de reciprocidade (2003, p.129).

A proposta de Bauman em muito se assemelha ao que Bruni e Zamagni (2010) chamaram de Economia Civil. Segundo os autores, a Economia Civil se daria na conjunção de três princípios reguladores: a troca de equivalentes, que visa garantir a eficiência do mercado; a redistribuição da riqueza, que visa a equidade entre os cidadãos; e a reciprocidade, que visa estreitar os vínculos sociais e promover a *eudaimonia* no sentido aristotélico (BRUNI; ZAMAGNI, 2010, p.22-23). É preciso reforçar que outros modelos de mercado apresentaram combinações desses três princípios reguladores, mas nunca de modo simultâneo. A ausência, por exemplo, do princípio de troca de equivalentes, que impacta diretamente na eficiência do mercado, é símbolo do modelo do comunitarismo, o qual procura aproximar as pessoas ao custo da clareza das regras de funcionamento do mercado. A ausência da redistribuição da riqueza, por outro lado, é simbolizada pelo capitalismo filantrópico, no qual se tem o objetivo de produzir o máximo de riqueza, não importando para quem. Já a ausência do princípio da reciprocidade é observado no Estado de bem-estar social. Nesse, o mercado se mantém separado das relações sociais, levando o terceiro setor, por exemplo, a ser de fato um elemento externo ao seu funcionamento (BRUNI & ZAMAGNI, 2010, p.24).

Como se pode observar, sobretudo quando se compara a proposta de Bauman com a proposta de Bruni e Zamagni, o ideal de Bauman parece aproximar-se do entendimento aristotélico de comunidade e, por consequência, do conceito de felicidade do filósofo grego. Tanto Bauman como Aristóteles valorizam a comunidade como espaço essencial para a vida humana, além de entenderem o homem como um ser naturalmente social. Contudo, a realidade da Modernidade Líquida é bem distinta do ideal sugerido por Bauman. A comunidade global que parece ser almejada diante da compactação da noção de tempo e de espaço é, segundo o sociólogo, apenas discurso. A

comunidade global não pode ser encontrada em lugar algum. Não existem e dificilmente existirão redes institucionais regidas por controles democráticos, sistema jurídico e princípios éticos globais (BAUMAN, 2003, p.175).

Indivíduos e a relação com as Organizações

“(...) morality is endemically and irredeemably non-rational – in the sense of not being calculable, hence not being describable as following rules that are in principle universalizable. The moral call is thoroughly personal” (BAUMAN, 1993, p.60).

Quando Bauman discute as relações sociais e as organizações humanas, seja nas versões “sólida” ou “líquida” da modernidade, há aspectos ontológicos do homem que sustentam toda uma série de construções. Desses aspectos, o mais discutido pelo sociólogo e, talvez por isso, o mais relevante, é o impulso moral²⁵. As implicações dessa natureza moral do homem, que é complexa e ambígua, terão reflexo direto no choque entre segurança e liberdade individual no âmbito social.

Para Bauman, o impulso moral é pré-social e direciona os homens para o contato entre si (KAULINGFREKS, 2004). A relação que se estabelece por meio desse impulso não é necessariamente boa ou ruim para as partes envolvidas. Ela é, em verdade, imprevisível. Uma vez que o impulso à proximidade é pré-social, ele não é racional ou orientado a ganhos, perdas ou equilíbrios. Não há contrato social, pois não se espera racionalmente nenhum resultado específico da relação (KAULINGFREKS, 2004, p.34). Já que não se espera nada e não se pode prever o resultado da relação, o impulso moral pode gerar tanto resultados bons como ruins.

Moral stance begets an essentially unequal relationship; this inequality, non-equity, this not-asking-for-reciprocation, this disinterest in mutuality, this indifference to the ‘balancing up’ of gains and rewards – in short, this organically ‘unbalanced’ and hence non-reversible

²⁵ Para Bauman, Levinas e Løgstrup foram os dois únicos autores que desenvolveram uma visão moral para o homem contemporâneo (1998, p.109). É, portanto, com base nesses dois autores que Bauman constrói sua teoria moral.

character of 'I versus the Other' relationship is what makes the encounter a moral event.
(BAUMAN, 1993, p.48)

É importante diferenciar, conforme Kaulingfreks (2004, p.35) salienta, o impulso moral da regra moral e do acordo moral. O impulso moral para Bauman é o pensamento antes de ser percebido racionalmente como tal²⁶. Por ser transformado em ação sem o necessário crivo da racionalidade, sem a avaliação de sua adequação à regra moral, agir por impulso moral gera ansiedade. Porém, agir por impulso moral gera uma real proximidade entre as partes envolvidas. Para que haja proximidade, não deve haver necessidade de construírem-se “pontes” para conectar ou separar as partes; também não há etapas de identificação e de fusão. O impulso moral leva o homem a não querer usar, mudar ou extirpar o outro; na ambiguidade do impulso moral, independentemente da ação ser boa ou ruim, ele colocará o indivíduo em contato com si mesmo (BAUMAN, 1998, p.88).

No *Leviatã*, Hobbes também defendeu a imprevisibilidade da natureza humana (LEVINE, 1997, p.120-122). Contudo, para Hobbes, o comportamento imprevisível representava um perigo para a sociedade, já que, por detrás da imprevisibilidade da natureza humana, jaz o desejo por poder que só pode ser controlado perante o temor da autoridade. O indivíduo hobessiano não contempla a mesma ambiguidade que o indivíduo baumaniano; ou ele está entregue à sua natureza e age de modo egoísta, ou ele racionalmente controla seus impulsos destrutivos e torna-se capaz de agir em benefício do outro. O bem, nesse entendimento, não provém da natureza humana (KAULINGFREKS, 2004, p.35).

Há uma outra diferença significativa entre Hobbes e Bauman. Quando Hobbes se refere a ceder liberdade em troca da segurança, a liberdade que se abandona é a de agir conforme o impulso natural de buscar o poder (PARSONS, 1949, p.90). Diferentemente, quando Bauman escreve sobre o conflito entre liberdade e poder, a liberdade de que se abre mão não está necessariamente relacionada ao poder, mas sim ao agir de modo desprendido de estruturas.

Dentro da teoria de Hobbes as organizações acabam adquirindo valor em si mesmas: se elas não existissem, o caos reinaria entre os homens. A capacidade de o homem se relacionar, para Hobbes, não é, de forma alguma, pré-social ou pré-racional.

²⁶ Existem semelhanças entre a moral para Bauman e o conceito de *befindlichkeit* heideggeriano (GENDLIN, 1978).

Contudo, essa base do pensamento hobbesiano é questionada por Bauman, na medida em que este defende o impulso moral como único capaz de unir verdadeiramente os homens. Organizações não são necessárias *a priori* para que exista um sentimento de união (KAULINGFREKS, 2004, p.32). Conforme Bauman faz questão de frisar: “*We are not moral thanks to society (we are only ethical or law-abiding thanks to it); we live in society, we are society, thanks to being moral*” (1993, p.61, ênfase no original). Para Bauman, o homem não necessita de uma série de limitações para trabalhar de modo útil e produtivo, pois já há um direcionamento natural que o aproxima do útil e o distancia do inútil.

Pode-se fazer um paralelo entre a dissonância de Hobbes e Bauman e as diferenças no entendimento de homem entre Platão e Aristóteles. Enquanto Platão defendia um homem que deveria aperfeiçoar-se racionalmente em direção a verdade e, logo, eliminar a ambiguidade de sua existência, Aristóteles considerava que um indivíduo ambíguo e em conflito com sua natureza não era necessariamente ruim.

Bauman, compartilhando do entendimento aristotélico, defende que é essencial abandonar a busca pela harmonia. Essa, segundo o sociólogo, só pode ser alcançada com a criação de ordens opressivas à natureza humana. Ele propõe, em resumo, que se dê mais ênfase à moral ao invés de à ética (BAUMAN, 1995). Um maior espaço para a moral implicaria em uma vida mais fragmentada, desordenada e ambivalente. Em certo sentido, isso está sendo proporcionado na Modernidade Líquida, contudo, não da forma que Bauman acredita ser a mais adequada.

De um modo que provavelmente agradaria Bauman, Rorty analisou o indivíduo ambíguo e fragmentado da Modernidade Líquida e indicou o risco que esse corre. Rorty (1989, p.73) dá o nome a esse sujeito contemporâneo de *ironist*. Para o autor, o *ironist* – ou “Eu irônico”, conforme Bendassolli (2007, p.267) apresenta -, questiona seu próprio significado, pois este será sempre dado através da linguagem, que está sujeita a mudanças contínuas. Assim, o indivíduo não seria uma entidade metafísica, mas sim “aberto” para ser constantemente preenchido e transformado. Para o “Eu irônico” o próprio significado de verdade é contingente da linguagem, ocasionando a inexistência de verdades absolutas ou de regras sobre quem se deve ser.

Contudo, apesar da faceta libertadora que a ironia assume, interpretar a verdade como experiência transitória fragiliza as relações do sujeito com o mundo. Em decorrência, o “eu irônico” caminha num limiar entre uma existência “leve” e o

niilismo²⁷. De certa maneira, da mesma forma que o Homem-Modular dentro das Organizações, a ironia do “Eu Irônico” é valorizada enquanto facilitadora do rompimento de vínculos. E, justamente por rompê-los com facilidade, o indivíduo pode se adaptar com agilidade às diferentes situações. Mas entregar-se às mudanças, rompendo vínculos sem parcimônia, constitui um risco. Transpassado certo limiar, a facilidade em romper com sua atual situação e adaptar-se a outras tem como contrapartida a apatia com o mundo e o esvaziamento dos significados.

Explicando a análise de Lefebvre, Baxter (1982) tangencia a temática da ironia no que seria o ponto ideal para o indivíduo desenvolver-se ontologicamente. Para isso, elucida Baxter, é preciso que a sintaxe do trabalho, ou em termos mais amplos, a sintaxe imposta por outra pessoa ou por uma organização, seja vista apenas como uma entre várias possibilidades de leitura do mundo. Ao relativizar as sintaxes que lhe são externas, o indivíduo pode moldá-las de modo a formar sua própria leitura do mundo, sua própria sintaxe. Nesse estágio, torna-se possível perceber que as ferramentas necessárias para desenvolver-se estão disponíveis no mundo, basta enxergá-las enquanto tal.

É importante notar que o objetivo destacado acima é desenvolver a si mesmo e não a organização. Esse é um dos pontos principais que, segundo Baxter (1982, p.164-165), levou a hierarquia de necessidades de Maslow a ser relegada da prática organizacional. Contudo, conforme a metáfora do “Eu Irônico” indica, mesmo que aspectos do impulso moral, tais como a imprevisibilidade e a crescente autonomia, não sejam bem quistos pelas organizações, outros aspectos, como a flexibilidade, são muito bem-vindos (BOS, 1997, p.1000).

O objetivo, portanto, das organizações não é eliminar o impulso moral, buscando um homem-autômato, mas sim neutralizar sua parte destrutiva e desreguladora em prol da ordem (BAUMAN, 1993, p.125). E para neutralizar essa parte negativa, acaba-se neutralizando também os aspectos positivos do impulso moral. Para cumprir com tal objetivo, Bos (1997, p.1001) identificou três principais estratégias: negação da proximidade; desvalorização do outro; e objetificação do outro²⁸.

²⁷ Aqui, *niilismo* é entendido como sua forma passiva ou reativa, e não como *niilismo* consumado, que, segundo Nietzsche constitui uma experiência de emancipação dos valores “irreais” que são atribuídos no mundo “real” (VATTIMO, 1996, p. 11). Assim, pode-se entender a expressão “existência leve”, utilizada no texto, como esta expressão do *niilismo* consumado.

²⁸ No original, em inglês: '*denial of proximity*'; '*effacement of face*'; '*reduction to traits*'.

Uma vez que a ação moral é imprevisível e pode levar a consequências ruins, a negação da proximidade teria como objetivo circunscrever os encontros morais a situações que não coloquem a organização em perigo (VAN DER VEN, 2001, p.26). *“In denying proximity, the organization not only prevents itself from doing good, but also from doing evil”* (BOS, 1997, p.1003). Além disso, ao negarem o contato moral, as organizações se apresentam para a sociedade apenas no plano legal. Assim, uma organização pode ser considerada legalmente culpada, mas não moralmente culpada por um erro.

A segunda estratégia, da desvalorização do outro, consiste em um distinto modo de reduzir as possibilidades de proximidade entre pessoas, mesmo quando essas estão frente à frente. Trata-se da desqualificação do outro como merecedor de uma preocupação moral ou, de maneira mais drástica, da desqualificação do outro como igual em termos ontológicos. O outro torna-se, assim, um objeto para o cálculo. Dentro dessa estratégia, o pensamento estratégico, muito prezado dentro das empresas, é emblemático. Michelman (1993, p.37) oferece um exemplo prático da consequência disso: *“Though by besting a competitor, whether in a single small event such as getting an order, or in actually driving him out of business, the winner causes the loser real harm; that moral fact never enters the consciousness of the actors as such.”*

A terceira estratégia, da objetificação do outro, trata da redução da outra pessoa a fragmentos que, separados, descaracterizam sua moralidade. Exemplos disso são os trabalhadores que passam a ser vistos como extensões de máquinas ou de determinadas atividades, pacientes em hospitais que se tornam partes do corpo, indivíduos que, na sociedade de consumo, muitas vezes são reduzidos a uma coleção de desejos e cidadãos que se tornam dados estatísticos para políticos (BOS, 1997, p. 1006). Abrahamson (2004, p.176) sugere que quando pesquisas ligam os “vagabundos” à criminalidade os “turistas” deixam de estar moralmente conectados àqueles.

Analisando o conflito entre moral e regras, mas a partir de uma leitura lacaniana, Leite (1996) expõe que os discursos que permeiam as organizações, sobretudo no ambiente de trabalho, se empenham em estabelecer uma relação impossível entre o sujeito e a organização, visando a produtividade. Trata-se da impossível empreitada de conciliar o Desejo (enquanto moral individual) e a Lei (ordem coletiva ou organizacional). Tal empreitada pode ficar evidente em níveis distintos, desde palavras corriqueiras como em complexas relações de poder.

Segundo Legendre (1983, apud Leite, 1996): “A obra prima do Poder é fazer-se amar”, e para a sobrevivência da organização a mesma regra é válida. Entretanto, sustentar tal discurso de amor não é simples. Antes do atual cenário instável, transpor esse símbolo de amor e admiração para a figura do líder – que mantinha seu cargo por longo tempo – constituía-se em uma tarefa mais simples. Entretanto, com a atual efemeridade das relações, tornou-se necessário direcionar essa admiração para a figura abstrata da organização. Ainda, ao incentivar tal admiração pela organização, pequenas fantasias que sustentam a “potência desejante” do indivíduo vêm à tona, alimentando a ilusão de que a união entre indivíduo e organização promove um impossível ganho mútuo. A organização torna-se a única e verdadeira merecedora do contato verdadeiramente moral. Entretanto, esse outro-organização nunca é encontrado face à face e, por isso, nunca possibilita um real encontro moral (BAUMAN, 2003, p.40-42).

No entendimento de Leite, portanto, há uma dissonância entre o discurso e a realidade. A ideia difundida através do discurso é a de que as organizações modernas possibilitam que seus empregados tenham uma inserção mais participativa no trabalho, deixando de ocupar o lugar de meros executores de tarefas e se transformando em colaboradores de quem se espera sugestões e participação. Mas alguns autores questionam a qualidade dessa participação que é promovida. Deleuze (1992, apud BERNARDO, 2006 p.146), por exemplo, propõe que, em realidade, o que acontece é uma espécie complexa de controle disciplinar através da modulação do comportamento dentro de um espectro desejado pelo disciplinador. Ou seja, as possibilidades de encontro moral tornam-se circunscritas. Trata-se, assim, de uma “autonomia dentro de uma heteronomia”.

Leite (1996, p.103) conclui seu trabalho de uma forma que Bauman parece concordar: o problema não consiste necessariamente no fato de haver a redução da relação moral em prol da ordem organizacional, mas sim numa demasiada limitação da moralidade em conjunto com a negação do conflito intrínseco entre as partes. Quanto mais se nega este conflito, mais o “calor da tensão” se dissipa em forma de sintomas, que, segundo Leite, seriam a “infelicidade e a ineficiência social”.

Como consequência do velamento do conflito entre moral e razão, cria-se uma “moral” diferenciada para as práticas dentro das organizações. Regras de funcionamento, tais como a famosa “obediência ao cliente” e o “código de ética empresarial” ganham o *status* de “moral”. Contudo, conforme Comte-Sponville (2005, p.91) ressalta, diferentemente do impulso moral ou até mesmo de uma moral

socialmente construída, os exemplos não passam de instrumentos de gestão. Logo, não passam de técnicas (muito válidas dentro de sua ordem) que visam à sobrevivência da organização, ao aumento da produtividade e o conseqüente lucro. Além disso, pode-se apontar para a “livre concorrência” e a “meritocracia”, que se tornaram sinônimos de justiça, constituindo-se em lógicas de funcionamento em nada relacionadas com a ordem *Jurídico-política*.

Bauman (1993, p.67) expressa claramente sua insatisfação com sistemas morais que visam disciplinar os atores sociais. Bauman critica a moral prescrita por Kant, uma vez que, por sustentar-se na razão, nega as intenções e os resultados das ações e foca apenas no procedimento da ação:

“Most ethical arguments followed unstintingly Kant’s invalidation of emotions as morally potent factors: it has been axiomatically assumed that feelings (...) have no moral significance - only choice, the rational faculty, and the decisions it dictates can reflect upon the actor as a moral person” (BAUMAN,1993, p.67).

“ (...) to the "deontological" conception of morality, according to which in order to know whether the act was morally correct or not, one need not bother to find out whether the consequences of the act were "good" (...) - it is enough to know whether the acting was in agreement with the rules prescribed for that sort of action. Criteria of morality gravitated therefore to pure "proceduralism" (...)” (BAUMAN, 1993, p.68).

Por mais que Epicuro, ao contrário dos estóicos, conferisse grande importância à razão, o filósofo provavelmente compartilhou do posicionamento de Bauman: não se deve concordar com uma moral que despreze a natureza humana, que para Epicuro é o prazer, na atribuição de valor. Antes de a razão atuar, a natureza já deixou a sua marca. Contudo, conforme Bauman procura apresentar, é a moral influenciada por Kant que ganhou força e se disseminou na sociedade moderna.

Um dos resultados da moral deontológica, para Bauman, é a valorização da burocracia. A burocracia seria, assim, o “plano estratégico de ação” de uma moral que confere ênfase para os procedimentos. As ações são, pouco a pouco, divididas em suas mínimas partes e analisadas quanto à melhor forma de serem executadas (BAUMAN, 1989, p.104). Todavia, nessa empreitada os indivíduos que agem dentro da burocracia distanciam-se uns dos outros, pois se tornam objetos dentro do procedimento, e do todo, pois já não importa mais a motivação ou o intuito de suas ações. Conseqüentemente o

sujeito torna-se um técnico e não um indivíduo verdadeiramente moral (KAULINGFREKS, 2005, p.36).

Bauman (1989) disserta longamente sobre as ações possivelmente absurdas que as organizações burocratizadas podem levar os indivíduos a realizar. Dentre seus exemplos, talvez o mais impressionante é o do nazismo. Bauman sugere que os nazistas não se davam conta das barbáries que cometiam nos campos de concentração. Eles eram, em verdade, extremamente éticos. Ao mesmo tempo em que eles seguiam fielmente as regras, a atomização das atividades que realizavam levava-os a perder o todo de vista e a desconsiderar o outro como sujeito moral. Para Bauman, são as próprias características da civilização moderna que tornaram o holocausto possível. Fora da moral regida pela razão, o holocausto seria impensável (BAUMAN, 1989, p.13).

É importante notar que diante das constantes necessidades de mudanças da Modernidade Líquida a burocracia tem sido vista como vilã. Nesse sentido, as organizações flexíveis são apresentadas como opostas às organizações burocráticas. Contudo, conferindo suporte para a tese de Bauman de que a burocracia é resultado da modernidade, seja ela na sua forma sólida ou líquida, Kallinikos (2003) e Legge (1995) questionam esse suposto fim da burocracia.

Um dos principais pontos que são questionados é se é possível cindir com a centralização do poder ao mesmo tempo em que as principais decisões e orientações ainda advêm da alta hierarquia. Ainda que nas organizações flexíveis não haja a clareza de uma pirâmide e as ordens pareçam ser proferidas por uma “entidade” sem nome, Sennett (2002, p. 54) aponta que o poder segue sendo exercido na forma de cobrança de metas sempre altas (mais altas do que a capacidade imediata se mostra capaz de atender). Isso evidencia que a força de dominação exercida pela alta hierarquia continua forte, mas sem assumir papel claro de protagonista dentro de um complicado organograma.

Conforme Blanch-Ribas *et al.* (2003 apud BERNARDO, 2006, p.14), referindo-se ao trabalho de Sayer & Walker (1992), escreve:

“Em qualquer caso, deve-se reconhecer que a indústria capitalista sempre combinou flexibilidades e inflexibilidades. O que pode estar surgindo agora são novas mudanças em cada uma delas mais do que uma tendência a uma maior flexibilidade. A rigor, a produção em massa e a produção flexível nem sequer necessitam ser consideradas como alternativas uma à outra. O

que se precisa não é, então, uma atenção obsessiva à flexibilidade, mas, sim, uma consciência mais ampla das novas formas de divisão do trabalho e dos novos métodos para organizar essas divisões”.

Portanto, ao término deste capítulo, tem-se uma análise da organização social contemporânea - realizada através da lente da Modernidade Líquida - que evidencia um cenário repleto de ambiguidades e ilegibilidades. Esse cenário, conforme Bauman explicitou, é, em muitos sentidos, novo para os homens. Sendo novo, o impacto das características da Modernidade Líquida na felicidade não pode ser considerado irrisório. Parte-se, assim, para a próxima etapa deste trabalho com diversos questionamentos que buscam esclarecer qual seria esse impacto na felicidade: de que modo a liquidez da organização social interfere na felicidade? Qual a consequência da fragilidade dos vínculos? Poderia a dificuldade em compreender as contradições sistêmicas e em influenciar os fluxos globais prejudicar a felicidade?

III – Resultados

Conforme Bauman apresentou, a Modernidade Líquida encontra-se em um período nebuloso, de difícil previsão quanto ao futuro para o qual a sociedade caminha. Mas tal análise de Bauman não o impede de defender um determinado ideal de sociedade e, assim, tentar influenciar esse futuro incerto. Inclusive, buscando fortalecer seu posicionamento, Bauman muitas vezes oferece argumentos, corroborados por relatos de autores como G. Davis, que sugerem já haver indícios de uma transição da atual sociedade de consumo para um outro modelo mais próximo desse ideal baumaniano. Assim, uma vez que a Modernidade Líquida compreende um período de tempo suficientemente longo para possibilitar distintas descrições da sociedade, as felicidades não serão contrastadas apenas com um modelo de sociedade, mas sim dois: a “sociedade de consumo”, enquanto modelo preponderante na contemporaneidade; e a “sociedade ideal defendida por Bauman”, enquanto posicionamento político do sociólogo e perspectiva futura.

Dividir a variável “sociedade” em duas se justifica pela oposição que a sociedade ideal de Bauman faz aos fundamentos da sociedade de consumo. Enquanto esta última mantém os aspectos mais importantes da ideologia moderna - indivíduo, igualdade e autonomia -, a sociedade que Bauman propõe, ainda que não se contraponha completamente, ao menos questiona a manutenção da fidelidade a essa ideologia moderna. A cisão na Modernidade Líquida pode ser ilustrada pelos eixos “indivíduo-comunidade” e “normatividade-abertura”. Enquanto a sociedade de consumo se fundamenta em um ser humano individualista e em um contexto com um fim pré-estabelecido, a sociedade ideal de Bauman se fundamenta em um ser humano naturalmente sociável e em um contexto sem um objetivo claro.

Mas a importância desse desmembramento vai além. Os dois eixos, “indivíduo-comunidade” e “normatividade-abertura”, também podem ser identificados no interior de cada conceito de felicidade. Por exemplo, alguns conceitos de felicidade se sustentam em um ser humano que independe das relações sociais para ser feliz, enquanto outros deixam clara a necessidade da relação com outros. Desse modo, ao invés da restrição ao contraste decorrente das respostas às quatro perguntas²⁹ que cada

²⁹ “O que é felicidade?”; “o que não é felicidade?”; “quais as consequências da felicidade?”; “e como a felicidade pode florescer?”.

conceito de felicidade admitiria, é possível ir além e contrastar a própria fundamentação teórica dos conceitos envolvidos. O que os dois eixos acrescentarão é a resposta para a pergunta: sendo todas as felicidades realizáveis em algum grau, por que umas estão em maior sintonia com determinada sociedade do que outras?

Sociedade de Consumo

Tem-se, assim, de um lado, a sociedade de consumo enquanto continuidade da ideologia moderna em tempos de alta tecnologia. Tal organização social sustenta-se na noção de que os sujeitos são naturalmente iguais e tendem aos mesmos fins, que são individualistas, auto-interessados e que buscam a maior liberdade possível. Conforme Bauman assinalou, essa individualidade exacerbada, conjugada com a defesa da igualdade, produziu na contemporaneidade uma tendência de as pessoas aceitarem as diferenças sem realmente refletirem a esse respeito. Assim, tal cenário acabou prejudicando o diálogo entre as pessoas e o respeito pelas diferenças. Ou seja, as diferenças tornaram-se apenas “suportáveis”.

A principal consequência dessa relação, que devido ao crescimento urbano, tornou-se fisicamente próxima, mas emocionalmente distante, é o esfacelamento da comunidade. Um sujeito individualista e auto-interessado não necessita do apoio da comunidade quando a própria sociedade, de modo impessoal, supre o que é considerado necessário. Mais ainda, receber ajuda dos que estão ao redor, ou ajudá-los, implica na necessidade de trazer à tona e renegociar todas as diferenças presentes.

Justamente, para que as necessidades sejam supridas e para que não haja o conflito entre pessoas dentro das populosas cidades, é importante manter a ordem e a previsibilidade. Nesse sentido, o individualismo que impera é contrário ao caos social. Para que as pessoas possam usufruir das maravilhas modernas sem “esbarrar” umas nas outras, é necessário que os fluxos estejam organizados. Será tanto melhor, quanto mais for possível dividir as atividades, separá-las em blocos e torná-las menos relacionais – ao mesmo tempo em que mais personalizadas.

Conforme foi emblemático do Iluminismo, há um ideal social a alcançar. Há um determinado tipo de sociedade que deve ser almejado. As pessoas serão mais felizes, sofrerão menos e necessitarão se esforçar menos, enquanto caminharem em direção a

esse objetivo. Mas Bauman aponta que a validade desse “objetivo de sociedade” está, pela primeira vez, sendo seriamente questionada. Contudo, está sendo questionada sem que um novo objetivo seja concretamente apresentado como substituto. É o que o sociólogo chamou de “modernidade sem modernismo” da sociedade de consumo.

Dentro dessa sociedade, o trabalho passa por tantas mudanças quanto a própria organização social. Em termos gerais, o trabalho deixa de se caracterizar pela contenção dos desejos e passa a se caracterizar pela produção desses desejos e pela liberação calculada. O trabalho não é mais força bruta, mas sim força intelectual. Além disso, o trabalho deixa de ser apenas a atividade delimitada dentro de espaço e tempo circunscritos, desprendendo-se do âmbito físico e ocupando um período de tempo muito mais vasto. O trabalho torna-se muito mais do que a atividade para a qual o sujeito foi contratado. Além disso, o rompimento das fronteiras do trabalho altera também o tempo livre. Este deixa de ser, puramente, tempo livre. Trabalha-se em qualquer lugar, a qualquer hora.

O trabalho torna-se, assim, um jogo complexo entre libertar-se das amarras da atividade penosa e ocupar a vida como um todo. Contudo, Bauman e Leite advertem que o “lúdico” proporcionado pelo trabalho contemporâneo é apenas uma amostra falaciosa. O lazer proporcionado pelo trabalho – como os programas de qualidade de vida e os ambientes descontraídos – é apenas um pequeno pedaço de leveza, curto momento no qual o indivíduo pode se libertar de uma suposta alienação. Esses espaços controlados representam, por um lado, uma vitória aos trabalhadores – já que é melhor tê-los do que não tê-los –, mas, por outro lado, um fortalecimento da distância entre trabalhadores e objetivos organizacionais. O principal problema, alerta Leite, é que a leveza não é pensada para o trabalhador, mas sim em termos de benefícios que traz para a organização. Seria por meio desse jogo complexo e confuso que a organização do trabalho consegue manter-se “amada” pelos seus integrantes.

Diante da descrição da sociedade de consumo feita acima, a felicidade proposta por Bentham parece se encaixar com adequada consonância. O fato de a teoria de Bentham ter sido desenvolvida no mesmo período em que a ideologia moderna se fortaleceu, parece ser um forte indício, quase uma prova, dessa consonância. Ainda que o indivíduo benthaniano não seja descrito como auto-interessado, ele é essencialmente individualista. Contudo, na prática, esse sujeito opera como se fosse auto-interessado, pois não há um impeditivo moral que discrimine o agir em benefício próprio ou em prol de alguém: o que importa é a quantidade de felicidade. Assim, se os indivíduos são

individualistas e procuram o prazer pessoal, parece compreensível que eles ajam de modo auto-interessado.

Bentham muitas vezes ressalta que a sociedade é a somatória de indivíduos. Na sua visão, não há nada de natural ou especial na união entre pessoas. As características individuais se preservam e os fins almejados também. Além disso, a igualdade é central para Bentham: para que a felicidade dos indivíduos possa ser somada e comparada, todos os homens devem ser considerados iguais: a natureza humana opera da mesma maneira em todos os indivíduos.

Um indício de que a teoria de Bentham é coerente com a Modernidade Líquida é o fato de Foucault utilizar o *panopticon*, disseminado por Bentham, como metáfora para descrever a sociedade moderna. Bentham (1995) acreditava que o modelo do *panopticon* permitiria manter a coesão social por meio de constante vigilância. Essa vigilância evitaria transgressões e garantiria a obediência ao plano estatal da *fabric of felicity*. Entretanto, os planos de Bentham não vingaram e o *panopticon* não foi concretamente implementado. Mas Foucault (2005) ressalta que, apesar disso, as ideias que fundamentavam a construção do *panopticon* se mantiveram fortes e vieram a influenciar, por outros meios, a sociedade, sobretudo nas suas práticas jurídicas.

Imaginar as consequências de se tomar a *fabric of felicity* de Bentham como verdadeira felicidade permite algumas análises. Se a felicidade é o resultado da somatória dos prazeres, subtraída da somatória dos sofrimentos, a sociedade do consumo seria excelente em produzir felicidade. A quantidade de experiências prazerosas disponíveis aos indivíduos é maior do que nunca. Não importa que não haja tempo suficiente para tomar decisões ou refletir sobre quão boa é uma experiência, o prazer vivenciado pelo *homo optionis* deve ser computado no cálculo.

Outro ponto positivo para os que defendem a *fabric of felicity*: o problema da desigualdade na sociedade de consumo não invalida a felicidade. Já que o relevante é a somatória final das felicidades individuais, o problema da infelicidade dos vagabundos pode ser facilmente compensado pela felicidade dos turistas. Além disso, deve-se lembrar que, nesse contexto, a desigualdade, ainda que não seja desejável, é apenas transitória. Uma sociedade que permita aos metódicos, tal qual foi Bentham, desenvolver leis adequadas, será beneficiada a longo prazo com mais felicidade, até que se atinja a perfeição da *fabric of felicity*. Assim, escolher entre aumentar a felicidade dos felizes ou a dos infelizes dependerá apenas de qual opção será a mais significativa para a somatória final. A má distribuição da felicidade não foi um problema que preocupou

Bentham. Pois se esperava que, em algum momento, de tanto produzir felicidade, quando o objetivo final fosse alcançado, os benefícios compensariam o esforço despendido.

Com base nos fundamentos da teoria de Bentham, a felicidade não é apenas uma questão de leis justas orientadas pelo utilitarismo, mas também de meritocracia. Todos são iguais e estão lançados numa sociedade que oferece oportunidades iguais a todos. Cabe a cada um seguir as regras elaboradas pelo Estado para potencializar seus prazeres e diminuir seus sofrimentos. Independentemente de esta meritocracia funcionar ou não no período em que Bentham viveu, posteriormente, na sociedade de consumo, conforme Comte-Sponville (2005) expõe ser típico de uma sociedade capitalista e conforme Bauman (2003) apresenta na metáfora dos vagabundos e turistas, os que têm acesso ao que possibilita os prazeres - como dinheiro e poder político - tendem a ter cada vez mais esses instrumentos. Nesse sentido, o plano meritocrático, por não funcionar muito bem na sociedade de consumo, seria um ponto frágil na aplicação da felicidade benthaniana.

Considerando-se o utilitarismo de Bentham, o trabalho na sociedade de consumo parece estar de acordo com a felicidade. Os trabalhadores estão distantes dos aspectos mais amplos do trabalho, mas o que é oferecido em contrapartida pode compensá-los. Os indivíduos deixam de influenciar o todo e são cerceados quanto ao espaço que possuem para expressarem seus desejos, mas recebem muitos pequenos prazeres e têm a segurança de poder, em algum momento, desejar. O exato instante em que se trabalha pode não ser prazeroso, mas a consequência do trabalho, como o salário e o *status*, permite viver muitos prazeres. Se o trabalho é uma das poucas possibilidades de adquirir os meios para viver tais prazeres, quem o identificaria como contrário à felicidade?

Assim, mesmo quando o trabalho não gera diretamente prazer, o cálculo da felicidade e a cadeia de acontecimentos levam a um número desproporcionalmente maior de prazeres do que de sofrimentos. Evidentemente a intensidade de cada lado pode ser questionada, mas, para Bentham, o que se perde não seria tão importante. A relação com o outro e o pertencimento à comunidade são exemplos de coisas secundárias para uma teoria que se baseia num sujeito individualista.

Deve-se notar que os aspectos deixados por Bentham em segundo plano são relacionados com o que Bauman chamaria de imprevisibilidades do comportamento humano. Ao deixar tais aspectos de lado, uma teoria se torna normativa do comportamento. A *fabric of felicity* determina um ideal a se buscar não só no nível

social, mas, por consequência, também no individual. O ser humano já é conhecido em seus modos e fins, logo é possível determinar qual a melhor forma de agir para cumprir tal finalidade. Como será visto mais adiante, essa normatividade, que aparece na felicidade de Bentham, mostrar-se-á recorrente nas felicidades que evidenciam maior sintonia com a sociedade de consumo e com a ideologia moderna.

Antes de adentrar no contraste entre a felicidade platônica e a Modernidade Líquida, é relevante retomar a análise de Nietzsche quanto à origem do pensamento moderno. Para Nietzsche, o qual Vattimo (1996) aponta como o primeiro pensador a romper com as “amarras da modernidade”, os primórdios do pensamento moderno estão na filosofia grega de Sócrates e Platão. Foi Hobbes quem deu corpo sociológico à teoria, mas foi com o filósofo e seu pupilo gregos que o fundamento tomou suas primeiras formas. Nietzsche escreveu na *Genealogia da Moral* (1998, p.109):

“De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um "puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo", guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como "razão pura", "espiritualidade absoluta", "conhecimento em si" (...)”.

Se há, para Platão, uma verdade por trás do mundo caótico e se é possível acessá-la por meio da filosofia, então é possível traçar uma moral e um comportamento ideal sustentados nessa “verdade”. Se há uma verdade conhecida, nada seria mais sensato do que viver e agir de acordo com ela. Há assim, no que Platão determina como verdade, uma norma e um objetivo que cabem nas bases de uma sociedade que busque esse fim, essa meta: a sociedade moderna.

Pode-se protestar, entretanto, argumentando que Platão preconizava o silenciamento do corpo e dos apetites. Isso iria na direção contrária da grandiosa produção de desejos da sociedade de consumo. De fato. Todavia, ainda que esse aspecto da felicidade platônica não se encaixe perfeitamente, há muitos outros que se mostram adequados. A principal consonância entre esse específico conceito de felicidade e a sociedade de consumo está na fundamentação teórica de ambos, mais especificamente na compreensão de homem e mundo. É essa consonância que faz com que a felicidade platônica seja mais provável na sociedade de consumo do que no modelo de sociedade ideal de Bauman.

Conforme Platão sugere, a relação do indivíduo com a felicidade é de caráter individual. A comunidade, a amizade e a relação com outros podem facilitar o acesso à verdade, mas não são necessárias para se alcançar a felicidade. Basta, tão somente, desenvolver a razão. Desse modo, em uma sociedade na qual as relações perdem o caráter de reciprocidade e tornam-se instrumentos, os pré-requisitos para alcançar a verdade se mantêm presentes. Basta apenas o esforço individual para desenvolver a razão e controlar os apetites.

Com a razão apurada e com os apetites domados, o sujeito poderá alcançar a harmonia, mesmo diante de um cenário que induz à fragmentação. Tendo sempre a lei absoluta da razão para reger suas ações, o indivíduo não cederá ao vazio da auto-ironia e ao esvaziamento da identidade. Provavelmente o custo dessa vida regida pela razão seria um indivíduo platonicamente feliz, mas classificado socialmente como vagabundo. Mas esse não seria um problema para a filosofia platônica. Ser feliz e ser bem sucedido não necessitam andar juntos. Afinal, a história relata que Sócrates vivia como um mendigo e mesmo assim era alguém que merecia ser chamado de feliz.

Talvez o principal problema da felicidade platônica inserida na sociedade de consumo seja que os filósofos, aqueles que se aproximam da verdade segundo as normas da razão preconizadas por Platão, estariam mais distantes do poder político. Considerando-se o equilíbrio platônico contrário à flexibilidade da Modernidade Líquida e o silenciamento dos apetites contrário à necessidade de desenraizar-se, o indivíduo feliz, nos termos platônicos, provavelmente seria um vagabundo. Os vagabundos não se transformam tão rapidamente quanto é exigido e, assim, não acompanham as rápidas movimentações das decisões políticas e dos fluxos globais. As instâncias globalizadas não podem ser avistadas e compreendidas pelos que estão presos ao solo.

Portanto, se houvesse uma versão moderna da República de Platão, ela provavelmente não seria regida por filósofos. O mais próximo que se pode avistar dessa República na atual sociedade seria um governo tecnocrático, no qual a ciência faria o papel da filosofia enquanto porta-voz da verdade. Logicamente, essa aproximação é um tanto grosseira já que a influência política da ciência transborda as fronteiras do Estado, além de ser uma ciência qualitativamente distinta da ciência de Platão.

Logo, apesar de a República platônica vir a baixo, tem-se que é possível, apesar de árduo, alcançar a felicidade platônica na sociedade de consumo. Deve-se abrir mão de uma série de regalias, apetites e, mais ainda, abrir mão do poder social e político. Nesse

sentido, a filosofia ascética de Platão fica restrita ao seu aspecto individual, perdendo força quando se trata da possibilidade de reproduzir a felicidade no nível social.

Comparando o estoicismo de Zênon de Cítia com o platonismo, muitas semelhanças emergem: a importância de controlar os apetites, o ascetismo normativo baseado na razão e a relação individualizada com a verdade (*logos*) e com a felicidade. Contudo, para que não seja dito que as felicidades estóica e platônica em nada diferem na sociedade de consumo, é importante ressaltar a consequência das diferentes especificidades de ambas as filosofias.

Ao contrário do intento político do platonismo, o estoicismo de Zênon de Cítia se mantinha assumidamente distante das questões do Estado. Já que o pensamento iniciado por Zênon tinha como objetivo libertar-se do acaso e assim resguardar-se do caos pelo qual a Grécia Antiga passava, o envolvimento político parecia abranger muito mais variáveis e indefinições do que o desejado. Envolver-se com a política permitiria que Fortuna guiasse a felicidade por onde bem entendesse. Assim, aquele que busca a felicidade estóica em meio à sociedade de consumo não teria a ingrata insatisfação de se ver distante de um dos objetivos de sua corrente filosófica tal qual aquele que busca a felicidade platônica.

Além disso, a forma com que se enfrentam os problemas do mundo muda profundamente de uma corrente filosófica para a outra. No platonismo, ainda que a realização da felicidade seja majoritariamente individual, há uma espécie de compromisso ético com a comunidade que cerca o indivíduo. Se há desgraça, o indivíduo não será indiferente a isso - ainda que não impacte diretamente a possibilidade de felicidade. Já no estoicismo, o indivíduo se isola do que o cerca; ele desenvolve um distanciamento do que está além de seu controle. Pode até haver desgraça ao redor, mas isso não abalará o sujeito. O estóico é senhor de seu destino. Se até mesmo o fato de a família do sábio estóico morrer em um incêndio pouco interfere na sua felicidade, o que dizer da morte de desconhecidos ou barbáries em terras distantes? Inclusive, o individualismo interior ao estoicismo permite comparar esse modelo de homem com o indivíduo auto-interessado que apareceria no Iluminismo. O indivíduo estóico teria uma espécie de auto-interesse regido pelas virtudes.

Esse indivíduo imune ao que lhe é externo pouco se impactaria com o trabalho que lhe desagrade ou que careça de sentido. Em verdade, qualquer atividade que não envolvesse a sobrevivência ou o exercício filosófico seria considerada sem sentido para a felicidade estóica. Mas, sendo o indivíduo impelido a trabalhar para ganhar seu

sustento, tendo ele que se envolver com tarefas fragmentadas e conviver com o fantasma do desemprego, seria possível tolerar o esforço de trabalhar. O labor faria parte da expressão do *logos*.

Por essas características, a felicidade estóica parece ainda mais adequada à sociedade de consumo do que a felicidade platônica. Ignorar os males que atormentam a sociedade é parte essencial da vida do indivíduo feliz. Por ser natural do mundo aparentar o caos, não é necessário lançar-se a mudá-lo. Cabe a cada um se relacionar com o seu entorno de determinado modo - racional - para que possa perceber a harmonia subjacente sem que qualquer mudança seja praticada. É uma questão de postura individual e não de prática social. Desse modo, caso o indivíduo que siga as instruções estóicas alcance a felicidade, ele provavelmente será, da mesma forma que o platônico, um vagabundo, um funcionário desmotivado, mas resiliente na sociedade de consumo. Será um pária, mas isso pouco importa ao sábio, pois são coisas externas a ele. Ele será feliz e isso é o que importa.

Já no contraste entre a felicidade kantiana e a Modernidade Líquida, um obstáculo emerge: a felicidade é impossível de ser alcançada. Em uma sociedade, sobretudo em uma ordenada pela razão tal qual a Moderna, a felicidade não encontra espaço. Nesse sentido, a felicidade para Kant em muito se assemelha com a felicidade para Freud: ela é um impulso egoísta, imediatista; é a pura satisfação dos desejos e vontades. Para Kant, uma vida em sociedade não é conciliável com a satisfação de todas as necessidades. Porém, uma vez que a felicidade é impossível, há um outro *summum bonnum*, que Kant considera possível e que pode assumir papel de protagonista no contraste com a Modernidade Líquida.

Para Kant, o que seria conciliável com a sociedade e, mais ainda, identificável pela razão como *summum bonnum* é a vida moral regida pelo imperativo categórico: “[agir] apenas segundo a máxima pela qual você pode simultaneamente querer que ela se torne uma lei universal”. Todavia, Bauman chamou a atenção para características da sociedade de consumo que parecem ser qualitativamente opostas à máxima de Kant: a naturalização das diferenças ao invés da normatização racional; as ciências naturais cedem espaço para as humanas, estas últimas mais relativas; dentro dos limites jurídicos, todas as expressões tornam-se igualmente válidas. Como consequência, não é mais a moral negociada ou filosófica que determina o que é bom ou ruim, mas sim as leis. A razão torna-se de cada um e não mais generalizável, conforme Kant queria.

Deve-se ressaltar que o indivíduo que almeja a pura racionalidade de Kant em muito se assemelha com o indivíduo platônico, estóico e benthaniano. Inclusive, a advertência de Nietzsche, reproduzida no início desta seção, coloca a razão pura de Kant junto de outros “sustentáculos” do pensamento Moderno. Conforme Foucault (2005, p.24) ressalta, o sujeito kantiano é algo como uma unidade sagrada, senhor de si graças à razão. Para Kant, os indivíduos percebem a realidade da mesma forma e sob as mesmas contingências. Assim, diante dessa fundamentação, sendo os indivíduos iguais em natureza e senhores de si, há uma abertura para que o sujeito que se oriente pelo imperativo categórico realize-se nas regras desse *summum bonnum*. E, para tal, existe uma independência em relação ao que fazem as outras pessoas.

O problema, contanto, é que, numa sociedade não amparada explicitamente sobre uma única racionalidade generalizável e moralizadora, alguém que aja na direção contrária, provavelmente não conseguirá alcançar os planos kantianos de viver em uma sociedade qualificável como boa. Mas, independentemente disso, o sujeito que agir sob o imperativo categórico perceber-se-á “digno de ser feliz”. E isso, para Kant, parece ser um feito mais realista de almejar.

Quanto ao trabalho, a moral de Kant parece funcionar à semelhança do utilitarismo de Bentham. Pode-se encontrar no Imperativo Categórico uma justificativa racional fundada na utilidade da atividade, mesmo quando esta não se apresenta como boa em si mesma: busca-se o desenvolvimento, o aperfeiçoamento tecnológico, o controle da natureza; se cada um fizer sua parte corretamente, algo maior que o benefício individual será alcançado. Mesmo quando a atividade for fragmentada, não prazerosa e despida de sentido para o indivíduo, pode-se encontrar uma justificativa racional.

A felicidade epicurista, ao modo da estóica, foi criada em tempos caóticos, foi desenvolvida de modo a tornar a felicidade possível em tempos de mudanças e de instabilidades. Assim, a felicidade epicurista centra-se no indivíduo, ao invés de no coletivo, para escapar das garras da deusa Fortuna. Contudo, há uma diferença fundamental entre a felicidade de Epicuro e a de Zênon: a felicidade estóica tem sua origem na razão, enquanto a epicurista, no corpo. Tal diferença faz a felicidade epicurista menos normativa quanto aos passos a tomar para se alcançar a felicidade. Cabe a cada um compreender as contingências de sua natureza e utilizar a razão para alcançar suas potencialidades. Não há um “corpo” que possa ser explicitado em palavras e acordado entre pessoas, enquanto a razão é, sobretudo, linguagem explicitada, sinais convencionados.

Mesmo tomando certa distância da normatividade, a felicidade epicurista, por alguns motivos, mantém características importantes que a fazem possível na sociedade de consumo. Um desses motivos é o que Onfray (2008, p.194) descreveu como “hedonismo do repouso”. Ao contrário de outros hedonismos mais dinâmicos, que prezam pela constante satisfação dos desejos, o hedonismo de Epicuro preza pela satisfação de poucos desejos considerados necessários e pela evasão dos sofrimentos. Esse minimalismo acaba por reduzir o que é essencial à felicidade a alguns comportamentos que não dão muita margem para discussão. Assim, mesmo tendo o corpo como ponto de partida, mesmo o corpo sendo indizível, reduz-se esse princípio à sua essência, até que se torne, justamente, um “ponto”. Conferindo sentido e potencializando esse “ponto”, a razão torna-se protagonista, mesmo recebendo papel de coadjuvante. Desse modo, na prática, é possível encontrar uma normatividade do comportamento na sistematização teórica de Epicuro.

Outro motivo que aproxima Epicuro da sociedade de consumo é o individualismo. A amizade, as relações com os outros e a vida em comunidade seriam, sim, importantes, mas não necessárias para a felicidade. O corpo, enquanto único determinante do que é necessário para a felicidade, é unidade singular do sujeito. Ao mesmo tempo em que o epicurismo utiliza esse individualismo para garantir o controle sob o destino, ele isola de seu entorno o sujeito da teoria. Está dentro de cada um a capacidade de desenvolver as potencialidades e ser feliz; não importa que a sociedade esteja em um período caótico e que as pessoas estejam distantes umas das outras; nem Fortuna, nem qualquer deus ou pessoa, pode contra o sujeito epicurista que busca sua felicidade.

Diante do minimalismo dos prazeres e da sistematização racional, para ser feliz não seria necessário nada mais, além do mínimo à sobrevivência e à prática da filosofia. Ou seja, a garantia da saúde do corpo e da alma. Provavelmente, na sociedade de consumo, mesmo que não se trabalhe, o mínimo para garantir a saúde do corpo é mais facilmente obtido do que na Grécia Antiga. Mas e a saúde da alma? E os excessos da sociedade de consumo? Aos olhos de Epicuro, a maioria dos desejos produzidos e satisfeitos dentro da sociedade de consumo seriam desnecessários. Não apenas isto, esses desejos também trabalhariam contra a felicidade, pois logo satisfeitos, voltariam a ser desejados. Por exemplo, desejos por fama, poder político ou *status* nunca cessarão. Seria preciso, portanto, ao epicurista, distanciar-se dos excessos desnecessários e filosofar tanto quanto fosse possível. Mas qual a possibilidade de viver do exercício filosófico? A organização contemporânea do trabalho permitiria isso? Provavelmente poucos seriam

os felizardos epicuristas que suportariam ganhar seu sustento com a prática filosófica.

Quando se analisa a tênue linha que sustenta as características de um determinado trabalho – características essas que correm o risco de serem viradas do avesso por uma determinação superior ou interrompida por um motivo qualquer –, parece difícil supor que um epicurista suportaria estar tão a mercê da sorte. Na atual organização do trabalho, o sofrimento fruto da impotência diante dos rumos da atividade realizada parece maior do que seu inverso. Portanto, mais realista seria imaginar um epicurista feliz como um vagabundo, sujeitando-se o mínimo possível ao trabalho, em todos os sentidos, “flexível”.

Sociedade ideal de Bauman

Devido ao conflito com a atual organização do trabalho, provavelmente a felicidade epicurista encontra melhores perspectivas na sociedade que Bauman defende. Mas, por conter uma diferença substancial na fundamentação de sujeito, a felicidade aristotélica parece ser mais emblemática do que a epicurista nesse ideal de sociedade: o sujeito de Aristóteles não é individualista, como o de Epicuro, mas sim social. Um primeiro ponto que chama a atenção para a consonância entre Aristóteles e Bauman é a importância que ambos conferem à comunidade. Comunidade, não como simples agregado de pessoas, mas como conjunto de pessoas unidas por laços mais resistentes e duradouros do que o laço fraco identificado por M. Granovetter.

Assim, a comunidade que ambos os autores defendem é uma na direção contrária da extraterritorialidade tão prezada pela sociedade de consumo e, de certo modo, indiferente para Epicuro. É preciso pertencer a algum lugar de modo a haver tempo suficiente para desenvolver-se a reciprocidade nas relações e, conforme Aristóteles considera requisito para a felicidade, haver a construção coletiva da moral. Para Bauman, a sociedade carece de maior segurança, estabilidade e previsibilidade dos acontecimentos para que isso ocorra.

É como se Bauman defendesse, de modo indireto, uma espécie de retorno ao “humanismo civil italiano”, no qual a eudaimonia aristotélica permeava a base da organização social. Citando Tim Jackson, Bauman (GRENHALGH, 2011) expõe que, para esse “retorno” ocorrer, é necessário um plano em três etapas: “conscientizar as pessoas de que o crescimento econômico tem limites; convencer os capitalistas a

distribuir lucros não apenas segundo critérios financeiros, mas em função dos benefícios sociais e ambientais; mudar a "lógica social" dos governos, para que os cidadãos enriqueçam suas existências por outros meios, que não só o material." Os aspectos ontológicos defendidos por Bauman são consideravelmente mais semelhantes aos defendidos por Aristóteles do que pelos outros filósofos. A moral seria um exemplo disso.

A moral para Bauman não é nem divina nem diabólica, não é nem boa nem má; estar nesse meio termo indefinido, ora pendendo para um lado, ora para outro, é parte constituinte do ser humano. Quando Aristóteles mantém sua palma da mão voltada para o chão, no quadro do pintor Rafael, é para defender que o ser humano está em constante construção, pois não é nem Deus nem animal. Por estar em constante construção, sem um fim específico, uma teoria da felicidade não poderia ser normativa, não poderia definir o homem como bom ou mal. Conforme já citado, além dessa semelhança, tanto Bauman quanto Aristóteles defendem um ser humano naturalmente social. Para o sociólogo, o homem tende naturalmente para o contato com outros seres humanos. Para o filósofo o homem é naturalmente um animal político.

A concepção de indivíduo que prevaleceu na ideologia moderna é substancialmente oposta à descrita acima. Ela deixa de lado a importância das relações, limita os impulsos naturais por considerá-los destrutivos e estabelece um objetivo ideal para o qual todos os seres humanos caminham. Seria possível ser feliz conforme a felicidade aristotélica na sociedade de consumo? Provavelmente não, pois seria necessário escolher entre duas coisas muito caras a Aristóteles: abdicar de pertencer à comunidade e distanciar-se do real diálogo com as pessoas para tornar-se um turista e influenciar os fluxos globais e a moral; ou abdicar de interferir na política global e fincar-se ao solo, buscando a segurança e os benefícios da comunidade. De um jeito ou de outro a *eudaimonía* perderia algum de seus aspectos essenciais. De que adiantaria interferir na política se não se conhecem as necessidades da comunidade e se não se vivem seus benefícios? Por outro lado, seria possível viver em uma comunidade que se proteja das interferências externas globalizantes?

Todavia, esse dilema digno da *Escolha de Hércules*³⁰ talvez possa chegar a uma resolução pacífica. O fim da sociedade das organizações que G. Davis identifica oferece indícios de transformações profundas que se iniciam na esfera econômica e podem

³⁰ História narrada pelo filósofo sofista Pródico de Ceos na qual Hércules tem que escolher entre uma vida de prazeres ou de virtudes, sendo que nenhuma delas lhe proporcionaria felicidade.

representar uma oportunidade para a sociedade ideal de Bauman. Aquela grande entidade representada pelas organizações, conforme Leite analisa, perde seu espaço na realidade do trabalho. O que viria então a ocupar esse lugar de receptáculo do amor? O que conferiria um objetivo e uma identidade para as pessoas, senão o trabalho formal? O que ditaria a ética social, senão o código de ética empresarial? As lacunas abertas são simbólicas do “eu irônico” e, ao mesmo tempo, representam oportunidades e perigos.

G. Davis identifica alguns aspectos econômicos atuais que evidenciam tentativas de estabelecerem-se relações econômicas que remetem a algo diferente daquele sujeito auto-interessado e individualista. Há uma busca por segurança, ao mesmo tempo em que se percebe a relatividade das verdades, criando-se, assim, insegurança. É um jogo delicado que, Bauman defende, precisa ser jogado com sabedoria. Conforme o sociólogo escreve:

“A universalidade da humanidade não se opõe ao pluralismo das formas de vida humana; mas o teste de uma verdadeira humanidade universal é sua capacidade de dar espaço ao pluralismo e permitir que o pluralismo sirva à causa da humanidade (...)” (BAUMAN, 2003, p.126).

Nessa sociedade ideal, a *eudaimonia* aristotélica encontra um cenário propício. É uma sociedade em que o sujeito, como o “eu irônico”, conhece a relatividade das verdades do mundo e a indefinição de si próprio, mas, nem por isso, se perde em um niilismo. Bauman defende que, numa sociedade ideal, todos os seres humanos receberiam um pequeno salário capaz de proporcionar uma vida digna. A partir desse mínimo, caberia a cada um complementar sua renda de acordo com seus interesses, necessidades e objetivos. Não seria obrigatório trabalhar para obter tanto o sustento básico, como os objetivos mais específicos de uma pessoa. Essa seria a mudança de uma sociedade centrada na ética do trabalho, para uma centrada na dignidade humana (BAUMAN, 1998b, p.95).

O plano de Bauman não poderia ser mais adequado para a *eudaimonia* aristotélica: as necessidades básicas seriam supridas sem que se restringisse a possibilidade de cada indivíduo descobrir e redescobrir o que necessita para ser feliz. A “indefinibilidade” do ser humano estaria, assim, preservada. Cada um poderia lidar como achasse melhor com os conflitos intrínsecos de sua existência, sem ser, necessariamente, um pária social.

Já em Agostinho, quando se analisa o que este compreendia como felicidade, ou beatitude, tem-se novamente o problema da impossibilidade de ser feliz. Mais

especificamente, neste caso, a impossibilidade é de ser feliz em vida. Conforme Agostinho ressaltou, a felicidade seria tanto a supressão de todas as necessidades como estar em presença da verdade. E ambos os requisitos só poderiam ser garantidos na presença de Deus; logo, na pós-vida.

Por mais que a felicidade fosse impossível, Agostinho deixou sinais de o que seria, em vida, o mais próximo dessa felicidade: amar as coisas por conterem Deus. Esse amor permitiria que a sociedade se aproximasse, ainda que imperfeitamente, da cidade ideal: a Cidade de Deus. É importante notar que o amor apresentado por Agostinho não é essencialmente um amor entre duas pessoas, mas de uma pessoa com Deus. Por essa razão, no extremo da teoria, independe da organização social na qual o indivíduo está inserido para que essa aproximação com a felicidade ocorra. Deus estará presente em todas as coisas e em todos os lugares, não importa se a sociedade é individualista ou coletivista, se o momento é caótico ou não, basta que o indivíduo creia em Deus ou seja capaz de percebê-lo.

Assim, surge um obstáculo para que se possa compreender a possibilidade agostiniana da felicidade em terra e para que se possa comparar a possibilidade de amar na sociedade de consumo e na sociedade ideal de Bauman. O amor, enquanto fé, por necessitar que se creia em Deus independentemente de justificativas racionais, exige um exame da religiosidade em ambas as sociedades. Qual é a qualidade da crença em ambos os modelos de sociedade? Essa crença agradaria Agostinho? Responder a essas questões exigiria ir além do espectro deste trabalho. Todavia, ampliando o conceito de amor, de modo a torná-lo menos divino e mais ontológico, menos agostiniano e mais baumaniano, abre-se espaço para alguns contrastes importantes.

Como Freud (2010, p.65) parece sugerir, mais do que crer que todas as coisas contêm Deus, percebê-las dignas de amor parece ser mais importante para que as pessoas amem, sejam elas religiosas ou não. Por exemplo, se uma pessoa age de má fé, torna-se mais difícil crer que exista um aspecto divino nela. Amar pessoas consideradas más é um verdadeiro teste para a fé. Nessa lógica, amar deixa de ser uma ação individual; quem ama e quem é amado tornam-se co-responsáveis pela ação de amar.

Considerando, então, o amor como uma relação que exige ao menos duas partes atuantes, uma que ame e outra que mereça ser amada, Bauman levanta um questionamento que seria problemático para a sociedade de consumo. Citando Lucano e Francis Bacon, Bauman mostra que é da natureza do amor “ser refém do destino”. Ou seja, na relação de co-dependência, quando se ama há um envolvimento com o objeto

amado, há uma co-responsabilidade pelo sofrimento do objeto. Quando se ama, correm-se riscos (BAUMAN, 2004, p.18).

Assim, despindo a religiosidade do amor agostiniano, mas ainda mantendo o conceito como essencial para a felicidade, chega-se ao ponto importante desta análise: na sociedade de consumo luta-se justamente contra as amarras entre pessoas. Quanto mais fortes são os laços que unem as pessoas, menos os indivíduos estarão livres para buscar experiências. Nos compromissos duradouros, a líquida razão moderna enxerga a opressão; no engajamento permanente percebe a dependência incapacitante. O que se busca é quase que oposto ao amor: o que é importante não é acumular, mas sim descartar e adquirir (2004, p.72). O amor, nesse sentido, limita a liberdade.

No caso da sociedade de consumo, provavelmente Agostinho questionaria: lutar para não ter laços confere liberdade para quais fins? A liberdade para buscar novas e prazerosas experiências é justamente o que Agostinho ressalta ser um dos erros que os homens cometem na busca pela felicidade: confundem-se alegrias e deleites com o que realmente tem importância para a vida: a graça de Deus. Por mais que o entendimento de amor seja distinto, Bauman também aponta para essa confusão quando questiona se atualmente as pessoas chamam de amor coisas de mais (BAUMAN, 2004, p.19). A hipótese que o sociólogo apresenta é que se trata de uma tentativa de massificar o amor: ao invés de continuar com um amor difícil de ser alcançado e talvez até antagônico diante da organização social, reduzem-se os critérios para alcançá-lo. O amor é assim flexibilizado para permitir que todos possam obtê-lo. O amor torna-se consumível.

Quanto ao trabalho, não parece que Agostinho seria favorável à forma que esta específica atividade tomou na contemporaneidade. Com o fim das grandes organizações, o trabalho passa a se organizar por relações curtas e de interesses específicos que minam a possibilidade de amor que tanto Agostinho como Bauman apresentam. O exercício profissional, ainda que seus benefícios possam ser coletivos, torna-se uma atividade individual que valoriza virtudes opostas ao que Agostinho prezava. Na luta para manter o emprego, “confiança, compaixão e clemência são fatores suicidas” (BAUMAN, 2004, p.110).

Considerando-se o cenário da sociedade de consumo, na qual as pessoas mudam de identidade a todo instante e a sociedade se modifica de modo ilegível, parece ao menos plausível considerar dificultada, ou até mesmo impossibilitada, a tarefa de identificar nas coisas e nas pessoas a parcela divina ou merecedora de amor. Por outro lado,

quando se considera a sociedade que Bauman defende, tem-se um cenário consideravelmente mais promissor para se vislumbrar a felicidade de Agostinho.

Conforme Bauman defendeu, tem-se que estar disposto a perder liberdade para poder amar. Abrir mão da individualidade em prol da comunidade equivale a essa troca. Assim, um modelo social que valorize a comunidade, trocando liberdade por um pouco mais de segurança, favorece a disseminação do amor. Sobretudo quando o sentido de comunidade se funda em um tipo de homem naturalmente predisposto a relacionar-se, conhecedor da necessidade (e inevitabilidade) de estar entrelaçado com outros, propicia-se um cenário em que as pessoas possam mais facilmente identificar os outros como amáveis. Além disso, uma organização do trabalho que seja regida por esses mesmos fundamentos mais facilmente poderá ser composta por atividades que sejam a expressão do amor. O benefício do esforço individual não será apenas individual, mas terá significado para um grupo de pessoas, muitas delas amadas. O trabalho fará, assim, parte da teia que une as pessoas, estreitando as relações, ao invés de torná-las cada vez mais impessoais. Esse trabalho, sim, estaria em sintonia com a felicidade imperfeita de Agostinho.

Entre imperfeições e impossibilidades, chega-se na felicidade para Freud. Conforme já ressaltado, a proposta de Freud se assemelha à proposta de Kant: a felicidade enquanto satisfação irrestrita dos desejos é impossível. Entretanto, diferentemente de Kant, Freud explica tal impossibilidade por meio de uma ontologia psíquica que permite uma outra análise. Para Freud, a busca pela satisfação irrestrita tem origem na experiência onipotente de união com a mãe. A felicidade seria a tentativa de restaurar essa onipotência por meio da satisfação de todas as necessidades.

Diante das contingências do mundo real, a satisfação irrestrita torna-se impossível. Impossível de ser realizada, mas não descartável, como propõe Freud: o processo de buscar a felicidade e a energia direcionada para tal atividade são de suma importância para o homem. No jogo entre princípio do prazer e princípio da realidade, entre liberdade e segurança, entre individualidade e coletividade, a felicidade tem função importante mesmo não sendo realizada. Curiosamente, nesses diversos “entres” que Freud aponta, emergem semelhanças com a teoria de Bauman e, mais sutilmente, com a de Aristóteles. Mais ainda, a solução que Freud propõe para o impasse da felicidade parece mais próxima da sociedade defendida por Bauman do que da sociedade de consumo.

Para Freud, ao invés de alimentar a ilusão de que a felicidade é possível, deve-se utilizar a energia direcionada à sua realização para outro fim mais edificante, mais “realizável” e menos alienante. Melhor é que essa energia seja direcionada para uma construção coletiva, para o desenvolvimento da sociedade. Pode-se dizer que as sugestões de Freud, mesmo bastante genéricas, apontam mais no sentido do comunitário do que do individual, mais no sentido da segurança do que da liberdade.

Em relação à sociedade de consumo, a constante produção e satisfação de desejos alimentariam a ilusão onipotente do homem de que não há limites para sua satisfação. Seria justamente essa ilusão de que é possível ser feliz por meio da satisfação dos prazeres que garantiria o consumo contínuo. Entretanto, essa ilusão impede que a energia da felicidade seja direcionada para fins edificantes. Ainda, conforme Bauman escreveu, a “produção” da satisfação de desejos cada vez mais personalizados acaba intensificando a própria individualização da sociedade. Ou seja, alimentar esse primitivo princípio do prazer acaba minando a necessidade de diálogos e acordos, ambos essenciais para que se chegue a um consenso de o que seria a felicidade social.

Vale lembrar que na sociedade de consumo são poucos os que conseguem, de fato, interferir nos fluxos globais e transformar a sociedade. As negociações ficam, assim, restritas a esses poucos indivíduos. Fora desses fluxos globais, as decisões e ações acabam ficando muito distantes de seus impactos. Isso também vale para o trabalho. Na sociedade de consumo, conforme Leite ressaltou, o sentido está mais no “amor” à organização e nos benefícios individuais do que na atividade em si ou no seu impacto social.

Já na sociedade ideal de Bauman, uma vida voltada para a comunidade não dependeria do consumo para preencher um vazio primitivo. Ressaltando-se a co-dependência entre as pessoas ao invés do individualismo, a energia reservada para a felicidade poderia ser mais facilmente direcionada para outro fim. A busca pela felicidade poderia ser sublimada na construção de uma melhor sociedade – seja ela qual for. Para tal seria necessário haver negociação entre pessoas. Para haver negociação é necessário haver diálogo e respeito.

Em relação ao trabalho, a possibilidade de negociar e interferir nos fluxos que transformam a comunidade aproximaria a ação de seus impactos, aproximaria o trabalho do seu resultado. Essa proximidade conferiria ao trabalho um novo sentido, este mais próximo do plano freudiano de sublimar a felicidade.

Conclusão

Estudar o conceito de felicidade é, em si, uma tarefa complexa que pode seguir caminhos totalmente distintos. Conforme a investigação da ontologia do conceito explicitou, felicidade pode ser um meio termo ou um extremo entre aspectos individuais e coletivos, entre ideais ascéticos e ontológicos, entre prazeres e virtudes. Essas variáveis abrem um imenso leque de possibilidades quanto ao que foi e pode ser definido como felicidade. Com isso, a resposta para a pergunta “a atual organização social e do trabalho permite a felicidade?” torna-se tão abrangente que, caso não seja melhor especificada, perde relevância, pois alguma felicidade sempre será possível; alguma felicidade sempre será promovida. Além disso, a organização social e do trabalho contemporânea é tão complexa e fluida que, caso não se opere uma generalização grosseira, sempre haverá instrumentos, estruturas e organizações que, em algum momento e em algum local, promoverão diferentes felicidades.

Nesse sentido, os objetivos que nortearam este estudo mostraram-se muito abrangentes para que as variáveis pudessem ser circunscritas e manejadas de modo a alcançar uma conclusão sólida. Por exemplo, dentro das contingências deste trabalho, as quatro questões que guiaram o contraste entre as felicidades³¹ exigiram uma demasiada simplificação dos conceitos. Quando comparadas umas com as outras, as respostas obtidas não refletiam toda a riqueza e as nuances que eram próprias de cada conceito. Além disso, essa forma de análise demonstrou ir contra a própria natureza da felicidade. Uma solução para tais problemas seria propor, na metodologia deste trabalho, uma diferente abordagem para a questão “O que é felicidade?” de modo a compreender os paradigmas nos quais cada conceito se sustenta: qual o entendimento de homem e de mundo no qual determinado filósofo sustenta sua felicidade? Trabalhar com os paradigmas facilitaria tanto o contraste entre as diferentes felicidades, como o contraste entre as felicidades e a sociedade contemporânea. Outra solução seria reduzir a quantidade de felicidades investigadas de modo a aprofundar a análise de cada uma delas. Mas, em contrapartida, tal empreitada representaria uma limitação na análise ontológica do tema.

De qualquer forma, o percurso realizado permitiu uma série de análises e questionamentos. Por exemplo: e se a felicidade puder ser considerada não como apenas

³¹ “O que é felicidade?”; “o que não é felicidade?”; “quais as consequências da felicidade?”; “e como a felicidade pode florescer?”.

um dos conceitos, mas como um conjunto de todos? O termo carrega uma história tão longa que o restringir a apenas uma de suas formas pode parecer uma afronta a toda riqueza que lhe cabe. Seria a felicidade a realização do potencial ontológico do homem? Mas seria possível afirmar a descoberta desse potencial e de como realizá-lo de modo imune a críticas e teorias contrárias? Seria viver de acordo com os prazeres? Mas como chegar a um consenso quanto a quais são os mais valiosos prazeres? Ou seria, então, a perfeita vida moral? Como Bauman muitas vezes frisou, é próprio da moral ser constantemente negociada, caso contrário ela equivaleria a uma cartilha do comportamento. Por fim, será que felicidade não é a vida segundo a razão? Todavia, após Freud, quem ousaria acreditar no puro racionalismo?

Assim, devido à dificuldade histórica de se chegar a um consenso e à aparente pertinência – e, ao mesmo tempo, limitação – de cada um dos conceitos, é possível considerar a felicidade não apenas como um, mas o conjunto dos conceitos. Seria, assim, próprio da felicidade não ser objeto de consenso; seria próprio dela ser polissêmica. A consequência disso é que o conceito estaria fadado a ser constantemente revisto, tanto individualmente, como socialmente. Entretanto, esse entendimento de felicidade não responde muitas das perguntas que emergiram no contraste com a Modernidade Líquida: O que faz com que certos conceitos de felicidade sejam mais utilizados do que outros? Qual a influência da organização social contemporânea no uso de determinados conceitos ao invés de outros?

Parece sensato assumir que diante do oceano de definições de felicidade e do inerente interesse dos homens no tema é necessário optar por alguma dessas definições ao falar sobre o assunto. Por exemplo, ao responder a pergunta “está feliz?” ou ao refletir sobre os projetos presentes e futuros da vida parece necessário assumir, ao menos momentaneamente, alguma definição concreta de felicidade. Independentemente do motivo que orienta a escolha pela felicidade da qual se fala ou pensa, o contexto será inevitavelmente importante para esse processo. Uma felicidade que não pareça crível ou que não reflita os interesses da pessoa dificilmente será utilizada como referencial. É o caso, por exemplo, das felicidades epicurista e estoíca, que foram especialmente criadas para momentos caóticos. Quem consideraria, por exemplo, uma 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.

Utilizando-se da lógica acima, é possível dizer que, no atual momento da Modernidade Líquida, ao qual Bauman se refere como sociedade de consumo, a felicidade utilitarista de Bentham se mostra a mais congruente. Além do fato de o consumo, central para a sociedade contemporânea, poder promover a felicidade, a similar fundamentação teórica entre a felicidade benthaniana e a sociedade de consumo fortalecem essa congruência. Entretanto, alguns questionamentos fazem necessárias outras elucidações: mas e se a felicidade depender não apenas do presente momento, ou do que está à disposição, mas também do futuro, de um determinado ideal que se busca?

Pelo fato da felicidade ser influenciada pelo contexto presente, mas não se restringir a ele, torna-se importante ir além da consonância entre a sociedade de consumo e a felicidade de Bentham. Deve-se também refletir quanto ao que nos pode dizer o contraste entre todos os diferentes conceitos de felicidade e as duas sociedades – a de consumo e a ideal de Bauman.

Ao tomar as duas “sociedades” como referência, é possível refletir quanto ao que é deixado de lado pelos conceitos de felicidade e quais as consequências disso para a sociedade. Qual a relação entre o que as pessoas têm e o que elas buscam? Será que algo importante para a felicidade não está em segundo plano? Será que algo irrelevante está sendo valorizado? Como essas valorizações e desvalorizações refletem na sociedade? O que isso nos diz sobre a ontologia da felicidade?

Utilizando como base o conceito de *performativity* de M. Callon (2005) - que apresenta as teorias das ciências sociais e humanas não apenas como descrições de aspectos do mundo ou das pessoas (como a felicidade), mas também como instrumentos que transformam e são transformados pelo que buscam descrever - pode-se compreender que utilizar um determinado conceito de felicidade influencia o contexto social. Falar de felicidade deixa de ser apenas uma investigação ou um “simples falar” e torna-se um instrumento transformador, fruto da relação dialética entre o sujeito que utiliza o conceito e a sociedade.

A partir desse ponto de vista é possível compreender a *fabric of felicity*, na medida em que está em consonância com a atual organização social, como produtora de uma felicidade que evita a angústia. Sustentada na crença de que os indivíduos são iguais e percebem o mundo da mesma forma, a felicidade de Bentham é normativa. O que é bom para um será bom para outro. Não importa quem é o beneficiado pelas ações, o que é bom será bom sempre na mesma medida. O cerne da felicidade benthaniana, o prazer, já está definido de modo que a *fabric of felicity* suprime o questionamento individual

quanto ao que é felicidade. Não é necessário que o indivíduo pense sobre seu passado, presente e futuro para entender a si mesmo e suas necessidades. A *fabric of felicity* oferecerá tudo o que é necessário, da melhor forma possível, basta consumir. Extinguir o questionamento do que é necessário e do que é bom pode soar como algo ruim. Contudo, em tempos de “modernidade sem modernismo” suprimir esse questionamento equivale a suprimir uma grande angústia. Pensar no que se quer, tanto em termos individuais quanto em termos coletivos, é complexo e exige árduo exercício. Não lidar com esses aspectos indefinidos da vida pode fazer muito bem para a felicidade – ao menos para a benthianiana.

Paralelamente, na medida em que não se reflete sobre aspectos indefinidos, se a organização social e do trabalho incentiva os laços fracos, a liberdade e o desenraizamento, esses comportamentos tenderão a ser repetido também sem muita reflexão. O modo como a atual sociedade se organiza tenderá a ser fortalecido pelas felicidades normativas. E o inverso também se faz verdadeiro. Mas deve-se destacar que toda essa conjuntura ignora um importante questionamento: será que a angústia não seria necessária ou essencial para a felicidade, o indivíduo e a sociedade?

Não parece haver uma resposta clara para essa pergunta. Entretanto, o que se pode dizer é que conferir importância para aspectos indefinidos, ou, em outras palavras, questionar tanto a felicidade benthianiana, como a atual organização social, abre espaço para que outras felicidades sejam pensadas. Abre-se espaço para que a *fabric of felicity* deixe de ser o único projeto de felicidade, deixe de ser normativo.

Por outro lado, pode-se entender que tomar como base uma felicidade menos normativa favorece constante revisão não só no nível individual, mas também social. Retomando o conceito de *performativity*, falar sobre, ou, de modo geral, reproduzir, um conceito de felicidade que, em seu fundamento, se oponha ao fundamento da organização social potencializa análises críticas e, conseqüentemente, forças transformadoras. Além disso, considerar uma felicidade aberta também possibilita que diferentes conceitos de felicidade sejam conciliados.

Uma vez que não se considere a felicidade como rígida, mas, sim, indefinível, mutável e complexa, haveria espaço, inclusive, para os ditos conceitos normativos. Mas desde que esses conceitos sejam considerados como respostas pontuais, ao invés de únicas e verdadeiras. Toda a ontologia da felicidade serviria como suporte para que cada indivíduo refletisse quanto ao que consiste sua própria felicidade, quanto à melhor forma de conduzir sua vida. Por exemplo, em um momento o indivíduo poderia se ver

mais próximo de Bentham, em outro, de Epicuro, mais adiante, de Freud. Talvez essa seja a maior contribuição que o percurso histórico do conceito de felicidade possa oferecer: a felicidade enquanto conceito que, por definição, está em constante construção.

Regressando à análise do contraste entre felicidades, tem-se de um lado conceitos mais normativos como os de Platão, Zênon de Cítia, Bentham, Kant, Epicuro e, deve-se acrescentar, da ciência da felicidade; e de outro, conceitos mais abertos, que oferecem possibilidade de manobra aos indivíduos diante da felicidade, como os de Aristóteles, Agostinho e Freud. Conforme visto acima, os conceitos normativos possuem a característica de evitar uma reflexão angustiante. Qual seria a característica, no nível social, dos conceitos menos normativos?

Tomando a sociedade ideal de Bauman e seu fundo aristotélico como referência, uma característica problemática de haver uma felicidade aberta fundamentando a organização social e do trabalho é a potencialização dos riscos. Deixar que cada indivíduo decida o que faz a si mesmo feliz e oferecer oportunidades para que se busque essa felicidade equivale potencializar o imprevisível. Esse risco seria semelhante ao risco que Bauman destaca haver no contato moral. A felicidade deixaria de estar circunscrita a espaços seguros, como no consumo ou no exercício da razão, e passaria a ser conquistada em qualquer espaço, a qualquer hora, seja no ócio, na conversa entre amigos, em uma partida de futebol ou em qualquer outra atividade que a imaginação possa alcançar ou desejar. Como, então, avaliar ou prever até onde irá a felicidade? Até aonde as pessoas irão para serem felizes?

Na organização do trabalho, uma das implicações dessa indefinição da felicidade, ou seja, da multiplicidade de coisas que as pessoas buscarão, é o questionamento da própria importância do trabalho. Por que uma sociedade deveria se organizar em torno do trabalho quando não há mais a necessidade de que todos trabalhem - tanto? Por que o trabalho teria valor absoluto? Por que trabalhar quando isso não fizer parte do que o indivíduo acredita ser parte de sua felicidade? A felicidade em aberto representaria, como Bauman escreveu, a substituição da sociedade centrada na ética do trabalho pela sociedade centrada na humanidade.

Mas da mesma forma que incentivar uma felicidade aberta pode interferir na ética do trabalho, incentivar a ética do trabalho também pode interferir na felicidade. Quanto ao segundo caso, Baxter (1982) oferece um bom exemplo. O autor aponta que os estudos de psicologia organizacional, justamente por não questionarem a ética do

trabalho, acabaram distorcendo o conceito *self actualization* de Maslow – que, em princípio, aproximava-se dos conceitos menos normativos de felicidade – em um conceito normativo. Por essa razão, ao transpor a teoria para a realidade organizacional, os psicólogos organizacionais fortalecem mais as organizações do que os indivíduos que delas faziam parte. Ao confundir a ética do trabalho com os aspectos ontológicos do homem, as organizações foram fortalecidas enquanto bem em si mesmas.

Dando força para a crítica de Baxter, Bauman provavelmente acrescentaria: não se pode afirmar que um conceito de felicidade é mais válido que outro. Não há argumento suficientemente forte que justifique incontestavelmente porque validar um termo ou porque tomar a organização do trabalho como bem indiscutível. Afinal, a própria verdade é negociável.

Assim, a análise não deve ser feita em relação à verdade de cada conceito de felicidade, mas à consequência de seu uso e de sua pertinência, tanto individual, como social. Assim, quando o “para onde ir” parece esvaziado de sentido, quando percebe-se a “modernidade sem modernismo”, quando as crises globais tornam-se recorrentes, a abertura da felicidade parece mais importante do que sua delimitação. No atual momento da sociedade contemporânea parece mais importante que a angústia seja vivida do que ignorada.

Mas, para a questão da felicidade na sociedade contemporânea, não basta discuti-la e trazê-la à tona, afinal, ela já está bem à tona. Diante da curiosidade intrínseca que os homens têm pela felicidade, seja ela qual for, a tentativa de circunscrever a felicidade de modo a apreendê-la pode muito bem estar resultando em algo similar ao que Bauman observou com o amor: ao invés de manter os elevados padrões da felicidade e a dificuldade em alcançá-la, baixam-se esses padrões para que mais pessoas possam ser felizes. Padroniza-se e simplifica-se a felicidade: tem-se a *fabric of felicity* produzindo para o consumo.

Considerando-se os quatro itens: 1) se a felicidade é um conceito difícil de definir; 2) sendo um conceito complexo, pode-se encontrar na sociedade inúmeras formas pelas quais as pessoas definem felicidade e se dizem felizes; 3) se, quanto mais difícil e complexa for a felicidade, mais difícil será produzi-la e medi-la, e, quanto mais fácil e simples, mais fácil será produzi-la e medi-la; 4) se dentro da sociedade de consumo se busca uma felicidade que possa ser produzida na maior escala possível; então, parece plausível que, dentro dessa organização, a tendência seja disseminar, repetir e fortalecer

uma felicidade simplista. Para a produção em grande escala, a felicidade é nivelada por baixo.

De acordo com a lógica acima, pode-se pensar que a causa de tanto se falar sobre a felicidade na contemporaneidade não é uma pressão social para que as pessoas sejam felizes. Ao menos essa não seria a única e principal causa. Estar cercado por felicidade, mas por felicidade questionável, aparentemente empobrecida, seria o resultado do plano moderno da *fabric of felicity*. Criou-se o projeto e a meta, mas na empreitada de produzir felicidade não foram estipuladas regras para que a qualidade do “produto” se mantivesse alta. Como definir qual o padrão ou referencial concreto de felicidade? Já que, por falta de consenso, é tão difícil fazer o controle da qualidade da felicidade, o foco tornou-se, antes, a quantidade.

Assim, a hipótese de Comte-Sponville e McMahon, que “tanto menos se tem a felicidade, quanto mais dela se fala”, pode ser reformulada. Não é que se tem menos felicidade, mas, sim, que se tem uma felicidade mais simples, fruto de um processo longo e difícil de ser percebido. Quando se reduz os critérios, torna-se mais fácil obtê-la e falar dela. Logo, a hipótese revista seria: tanto menor será a qualidade da felicidade, quanto mais dela se quer, tem e fala.

Nesse sentido, estaria a ciência da felicidade trabalhando em uma felicidade que não só reduz a análise crítica, mas também simplifica o termo? Conforme Ryff e Warr apontam, ainda que haja espaço para a investigação científica de aspectos indefiníveis da felicidade, o esforço majoritário da ciência se dá na parte mensurável e produzível do termo. Seria algo semelhante à hierarquia de necessidades de Maslow: a ciência desvendaria todos os segredos das necessidades do homem, com exceção do último andar da hierarquia, o *self-actualization*, que ficaria sob responsabilidade de outros campos do conhecimento.

Não se pode negar a utilidade e a pertinência dos achados que a ciência da felicidade tem alcançado. Colaborar para uma felicidade básica é melhor do que não colaborar com nenhuma. Todavia, confundir aspectos simplistas como toda a felicidade ou reduzir a felicidade a esses aspectos pode ser, sim, um problema. Conforme o exemplo de Baxter expõe, tomar um pelo outro desestimula o questionamento e distorce a ontologia de um termo tão rico.

O que seria a resposta a que a ciência da felicidade poderia chegar? Qual seria o extremo da felicidade enquanto objeto delimitável? Talvez uma lista com as atividades que mais fazem as pessoas felizes ou, quem sabe, uma lista personalizada das coisas que

mais fazem determinada pessoa feliz? Talvez um teste que apresente, em números absolutos, quão feliz alguém é? Todavia, na cotidianidade de uma pessoa, o que valeria saber que ela tem, por exemplo, “3,75” pontos de felicidade? Ou ainda, que ela deve praticar mais natação e trabalhar, por dia, duas horas a menos? Essas informações diriam muito sobre o que é a felicidade e o que fazer na vida, mas pouco sobre como fazer e como viver. A felicidade fortaleceria o modelo fragmentado do homem-modular: o que é necessário fazer para ser feliz entraria no rol de peças a serem escolhidas. Basta, vez ou outra, escolher as peças certas para ser feliz. A felicidade modulável, adaptável conforme a situação: felicidade perfeita para turistas desenraizados.

Contudo, como Bauman e Davis identificam e como o movimento *Occupy Wall Street*, a crise da zona do Euro e as revoltas no mundo Árabe corroboram, o presente momento da organização social é de transição e aparente questionamento de diversos aspectos da vida moderna. Não é possível identificar se a felicidade caminhará pelo trajeto do extremo da objetificação ou se tomará outros rumos. Mas é importante ressaltar que na turbulência das crises abre-se espaço para revisitar a sociedade e, com isso, a felicidade. A própria inserção da felicidade na economia ao modo de Bruni e Zamagni (2010) e Amartya Sen (1988) são evidências de abertura onde a felicidade parecia estar distante.

Como não poderia deixar de ser destacado, a crise também afeta a organização do trabalho. A desinstitucionalização torna o trabalho incerto, líquido e sujeito a constantes transformações. Porém, independentemente da ilegibilidade do cenário, o trabalho continua sendo central para a vida contemporânea. Continua central, mas continua tendo o mesmo valor? Conforme Bauman sugere, rever o valor do trabalho, rever a ética do trabalho é abrir espaço para uma felicidade indefinível. O que resta saber é qual a forma que a organização do trabalho assumirá diante da atual crise. O trabalho continuará a ser essencial para a sociedade? O que será chamado de trabalho? Qual será a relação do trabalho com a felicidade predominante?

Como pode ser facilmente notado, a quantidade de perguntas decorrentes deste estudo, por tratar de temas tão amplos, é considerável. Tais questionamentos, inclusive, parecem representar oportunidades ricas de continuidade desta pesquisa. Por exemplo, poder-se-ia estudar diferentes referenciais teóricos de sociedade, como os de Sloterdijk (2003) e Latour (2009), de modo a comparar os resultados aqui obtidos; ou contrastar diferentes conceitos de felicidade quanto à compreensão de indivíduo e mundo subjacentes a suas fundamentações teóricas; poder-se-ia investigar as correlações entre a

história da felicidade e a história do trabalho; ou ainda analisar minuciosamente as transformações da felicidade na história recente da organização do trabalho, acompanhando de perto esse período turbulento e as perspectivas futuras.

Bibliografia

ABRAHAMSON, P. *Bauman on Contemporary Welfare Society*. In: **Acta Sociologica**, v.47, nº2, p. 171-179, 2004.

ABRAMOVAY, R. *Entre Deus e o Diabo – mercados e interação humana nas ciências sociais*. In: **Tempo Social – Revista de Sociologia da USP**. v.16, nº2, p. 35-64, 2004.

ADAMS, J. D. *Augustine's definitions of Populus and the Value of Civil Society*. In: DONELLY, D. F. **The City of God – A Collection of Critical Essays**. New York: Peter Lang, 1995, p.171-182.

ARISTÓTELES. **Política**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Editora Atlas, 2009.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2006.

BAUMAN, Z. **Modernity and the Holocaust**. Cambridge: Polity, 1989.

BAUMAN, Z. **Postmodern Ethics**. Oxford: Blackwell. 1993

BAUMAN, Z. **Life in Fragments**. Oxford: Blackwell. 1995.

BAUMAN, Z. **Globalization: the Human Consequences**. Cambridge: Polity Press. 1998.

BAUMAN, Z. **Work, Consumerism and the New Poor**. Buckingham: Open University Press. 1998b.

BAUMAN, Z. **The Individualized Society**. Cambridge: Polity Press. 2001.

BAUMAN, Z. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BAUMAN, Z. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

BAUMAN, Z. **Amor líquido: sobre a fragilidade das relações humanas**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

BAXTER, B. **Alienation and Authenticity: some consequences for organized work**. London: Tavistock Publications, 1982.

BECK, U.; BECK-GERNSHEIM, E. **Individualization**. London: Sage Publications, 2002.

BENDASSOLLI, P. F. **Trabalho e Identidade em Tempos Sombrios**. São Paulo: Idéias e Letras, 2007.

BENDASSOLLI, P. F. *Felicidade e Trabalho*. In: **GV Executivo**, v.06, p. 57-61, 2007.

BENTHAM, J. **An Introduction to the Principles of Morals and Legislation**. Oxford: Clarendon Press, 1823.

BENTHAM, J. **The Panopticon Writings**. London: Verso, 1995.

BERNARDO, M. H. **Discurso Flexível, Trabalho Duro: o contraste entre o discurso de gestão empresarial e a vivência dos trabalhadores**. 225 f. Tese (doutorado) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2006.

BERRY, L. L.; MIRABITO, A. M.; BAUN, W. B. *What's the Hard Return On Employee Wellness Programs?* In: **Harvard Business Review**, v. 88, nº12, p. 104-112, 2010.

BOS, R. T. *Essai: business ethics and Bauman ethics*. In: **Organization Studies**, vol. 18, nº6, p. 997-1014, 1997.

BOURDIEU, P. **Meditações Pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BROWN, P. **Santo Agostinho**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

CALLON, M. **The Laws of the Markets**. London: Blackwell Publishers, 2005.

COMTE-SPONVILLE, A. **A Felicidade Desesperadamente**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

COMTE-SPONVILLE, A. C. **O Capitalismo é Moral?** São Paulo: Martins Fontes, 2005.

COMTE-SPONVILLE, A. **A mais bela história da felicidade: a recuperação da existência humana diante da desordem do mundo**. Trad. Edgard de Assis Carvalho, Mariza Perassi. Rio de Janeiro: DIFEL, 2006a.

COMTE-SPONVILLE, A. C. **Tratado sobre o Desespero e a Beatitude**. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

DAVIS, G. F. *The rise and fall of finance and the end of the society of organizations*. In: **Academy of Management Perspectives** vol. 23, nº3, p. 27-44. 2009

DAVIS, G. F. *After the Ownership Society: another world is possible*. In: **Research in the Sociology of Organizations**, vol. 30, p. 331-356. 2010.

DE MASI, D. **O Futuro do Trabalho: fadiga e ócio na sociedade pós-industrial**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

DIAS, M. C. L. C. **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, 2006.

DIENER, E. *Subjective Well-Being*. In: **Psychological Bulletin**, v. 95, nº3, p.542-575, 1984.

DIENER, E.; OISHI, S. *Money and Happiness: Income and Subjective Well-Being Across Nations*. In: DIENER, E.; SUH, E. M. (orgs.) **Culture and Subjective Well-Being**. Cambridge: MIT Press, 2000, p.185-218.

ELIAS, N. **The Symbol Theory**. London: Sage, 1991.

ELLIOTT, A. **The Contemporary Bauman**. Abington: Routledge Taylor & Francis, 2007.

ENRIQUEZ, E. *Perda do trabalho, perda da identidade*. In: NETO, A. C.; NABUCO, M. R. **Relações de Trabalho Contemporâneas**. Belo Horizonte: IRT (Instituto de Relações do Trabalho) da PUC-Minas, p.69-83, 1999.

EPICURO. **Obras Completas**. Edição e trad. José Vara. Madri: Catedra, 2005.

EPICURO. **The Essential Epicurus: letters, principal doctrines, vatican sayings, and fragments**. Edição e trad. Eugene O'Connors. Anherst: Prometheus Books, 1993.

FEATHERSTONE, M. **Cultura de consumo e pós modernismo**. São Paulo: Studio Nobel, 1995.

FOUCAULT, M. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2005.

FRATESCHI, Y. *Virtude e Felicidade em Aristóteles e Hobbes*. **Journal of Ancient Philosophy**. v. II, 2008.

FREITAS, M. E. **Cultura Organizacional: Identidade, Sedução e Carisma?** São Paulo: FGV Editora, 2005.

FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente, volume I**. Trad. Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

FREUD, S. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente, volume II**. Trad. Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GENDLIN, E. T. *Befindlichkeit: Heidegger and the Philosophy of Psychology*. In: **Review of Existential Psychology & Psychiatry: Heidegger and Psychology**, v. 16, p. 43 -71, 1978.

GIANETTI, E. **Felicidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GIDDENS, A. **Modernidade e identidade**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

GIL, A. C. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. São Paulo: Atlas, 1999.

GRACIOSO, J. **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, 2010.

GRANOVETTER, M. *The Impact of Social Structure on Economic Outcomes*. In: **Journal of Economic Perspectives**, Vol. 19, Nº 1, p. 33–50, 2005.

GREENHALGH, L. A Face Humana da Sociologia. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 30 de abr. de 2011. Disponível em:

<http://www.estadao.com.br/estadaodehoje/20110430/not_imp712848,0.php> Acesso em: 20 de jun. de 2011.

HOBBS, T. **Leviatã, ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1979.

HOFFE, O. **Immanuel Kant**. Trad. Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

JAY, M. *Liquidity Crisis: Zygmunt Bauman and the Incredible Lightness of Modernity*. In: **Theory, Culture & Society**, vol. 27, nº6, p. 95-106, 2010.

KALLINIKOS, J. *Work, human agency and organization forms: an anatomy of fragmentation*. In: **Organization studies**, vol. 24, nº4, p. 595-618, 2003.

KAULINGFREKS, R. *Are we all good? Zygmunt Bauman's response to Hobbes*. In: **The Sociological Review**, vol. 53, p. 30–45, 2005.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LASH, S. **Global Culture Industry: The Mediation of Things**. Cambridge: Polity, 2005.

LATOUR, B. **On the Modern Cult of the Factish Gods**. Durham: Duke University Press, 2009.

LEBRUN, G. **Kant e o fim da Metafísica**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LEBRUN, G. **Sobre Kant**. Trad. José Oscar A. Morais. São Paulo: Iluminuras, 2001.

LEITE, J. E. T. “*nós quem, cara pálida?*”: a razão depois de taylor In: DAVEL, E.; VASCONCELLOS, J. (Org.) **“Recursos” Humanos e Subjetividade**. Petrópolis: Vozes, 1996.

LEVINE, D. N. **Visões da Tradição Sociológica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

LEGG, K. **Human Resources Management: Rethorics and Realities**. London: Macmillan Press, 1995.

MALVEZZI, S. *Psicologia Organizacional. Da administração científica à globalização: uma história de desafios*. In: MACHADO, C. G. et al. (Org.). **Interfaces da Psicologia**. Braga: Lusografe, 2000, v. II, p. 313-326.

MALVEZZI, S. **Psicologia Organizacional e do Trabalho: Uma identidade em construção**. 130 f. Tese (Livre-docência) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2006.

MALVEZZI, S. *Urgência Ajuda ou Atrapalha?* **Revista de Marketing Industrial**, v.47, p.24-35, São Paulo, 2010.

MASLOW, A. H. **Toward a Psychology of Being**. New York: John Wiley & Sons, 1968.

MCCABE, J. St. **Augustine and his Age**. London: Duckworth and CO., 1902.

MCMAHON, D. M. **Happiness: a history**. New York: Groove Press, 2006.

MCMAHON, D. M. *Happiness, the Hard Way*. Disponível em <http://greatergood.berkeley.edu/article/item/happiness_the_hard_way/> 01.05.2009

MEUCCI, A. **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, 2009.

MICHELMAN, J. *Some ethical consequences of economic competition*. In: WHITE, T. I. **Business ethics: a philosophical reader**. New York: Macmillan, p. 30-40, 1993.

MOREIRA, W. *Revisão de Literatura e Desenvolvimento Científico: conceitos e estratégias para confecção*. In: **Revista Janus**, v. 2, nº 1, p.22-27, 2004.

MORIN, E. **La complexité humaine**. Paris: Flammarion, 1994.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

OLIVEIRA, F. A. O. **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, 2010.

ONFRAY, M. **Contra-História da Filosofia: as sabedorias antigas**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

PARSONS, T. **The Structure of Social Action**. Glencoe: The Free Press, 1949.

PINKER, S. **How the Mind Works**. New York: W. W. Norton, 1997.

PICOLI, R. A. **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, 2006.

PLATÃO. **A República.** Trad. Elza Moreira Marcelina. Brasília: Editora da UNB, 1985.

PLATÃO. **Diálogos.** Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1995.

RAY, L. J. *From Postmodernity to Liquid Modernity: What's in a Metaphor?* In: ELLIOTT, A. (ed.) **The Contemporary Bauman.** Abington: Routledge Taylor & Francis, 2007, p.63-80.

RODRIGUES, C. E. *Ética Aristotélica: Finalidade, perfeição e comunidade.* In: **Polymathea – revista de filosofia**, vol. 5, nº7, p. 51-67, 2009.

RORTY, R. **Contingency, irony, and solidarity.** New York: Cambridge University Press, 1989.

RYAN, R. M.; DECI, E. L.; *On Happiness and Human Potentials: A Review of Research on Hedonic and Eudaimonica Well-Being.* In: **Annual Review of Psychology**, v.52, p.141-166, 2001.

RYFF, C. D.; KEYES, C. L. M. *The Structure of Psychological Well-Being Revisited,* **Journal of Personality and Social Psychology**, v.69, nº4, p.719-727, 1995.

RYFF, C. D. *Happiness Is Everything, or Is It? Explorations on the Meaning of Psychological Well-Being.* **Journal of Personality and Social Psychology**, v.57, nº6, p. 1069-1081, 1989.

SANTO AGOSTINHO. **Confessions of Augustine.** Trad. desconhecido. Boston: Draper and Halliday, 1867.

SANTO AGOSTINHO. **Concerning the City of God Against the Pagans.** Trad. Henry Betterson e Intro. John O'Meara. London: Penguin Books, 1984.

SANTO AGOSTINHO. **On Christian Doctrine, The Enchiridion, On Catechising and Faith and the Creed.** Trad. J. F. Shaw e Rev. S. D. Salmond. Edinburgh: T & T Clark, 1873.

SANTO AGOSTINHO. **O Livre Arbítrio.** São Paulo: Paulus, 1995.

SEN, A. **On ethics and economics.** London: Blackwell publishers, 1988.

SÊNECA. **Da Vida Feliz.** São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SENNETT, R. **A Corrosão do Caráter.** Rio de Janeiro: Record, 2002.

SILVEIRA, R. C. P. A organização textual do discurso científico de revisão. In: **Tema**, nº 16, p. 99-111, ago. 1992.

SLOTERDIJK, P. **Esferas I.** Madrid: Editorial Siruela, 2003,

SMITH, N, K. **A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason.** London: Macmillian and Co., 1918.

STOCK, G. **Stoicism.** London: Archibald Constable & Co, 1908.

SRATHERN, P. **Kant (1724-1804) em 90 minutos.** Trad. Maria Helena Geordane. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

TESTER, K.; JACOBSEN, M. H. **Bauman After Postmodernity: Critical Appraisals, Conversations and Annotated Bibliography 1989-2005.** Aalborg: Aalborg University Press, 2007.

THERBORN, G. **From Marxism to Post-Marxism.** London: Verso, 2008.

THURMOND, D. L. **Felicitas: Public Rites of Human Fecundity in Ancient Rome.** Dissertação (PhD) – University of North Carolina, Department of Classics. Chapel Hill, 1993.

URRY, J. **Global Complexity**. Cambridge: Polity, 2003.

VAN DER VEN, N. *Bauman, Levinas and Business Ethics*. In: **Filosofie in Bedrijf**, vol. 13, nº4, p. 26-37, 2001.

VATTIMO, G. **O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VAZ, H. C. L. **Escritos de Filosofia II – Ética e Cultura**. Edições Loyola: São Paulo, 1993.

WALLACE, W. **Kant**. Edinburgh: William Blackwood and Sons, 1882.

WARR, P. **Work, Happiness and Unhappiness**. Wahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 2007.

WEBER, M. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WHITE, N. **Breve História da Felicidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.