



Manuel Afonso Costa

A IDEIA DE FELICIDADE
NA CULTURA EUROPEIA

Eticidade, Moralidade e Transcendência

DOCUMENTA

Manuel Afonso Costa

A IDEIA DE FELICIDADE
NA CULTURA EUROPEIA

Ética, Moralidade e Transcendência

DOCUMENTA

© MANUEL AFONSO COSTA, 2021
© SISTEMA SOLAR (DOCUMENTA), 2021
RUA PASSOS MANUEL, 67 B, 1150-258 LISBOA

1.ª EDIÇÃO, MAIO DE 2021
ISBN 978-989-9006-62-1

NA CAPA: ALBRECHT DÜRER, *ASA DE UM ROLO AZUL*, 1512
REVISÃO: LUÍS GUERRA

DEPÓSITO LEGAL 477211/20
ESTE LIVRO FOI IMPRESSO NA ULZAMA

Índice

| | |
|--|-----|
| Introdução | 7 |
| Felicidade: ética e metafísica | 12 |
| Para uma semântica do conceito de felicidade..... | 22 |
| Em jeito de balanço | 35 |
| Felicidade e paraíso. O papel das escatologias na aspiração à felicidade. Espera e milenarismo. O paraíso | 37 |
| A Idade do Ouro | 48 |
| Felicidade, escatologia e via intermédia | 64 |
| O problema do mal. A falta. A queda..... | 81 |
| Felicidade, moralidade e vida virtuosa | 93 |
| Moralidade e natureza | 97 |
| Felicidade, filosofia prática e virtude | 107 |
| Felicidade e teleologia | 135 |
| Felicidade e dever | 150 |
| Felicidade física | 185 |
| Felicidade moral | 189 |
| Notas especiais | 207 |
| Conclusão..... | 216 |
| Bibliografia..... | 218 |

O homem não tem outra razão para filosofar senão a de ser feliz.¹

SANTO AGOSTINHO, *De Civitate Dei* XIX, 1.3

A felicidade é o maior desejo de toda a gente.

PLATÃO, *Eutidemo*, 282a

¹ *Nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit.*

Introdução

O que é que o homem procura quando procura a felicidade? O que é que o homem encontra quando encontra (ou pensa que encontra) a felicidade? Estas são perguntas sem resposta objectiva. Em boa verdade são perguntas às quais não espero nem esperava responder. Espero, todavia, que através de sucessivas aproximações temáticas aos conteúdos que as perguntas subentendem, quer dizer, aos domínios onde a ideia de felicidade se encontra implicada directa ou indirectamente, de forma próxima ou apenas remota, o tema e os problemas possam dilucidar-se por si mesmos. O esboço de qualquer resposta objectiva às questões formuladas, para além da ingenuidade de que daria provas, redundaria paradoxalmente num amontoado de sentenças, inevitavelmente subjectivas. Em contrapartida, o esforço de contextualização, os rodeios ou digressões teóricas, o levantamento de paradigmas temáticos adjacentes, o afloramento tópico de orientações existenciais, de perspectivas normativas, de modos de vida ou de formas de comportamento subordinados a princípios ético-morais, etc., tudo isso acabará por se tornar bastante objectivo. Deste modo, quase que se pode dizer que para se falar (saber) da felicidade interessa falar o menos possível de felicidade, até porque uma fenomenologia do sentimento feliz não é mais do que um momento na abordagem do tema e dos menos importantes.

Por isso irei utilizar ao longo de todo o meu texto um conjunto de conceitos claramente posteriores à época em estudo. O motivo pelo qual não se pode deixar de repensar os conceitos das épocas que nos precedem à luz de uma conceptualização contemporânea resulta,

sobretudo, do facto de, após o advento triunfante das hermenêuticas da suspeita, o nosso olhar sobre o passado se ter alterado significativamente. Procurarei decifrar, assim, os textos, não só no respeito pela sua conceptualização imanente, mas também orientado por um sentido da desocultação crítica que se deve ao inegável progresso conceptual recente, progresso sobretudo nos domínios das ciências sociais e humanas mas da heurística e da hermenêutica em geral.

Se um texto fala por si, fala também a partir das perguntas que lhe são feitas, o que significa que qualquer texto sofre no contacto com as ferramentas mais modernas um processo de metamorfose que é ao mesmo tempo de erosão e enriquecimento. Interessa aquilo que ele diz a um leitor situado. Como ensinou Paul Veyne, é o progresso conceptual que reorienta o aprofundamento da análise histórica. Analisar um texto, seja ele literário ou filosófico, não é indiferente ao arsenal de dispositivos e utensilagens teóricas que a evolução das ciências humanas colocou ao nosso alcance no último século. Por tudo isso, e embora esteja consciente dos perigos do presentismo histórico, não deixarei de estruturar a arquitectura da minha investigação à luz desse progresso. E obviamente que não me refiro ao progresso conceptual no domínio da história em particular, mas no domínio das ciências sociais e humanas em geral.

Há uma outra preocupação a que não fui alheio. Em minha opinião, estudar uma época da cultura portuguesa, europeia ou universal só faz sentido se esse estudo puder ajudar a compreender as perplexidades da cultura contemporânea. Se eu acrescentasse: na perspectiva da resolução dos impasses e aporias da contemporaneidade estaria a ser muito pretensioso. Todavia o acto de compreensão não o é menos. A resolução dos problemas começa pela sua compreensão. Parece-me óbvio.

Eu penso que a grande questão contemporânea, com implicações culturais e estéticas, mas também com implicações éticas, sociais e políticas e até económicas, através da problemática iniludível da globalização, é a questão da modernidade.

Percebi, desde o princípio desta investigação, que a modernidade só pode ser compreendida através do aprofundamento das suas bases arqueológicas. É claro que se pode considerar que as bases da modernidade ocidental mergulham onde se enraízam as suas grandes tradições intelectuais: a cultura greco-latina e a cultura cristã, sobretudo, mas é pelo menos consensual que o advento da secularização moderna, mais tarde associada à emergência das ideologias da ilustração, constitui um momento de relevância muito próximo. Atendendo a este tipo de entendimento dos problemas parecia-me sinceramente diletante, se não mesmo leviano, abordar uma ideia tão importante, como é a ideia de felicidade, numa perspectiva estritamente erudita e enciclopédica, isto é, através da colecção de *fait divers* simplesmente cultos e, sobretudo, não a articulando de uma forma contextualizada, e o mais contextualizada possível, com o conjunto dos saberes que concretizam a ruptura com o Antigo Regime e de uma forma sistemática inauguram os modernos modelos culturais, sociais e políticos que constituem a nossa condição actual.

Escolhi a ideia de felicidade para proceder ao itinerário de uma transformação assim como ao levantamento sistemático das cargas de inércia que se opuseram a essa transformação, porque me parece que pela sua valência existencial o desejo de felicidade desafia o ser de uma forma mais complexa e determinante do que qualquer outra ideia do dispositivo intelectual do século XVIII, seja ela a razão, a natureza ou o progresso, por exemplo. Pessoalmente, penso que não estava enganado quando procedi a este tipo de diagnóstico. A minha intuição não foi defraudada. A ideia de felicidade é uma ideia recorrente em toda a reflexão ocidental, mas particularmente relevante, se não obsessiva, a partir do movimento jusnaturalista europeu que continua para dentro da época das Luzes. E o que é mais relevante é que o modo como a ideia se coloca e como o objectivo que contém se pretende realizar esclarecem muito sobre os pressupostos ideológicos que estão em jogo, isto para me exprimir globalmente.

E é por tudo isto que conceitos como os de razão, natureza, autonomia, humanismo, etc., estarão sempre a pontuar a minha reflexão. Posso dizer que a ideia de felicidade, sobre a qual resolvi levar a cabo esta investigação, é aqui entendida como um conceito nuclear pragmático e o seu pragmatismo reside no facto de que através dela procurei abeirar-me de uma forma provavelmente inédita do coração da modernidade. Das suas virtualidades, das suas realizações, dos seus paradoxos, das suas contradições e sobretudo, agora sim que me seja perdoada a presunção, da sua imensa potencialidade hermenêutica global.

A ideia de felicidade, se não é a chave, é seguramente uma das chaves privilegiadas, talvez a mais privilegiada, para abrir o imenso segredo da maior contradição, paradoxal esta, da modernidade, e que reside no facto de que pensando a cultura moderna levar por diante o grande processo da emancipação, da realização plena da vida humana em cenário mundano, cavou cenários que se aparentam a formas de escravatura moderna. Porque é que a promessa de felicidade se transformou progressivamente num imenso pesadelo? Não num pesadelo total, mas mesmo assim pesadelo o suficiente para se falar reiteradamente de fracasso e falência da aventura da modernidade.

Finalmente, o que de facto penso e já o pensava à partida é que a modernidade, tal como eu a entendo e tal como salientou Habermas, é apenas um projecto em crise, conjunturalmente interrompido, mas não esgotado nas suas potencialidades emancipadoras. Não tenho a veleidade de ter feito uma grande descoberta, mas a verdade é que a partir de textos incontornáveis como os de Windelband, Ernst Cassirer, Alain Renaut, Charles Taylor, J.B. Schneewind, Eliade, entre muitos outros, percebi que a compreensão da crise se encontrava a montante, quando a aventura moderna era ainda um projecto compósito aberto a todo o tipo de transfusões e que por isso mesmo albergou, desde o início e em si mesma, contradições e elementos espúrios que a contaminaram perigosamente.

O que não deixa de ser curioso é que é no seio de uma cultura menor, como é o caso do Setecentismo português, que a anatomia da contrafacção perversa melhor se evidencia e melhor permite um diagnóstico sem contemplações. E o que confirma tudo o que disse é que é, a propósito do modo como se lida com a questão da felicidade, possível, a partir de uma análise semiológica dos sintomas, chegar à proximidade do núcleo duro da crise. Vou deixar para mais tarde o que aqui agora se insinua apenas. A seu tempo percerber-se-á que alguns dos elementos que foram incorporados pela ideologia complexa da modernidade minaram a sua saúde.

Felicidade: ética e metafísica

«[...] é provável que a palavra *areté* venha de Ares, deus do morticínio bélico, e é certo que *virtus* provém de *vir*, o varão executor por excelência, aludindo antes de tudo à excelência enérgica demonstrada em combate. Não temos dúvidas de que os ordenamentos normativos ocidentais seriam muito diferentes se tivéssemos eleito um termo como o chinês *hao* para designar a qualidade do bem [no sentido de excelência. (N. do A.)], que é formado pelos signos da mulher e do menino, referido sobretudo à felicidade doméstica. Estamos agora na presença de um modelo de excelência de índole muito mais feminina, protector, nutritivo e terno. [...] *Hao*, qualidade do que é bom em chinês, representa-se através dos signos da mulher e do menino, ou da mãe e do filho; ora é precisamente a representação da mãe com o filho martirizado ao seu colo que no Ocidente representa a piedade, tendo como referência um dos momentos mais comovedores e profundos da nossa simbologia sacra. A piedade aparece assim no nosso contexto cultural como uma espécie de correcção ao espírito da virtude, como contrapeso humanitário e em muitos casos até como remédio ao seu rigor. A virtude despreza a dor, tanto no momento de sofrê-la como no momento de infligi-la, tudo em nome de uma boa causa; a piedade acode à dor, compreende a consciência da carne (martirizada) que nela se revela e responde à urgência hospitalar que suscita.» Fernando Savater [*A Humanidade em Questão*], in THIEBAUT 1991².

² «[...] es probable que la palabra *areté* venga de Ares, dios de la matanza bélica, y es cierto que *virtus* proviene de *vir*, el varón ejecutivo por excelencia, y alude ante todo a la excelencia enérgica demostrada en combate. No cabe duda de que las pautas normativas occidentales serian muy diferentes si se hubiera elegido para designar la cualidad de bueno un termino como el chino *hao*, formado con los signos de la mujer y el niño, referido por tanto mas que a nada a la felicidad domestica. Se trata de un modelo de excelencia de índole más bien femenina, protector, nutricio y tierno. [...] *Hao*, cualidad de bueno en chino, se escribe como queda dicho con los signos de la mujer y el niño, o de la madre y el hijo; y precisamente a la madre con el hijo martirizado en su regazo se le llama también en Occidente piedad, en referencia a uno de los aspectos mas conmovedores y profundos de nuestra simbología sacra. La piedad viene así en nuestro contexto cultural como correctivo de la virtud, como su contrapeso humanitario y

A riqueza deste texto, tanto no que explicita, como sobretudo pelos caminhos que abre contidos aqui no espartilho conotativo, poupar-nos-ia tempo e espaço, mas a natureza da minha reflexão não pode dar-se a esses luxos economicistas. Aqui, a prolixidade impõe-se-me. E por isso faça-se a desconstrução passo a passo.

A ideia de felicidade é posta, no pensamento ocidental, em termos que oscilam permanentemente entre, por um lado o pensamento ético e/ou moral e, por outro, a metafísica e a religião. Isto acontece dentro de uma mesma época e, por vezes, dentro da obra de um mesmo autor. Reduzir assim, por conveniência estratégica, o tema às variáveis enunciadas não significa que se tenha perdido de vista a profunda complexidade do problema e a variedade de pontos de vista assim como dos instrumentos conceptuais que a sua problematização exige. O problema da felicidade exige uma aproximação fenomenológica e hermenêutica, para onde devem ser canalizados aspectos que *a priori* se consideram secundários, mas que são finalmente os mais relevantes. Estou a referir-me a questões de ordem psicológica, social, semântica, económica, jurídica ou mesmo estética. A seu tempo se verá que todos estes aspectos devem ser tidos em conta, embora nem todos possam ser desenvolvidos neste volume. A minha reflexão global visa a cultura do século XVIII tanto europeia em geral quanto portuguesa em particular, mas nesta primeira abordagem do tema irei cingir-me aos aspectos dominantes e estruturais da reflexão intelectual europeia sobre o assunto. Para compreender as várias acepções que estão presentes na cultura e no pensamento do século XVIII, foi necessário percorrer algumas das abordagens mais determinantes sobre a ideia de felicidade ao longo da história da nossa civilização, uma vez que todas elas acabam por se manifestar no século XVIII,

en numerosos casos como el remedio a su rigor. La virtud desprecia el dolor, tanto a la hora de padecerlo como en el momento de infligirlo en nombre de la buena causa; la piedad acude al dolor, comprende la conciencia de la carne que en el se revela y responde a la urgencia hospitalaria que suscita.» Fernando Savater [*A Humanidade em Questão*], in THIEBAUT 1991.

directa ou indirectamente. O século XVIII é sob muitos aspectos um século de síntese do passado e por isso mesmo muito eclético, mas também um século de superação. Ora toda a superação integra dialecticamente aquilo que remove.

O que acontece é que mudam muito, segundo os autores, as variáveis dominantes ou estratégicas, segundo as quais a ideia de felicidade se problematiza, pelo que a compreensão do tema exige uma interdisciplinaridade incessante. Assim, e a título de exemplo, adiantarei que elementos estéticos e deontológicos confluem para a compreensão da ideia de felicidade em Kant, elementos de natureza social e jurídica são determinantes para a colocação do problema da felicidade em Beccaria ou Bentham, ou ainda que, e particularmente no pensamento grego clássico, pouco poderíamos avançar sem uma prévia crítica de natureza linguística e semântica. Toma-se aqui a crítica no sentido etimológico (do grego *kri-nein* = κρίνειν), que quer dizer separar judiciosamente. Procurarei, portanto, caso a caso e em cada enunciado, separar os elementos estruturais em que a autonomia, sempre relativa, do enunciado se organiza, das contingências discursivas inerentes à linguagem (as palavras dizem sempre mais ou menos do que o autor pretendia). E não posso deixar de ter em devida conta o enquadramento social dos autores e eventualmente a sua própria idiosincrasia psicológica.

Em muitas circunstâncias serei obrigado a chegar à vizinhança de um pensamento sobre a felicidade indirectamente, porque nem sempre o problema aparece identificado como preocupação central, mas muitas vezes através da valorização de elementos semanticamente vizinhos (*flatus vocis*), até porque quando se toca o problema da felicidade «outras noções imediatamente nos interpelam: mal, pecado, ascese, prazer, esperança, salvação, utopia»³, às quais posso acrescentar: sofrimento, que o próprio título do texto agora citado

³ «d'autres notions viennent aussitôt à l'appel: mal, péché, ascèse, plaisir, espérance, salut, utopie» (DUMONT, 1984: 683).

denúncia, inquietação, aborrecimento (v. Schopenhauer), angústia e miséria (no sentido pascaliano), culpa e porque não saudade. E limitei-me a percorrer o espaço semântico vizinho, dado que no próprio círculo estreito em que o conceito reduz a sua polivalência, ainda assim somos obrigados à convivência com outras palavras, sem as quais em muitos casos seríamos privados de um sentido a que só justamente essas palavras dão acesso: *eudaimonia*, *eupraxia*, *eutíquia*, *makaria*, *beatitude*, *bem*, *graça*, *fortuna*, *sorte*, *ventura*, etc., para só enumerar as mais usuais. No capítulo subordinado a questões de ordem semântica procurarei traçar as fronteiras, relativas e absolutas, de «pervivência» destes e de outros semantemas.

É pelo facto de que no homem os valores e os desejos são inseparáveis que o problema da felicidade, desejo fundamental, não pode deixar de se pôr, quer em termos actuais quer históricos, enquadrado por preocupações de ordem moral. É pelo facto de, também, o homem ser inseparável da sua condição, como sublinha Heidegger, na proximidade com o ser: «O homem habita, na medida em que é homem, na proximidade de Deus»⁴, que o problema da felicidade, aspiração máxima, não pode deslindar-se senão no reconhecimento da pregnância das questões metafísicas e ontológicas.

O facto de, portanto, se ser obrigado a reconhecer que o tema da felicidade percorre explicitamente todos os textos de natureza ética e moral desde a antiguidade até aos nossos dias e está pelo menos implícito em qualquer reflexão metafísica ou ontológica, uma vez que aí se põe, em última instância, o problema do sentido do ser, isso não

⁴ HEIDEGGER 1987: 85. Esta proximidade com o Ser ou com Deus não é discutível à luz de convicções religiosas pessoais, uma vez que resulta de um dado constitutivo da nossa tradição existencial. Tal como os mitos o que interessa neste caso é a força material e espiritual da crença assim como a capacidade reflexiva que desencadeia e estimula. Na minha reflexão a problemática religiosa será sempre assumida por mim à margem das minhas próprias convicções, sejam elas quais forem, mas na certeza de que o que interessa, e é a meu ver inquestionável, é a pressão que a tradição religiosa exerce nas consciências a partir da sua força ideológica real.

nos permite a elaboração de itinerários distintos, ainda que paralelos, segundo as duas vias enunciadas, pela simples razão de que em qualquer dos casos cairíamos permanentemente no percurso adjacente. A razão é que, de facto, no que diz respeito à felicidade, ética, moral e metafísica são recorrentes, remetem sempre umas para as outras, pelo simples motivo de que sendo a felicidade objecto da vontade, ou como diz Savater: «telos do desejo»⁵, ela é sempre um querer ser. *Voluntas ut natura*, assim se exprimia o pensamento antigo e medieval, querendo com isso exprimir a inclinação fundamental para um fim supremo; inclinação que pressupõe uma vontade primordial, ou como se diz utilizando a expressão de René Virgoulay, *volonté voulante*⁶ e que é o equivalente em grego do apetite, *órexix* (ὄρεξις). Ora também a ética, apesar do seu carácter regulador, visa tratar do querer em função de fins. Este querer é a expressão de uma vontade demasiado próxima mas ponderada: *volonté voulue* ou *epithymía* (ἐπιθυμία) destinada à prossecução de «fins parciais e sucessivos que se oferecem a nós como os meios ou as oportunidades para realizar o nosso destino»⁷.

Se não fosse assim, a ética teria apenas um carácter negativo e repressivo, o que em termos gregos a aproximaria do domínio da *proáiresis* (προαίρεσις), quer dizer, da escolha de meios e não essencialmente do domínio da *boulesis* (βούλησις), que é o desejo que se dirige para fins. Ora é justamente esta dupla dimensão das acções humanas que lhes confere o estatuto de acções morais⁸. O momento

⁵ SAVATER 1995: 18, 19.

⁶ Vontade que quer, que deseja...

⁷ Compromisso necessário: «fins parciais e sucessivos que se oferecem a nós como os meios ou as oportunidades para realizar o nosso destino», VIRGOULAY 1993: 373.

⁸ «Dal momento che la felicità è qualcosa che si può guadagnare o perdere essa appare agli uomini come un bene labile, ma proprio per questo essi si danno da fare per trasformarla il più possibile in una condizione stabile. Per questo essi si interrogano intorno alla stabilità del bene, si chiedono in che consista la “vera” felicità. In questa prospettiva la felicità prende un altro volto, si identifica sempre di meno con l'immediatezza del godimento e si viene invece

repressivo é o momento das escolhas em que muito se rejeita e pouco se escolhe inevitavelmente. O momento da deliberação já é pacífico, as escolhas já foram feitas, a razão prática já fez o seu trabalho de domesticar o excesso de vontade e de desejo.

O real por um lado e a gestão razoável de um bem opõem resistência à satisfação imediata desse bem. Essa contradição aparente introduz na ideia de felicidade uma dimensão dialéctica entre o que se pode e o que não se pode, entre o que se deve e o que não se deve, por onde passa ou entra necessariamente o problema da virtude. Se por outro lado se convier no facto de que só tem lógica falar de finalidade em ordem a um sentido, verificar-se-á que o desejo de felicidade é assim ao mesmo tempo um sentimento ético e metafísico.

Elster definiu o ser humano como «uma máquina que maximiza globalmente, enquanto os demais seres são máquinas que maximizam localmente, o que lhe permite comportamentos revolucionários»⁹. É, parece-me, uma metáfora ajustada ao que acabei de dizer se se entender que o global é a unidade de e do sentido¹⁰.

Claro que sei das objecções que, em particular a filosofia analítica, levanta a este tipo de enunciados. Recordo aqui o que sobre esta questão escreveram alguns autores clássicos como Ayer, por exemplo. De facto, não é esse o entendimento tradicional do pensamento anglo-saxónico, de matriz empirista e utilitarista e que se exprime admiravelmente na expressão de Gellner: «Uma boa parte da nossa vida é consagrada, não tanto a perseguir objectivos [...] mas muito mais a evitar todo o tipo de gafes»¹¹. Perguntar o que significa evitar

sempre di più configurando come un obiettivo strategico: essa riguarda la condotta e diviene perciò questione morale», in NATOLI 1994: 127.

⁹ SANTOS 1989: 68.

¹⁰ Não me deterei aqui sobre o cáustico trabalho de erosão e desconstrução levado a cabo pela filosofia analítica e pelo positivismo lógico, em particular no âmbito do que se designa por emotivismo moral bem sintetizado nas posições de Ayer em *Language, Truth and Logic*.

¹¹ «Une bonne part de notre vie est consacrée, non pas tant à poursuivre des buts [...] qu'à éviter les gaffes», GELLNER 1986: 32, 33.

gafes é colocar certamente uma questão embaraçosa que uma resposta meramente sociológica não iria satisfazer. Se ainda se perguntar sobre a natureza dessas gafes, perceberemos que só por um estreitamento do campo, a asserção poderá manter alguma eficácia. Uma grande parte das motivações e desejos humanos, e refiro-me apenas aos reais e conscientes, obrigam a um tal alargamento do conceito de gafe que tornam a frase redundante, na medida em que evitar gafes passa a não significar nada. Além de que há motivações e desejos que relevam do onírico e do simbólico e cujo fracasso ultrapassa de modo incomensurável a estreiteza do conceito de gafe, tal como ele é intuitido na economia da frase de Gellner. O termo gafe tem uma imediata conotação cénica, a que de resto o autor em desenvolvimentos posteriores não deixa de fazer alusão.

A natureza da frase de Gellner esquece que, pelo menos em muitos casos, a vida é «uma aventura pessoal e problemática, cheia de contradições, de opções quase intuitivas e de dilacerações»¹²; numa palavra, uma aventura que se «converte numa peripécia heróica»¹³. Ora o herói é por natureza, parece-me, centro de convergência de gafes, desde logo porque pela sua centralidade ética (de ἦθος) não as evita, pelo contrário tudo é gafe à sua volta e por outro lado porque a heroicidade atrai o trágico e portanto a gafe incontornável e absoluta pela sua natureza.

Mudemos ligeiramente de assunto; «A felicidade é o único na experiência metafísica que é mais que desejo impotente»¹⁴. O desejo metafísico, que, desde os gregos, é entendido como o corolário do espanto ou assombro (*tháuma*) é, desde aí, também, a obrigação de pensar para fora dos limites do mundo. E este pensamento reactivo foi, e continua a ser, uma forma de resistência ao terror provocado pela imprevisibilidade do devir. A incerteza ontológica por um lado e a impotência epistémica por outro, sendo que é esta que engendra a primeira, uma vez que é pelo

¹² SAVATER 1995: 82.

¹³ SAVATER 1995: 82.

¹⁴ ADORNO 1989: 374.

conhecimento de uma ordem, de uma origem, e de uma finalidade inteligível, que o absurdo do devir pode adquirir um sentido (e daí a reconciliação entre o ente e a totalidade), são no homem geradoras de uma infelicidade, que, de resto, uma boa tradição do pensamento ocidental considera constitutiva da própria condição humana.

Nem toda a metafísica é, contudo, pessimista. No tempo dos gregos, por exemplo, ainda o pensamento gozava do privilégio de ser o antídoto por excelência contra o sofrimento e o terror. Pensava-se então que a verdade salvava do desconforto profundo provocado pelo devir. Acreditava-se, no fundo, que resolver o problema gnoseológico significaria resolver concomitantemente o problema ontológico, e que da dupla convergência resultaria a condição feliz. Em contrapartida, o cepticismo epistemológico vai de par com uma certa resignação e aceitação da condição humana falível, precária e incompleta, ou com um optimismo de tipo transcendente, para o qual a via intelectual não tem grande relevância e em alguns casos não tem praticamente relevância nenhuma.

Na frase de Adorno há o reconhecimento implícito de duas coisas bem distintas: primeiro, que a felicidade é assunto metafísico, segundo, que embora sendo, envolve o homem na sua relação consigo, com os outros e com o mundo, e neste sentido é mais do domínio da onticidade que propriamente do domínio ontológico, ou pelo menos suficientemente mundano para não se poder considerar um desejo impotente¹⁵. É neste ponto, em que a experiência metafísica faz apelo de um ente, quer dizer, de um homem de carne e osso, que o desejo de felicidade se torna imediatamente moral e ético. Tomo desde o início o sig-

¹⁵ Este modo de colocar o problema dilui-se com a fenomenologia heideggeriana do *dasein*, uma vez que aí a dicotomia tradicional entre a dimensão ôntica do ser e a sua dimensão ontológica se dilui ou desaparece mesmo. O «ôntico» não faz sentido sem o «ontológico» e vice-versa. De facto, este problema da dualidade ôntica e ontológica foi resolvido por Heidegger através do lançamento do ser imediatamente no mundo e do ente na clareira do ser. Ente e ser exprimidos no conceito de *dasein* (ser-aí, estar-aí).

nificado de «ético» não no sentido da moralidade subjectiva individual e privada, mas no sentido da eticidade hegeliana, isto é, em conexão com todo um acervo de possibilidades de realização do bem através de instituições situadas historicamente, tais como a família, a sociedade civil e o estado. A eticidade é a própria liberdade mundanizada que constitui a natureza da autoconsciência do progresso espiritual. No fundo, portanto, a eticidade é a moralidade reificada, achando corpo nas instituições históricas que são o seu suporte e garantia. O bem individual só se exprime na sua substancialidade e universalidade através da vontade do espírito que é, não a expressão do eu subjectivo, mas a liberdade realizada, objectivo final absoluto de uma fenomenologia do espírito em direcção à sua autotransparência. Em resumo, moralidade e eticidade distinguem-se apenas num plano de escala: a moralidade é a vontade subjectiva em realizar um bem que através da eticidade se realiza histórica e colectivamente, de tal modo que o estado, sendo a realização plena, total e absoluta da eticidade, nele mergulham e se dissolvem as vontades individuais do bem moral.

Não se pode não querer a felicidade. Se querer é imediatamente querer-ser como já se viu. Ora para os gregos querer e querer o bem são a mesma coisa. Só pode querer-se o mal por ignorância. Como acentua Ricoeur, citando Aristóteles: O primeiro elemento da intencionalidade ética é aquilo que Aristóteles designa por viver bem, vida boa, ou verdadeira vida, poderíamos dizê-lo assim na esteira de Proust. «A “vida boa” é o que deve ser referido em primeiro lugar porque ela é o objecto próprio do objectivo ético. Qualquer que seja a imagem que cada um possa fazer de uma vida plenamente realizada, a vida boa que a culmina é o fim último de toda a acção. [...] Toda a ética supõe este uso do predicável jamais saturável de “Bom” ou “Bem”»¹⁶ Ou, para dizê-lo nos

¹⁶ «La “vie bonne” est ce qui doit être nommé en premier parce que c’est l’objet même de la visée éthique. Quelle que soit l’image que chacun se fait d’une vie accomplie, ce couronnement est la fin ultime de son action. [...] Tout l’éthique suppose cet usage non saturable du prédicat “bon”», RICOEUR 1990: 202 e 203.

termos da *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, «o bem: aquilo para que se tende em todas as circunstâncias»¹⁷.

Esta ligação intrínseca entre o ser e o bem, e portanto entre o ser e o dever-ser, que, como Lévinas intuiu, se empobreceu com a ontologia da totalidade heideggeriana, estava já plenamente teorizada no *Ménon*, e, é óbvio, teorizada na perspectiva da sua consequência mais problemática, ou seja, no reconhecimento da implicação intelectualista que determina a simbiose entre a instância gnoseológica e a instância ontológica. Daí decorre que o conhecimento engendra o bem, e este é consequência do bom uso da razão. O célebre dispositivo ou «argumento» onto-gnoseológico determina que saber o bem implica agir bem, que querer o mal sabendo que é mal é um absurdo sem sentido. No fim de contas só se erra, quer dizer, só se age mal, por ignorância. E este tipo de entendimento subsiste ainda em Hegel na filosofia da história, porque para Hegel todo o querer-ser é liminarmente ético (existente e ôntico) e metafísico (existencial e ontológico)¹⁸.

¹⁷ «le bien: ce à quoi on tend en toutes circonstances», ARISTÓTELES [*Ética a Nicómaco*, 1094 a (1-5)], in VOILQUIN 1992: 21.

¹⁸ HEGEL [*Lições sobre a Filosofia da História*], in GIBELIN 1946: 80 e 81. A liberdade do espírito instaura uma ordem moral. Este ser instaurador de uma compreensão do todo e instaurador de uma moral, quer dizer, de uma ideia do bem e do mal é o ser que se revolta contra o inexorável do trágico. E é também o ser que troca a *joie* pelo *bonheur*.

Para uma semântica do conceito de felicidade

A palavra felicidade chega-nos directamente da *felicitas* latina, que originariamente significava fertilidade, patente no radical indo-europeu «fe» que traduz em simultâneo fecundidade, prosperidade e abundância. São muitas as palavras latinas que exprimem estas qualidades e sempre por causa do mesmo radical: *felix*, *femina*, *fetus*, *fecundus*, *filius*, etc. Nesta acepção, a palavra traduz, portanto, uma expansão e abastança, uma plenitude «e a realização de todos os desejos, a satisfação que resulta dessa satisfação integral»¹⁹. Esta particular incidência não anda longe do «espírito perfeitamente contente e satisfeito de Descartes»²⁰, da *vera acquiescentia* de Spinoza e ainda da *Befriedigung* hegeliana. Mas esta acepção de felicidade centrada no radical indo-europeu não esgota os múltiplos sentidos que a palavra traduz hoje, embora persista sem contestação através das palavras felicidade, *felicidad*, *felicità*, *felicité*, *felicity*, entre muitas outras, exprimindo, de facto, uma plenitude de sentimento, intensa alegria e êxtase.

Em contrapartida, não deixa de ser curioso que tanto *felix* como *feliciter* apareçam apenas no Antigo Testamento e com muita raridade. Alguns autores, em meu entendimento inapropriadamente, aproximam *felix* de *eutíquia*, que, como se verá, designa a felicidade como boa sorte, fortuna. Por esse motivo foi muito desprezada na tradição

¹⁹ «et l'accomplissement de tous les désirs, la satisfaction née d'une réalisation intégrale», POLIN 1965: 11.

²⁰ «l'esprit parfaitement content et satisfait de Descartes», POLIN 1965: 12.

Bibliografia

- ADORNO, Theodor W., 1989 *Dialéctica Negativa*, Madrid: Taurus humanidades.
- AGAMBEN, Giorgio, 2006 *Profanations*, Paris: Payot & Rivages.
- ANSCOMBE, Elizabeth, 1981 «Modern moral philosophy», in *Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ARISTÓTELES
- ALLAN, D.J., 1977 «Aristotle's account of the origin of moral principles», in *Articles on Aristotle* (vol. 2, Ethics & Politics, cap. 7), Londres: Duckworth.
- 1983 *A Filosofia de Aristóteles*, Lisboa: Editorial Presença.
- CAEIRO, António Castro, 2004 *Aristóteles: Ética a Nicómaco*, Lisboa: Quetzal Editores.
- DÉCARIE, Vianney e R. Houde-Sauvé (coord.), 1984 *Aristote: Éthique a Eudème*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- FERNANDES, R.M. Rosado *et alii* (coord.), 1965 *Aristóteles: A Política*, Lisboa: Editorial Presença.
- FERNANDES, R.M. Rosado *et alii* (coord.), 1998 *Aristóteles: A Política*, Lisboa: Editorial Vega.
- JANNONE, A e E. Barbotin (coord.), 1989 *Aristote: De l'âme*, Paris: Éditions Gallimard.
- PELLEGRIN, Pierre e C. Dalimier (coord.), 1992 *Aristote: Les Grands livres d'éthique. La Grand morale*, Paris: Arléa.
- TRICOT, J. (coord.), 1991 *Aristote: Métaphysique* (2 vols.), Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- VOILQUIN, Jean (coord.), 1992 *Aristote: Éthique de Nicomaque*, Paris: Garnier Flammarion.
- AYER, A.J., 1952 *Language, Truth and Logic*, Nova Iorque, Dover Publications. [1936]
- 1991 *Linguagem, Verdade e Lógica*, Lisboa: Editorial Presença.
- BARBA, Vincenzo (coord.), 1991 *Denis Diderot: L'uomo e la morale*, Pordenone: Studio Tesi.
- BASÍLIO DE CESAREIA
- PRUCHE, Benoît, 1968 *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- SESBOUÉ, Bernard, 1982-83 *Basile de Césarée. Contre Eunome* (2 vols.) Paris: Les Éditions du Cerf.
- BULTMANN, Rudolf, 1959 *Histoire et eschatologie*, Neuchatel: Delachau et Niestlé.
- CANZIANI, G. e G. Paganini, 1981-82 *Theophrastus redivivus*, (Pubblicazioni del Centro di Studi del Pensiero Filosofico del Cinquecento e Seicento in Florença, Florença. [1659]
- CATALÃO, Pedro Miguel, s.d. *O Motivo da Ilha Mítica na Literatura Medieval Portuguesa*, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa (texto policopiado).
- CAZENEUVE, Jean, 1952 *Psychologie de la joie*, Paris: P.L.F.
- 1966 *Bonheur et civilisation*, Paris: Éditions Gallimard.

CÍCERO

APPUHN, Charles, 1933 *Ciceron: De la vieillesse, de l'amitié, des devoirs*, Paris: Garnier-Flammarion.

COMBÈS, Robert (coord.), 1999 *Cicéron: Lélius de l'amitié*, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».

HENDERSON, Jeffrey (coord.), 2000 *Cicero: De Natura Deorum. Academica*, Loeb Classical Library (vol. XIX), Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

LABRE, Chantal (coord.), 1993 *Cicéron, Le Bonheur*, Paris: Arléa.

MASPERO, Francesco e Fabio Demolli (coord.), 1992 *Cícero: Il sommo bene e il sommo male*, Milão: Tascabili Bompiani.

NISARD, M. (coord.), 1864 *Œuvres complètes de Cicéron*, Paris: Chez Firmin Didot.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA

BOULLUEC, Alain le (coord.), 1981 *Clément d'Alexandrie: Les stromates*, Paris: Les Éditions du Cerf.

MARROU, Henri-Irénée (coord.), 1960-70 *Clément d'Alexandrie: Le pédagogue* (3 vols.), Paris: Les Éditions du Cerf.

MONDÉSERT, Claude (coord.), 1976 *Clément d'Alexandrie: Le protreptique*, Paris: Les Éditions du Cerf.

DA RE, Antonio, 1987 *L'etica tra felicità e dovere, l'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Bolonha: Edizioni Dehoniane Bologna.

DARWALL, Stephen, 1995 *The British Moralists And The Internal 'Ought' (1640-1740)*, Cambridge: Cambridge University Press.

DELUMEAU, Jean, 1978 *La Peur en occident (XIV^e-XVIII^e siècles). Une cité assiégé*, Paris: Librairie Arthème Fayard.

— 1978 *Le Péché et la peur. La culpabilisation en occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Paris: Librairie Arthème Fayard.

— 1984 *A Civilização do Renascimento* (2 vols.), Lisboa: Editorial Estampa.

— 1994 *Uma História do Paraíso. O Jardim das Delícias*, Lisboa: Edições Terramar.

DIDEROT, 1877, in ASSÉZAT, J. e M. Tourneux, Denis Diderot: *Œuvres Complètes*, Paris: Garnier Frères. [*Supplément au voyage de Bougainville*], in http://abu.cnam.fr/cgi-bin/donner_html?supplem2.

DUMAS, André, 1987 «Les vertus... encore», in *Revue Quatre Fleuves* (n.ºs 23-24).

DUMONT, Louis, 1983 *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris: Éditions du Seuil.

DUMONT, Fernand e Benoit Lacroix (eds.), 1984 «Bonheur et souffrance», in *Initiation à la pratique de la théologie*, Paris: Les Éditions du Cerf.

ELIADE, Mircea, 1953 «La nostalgie du paradis dans les traditions primitives», in *Diogène* (n.º 3), Paris.

— 1963 *Aspects du mythe*, Paris: Éditions Gallimard.

— 1989 *Mitos, Sonhos e Mistérios*, Lisboa: Edições 70.

— s.d. *O Sagrado e o Profano. A Essência das Religiões*, Lisboa: Livros do Brasil.

EPICURO

CONCHE, Marcel (coord.), 1992 *Épicure: Lettres et maximes*, Paris: Presses Universitaires de France.

FORTE, João, 1994 *Epicuro: Carta sobre a Felicidade*, Lisboa: Relógio D'Água.

JUFRESA, Montserrat (coord.), 1991 *Epicuro: Obras*, Madrid: Editorial Tecnos.

- FLANAGAN, Owen, 1996 *Psychologie morale et éthique*, Paris: Presses Universitaires de France.
- GADAMER, Hans-George, 1988 *Verdad y método, fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- 1994 *L’Idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien. Le savoir pratique*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- GELLNER, Ernest, 1974 *The Devil in Modern Philosophy*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- 1986 «L’animal qui évite les gaffes», in *Sur l’individualisme* (Ed. Birnbaum, Pierre et Leca, Jean), Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- HEER, Cornelius de, 1918 *A Study of the Semantic Field Denoting Happiness in Ancient Greek to the End of the 5th Century B.C.*, Amsterdam: University of Australia Press, in association with Adolf M. Hakkert-Publisher.
- HEGEL
- GIBELIN, Jean (ed.) 1996 *Hegel: Six leçons sur la philosophie de l’histoire*, Paris: Librairie J. Vrin. [1946]
- HEIDEGGER, Martin, 1977 *Être et temps*, Paris: Éditions Gallimard. [1909]
- 1987 *Carta sobre o Humanismo*, Lisboa: Guimarães Editores.
- HESÍODO
- MAZON, Paul (ed.), 1996 *Hésiode: Théogonie, Les Travaux et les jours, Le Bouclier*, Paris: Société d’Édition «Les Belles Lettres». [1928]
- HOMERO
- BARDOLLET, Louis (coord.), 1995 *Homère: L’Illiade*, Paris: Éditions Robert Laffont.
- 1995 *Homère: L’Odyssée*, Paris: Éditions Robert Laffont.
- KANT
- ALQUIÉ, Ferdinand (coord.), 1997 *Emmanuel Kant: Critique de la raison pratique*, Paris: Presses Universitaires de France. [1788]
- DELBOS, Victor e A. Philonenko (coord.), 1992 *Emmanuel Kant: Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. [1785]
- GREGOR, Mary J., 1991 *Kant: Metaphysics of Morals*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GIBELIN, Jean (trad.), 1943 *La Religion dans les limites de la simple raison*, Paris: Vrin.
- MORÃO, Artur (coord.), 1988 *Immanuel Kant: Prolegómenos a toda a Metafísica Futura*, Lisboa: Edições 70. [1783]
- 1989 *Immanuel Kant: Crítica da Razão Prática*, Lisboa: Edições 70. [1788]
- 1992 *Immanuel Kant: A Religião nos Limites da Simples Razão*, Lisboa: Edições 70. [1793]
- MORUJÃO, Alexandre F. e Manuela P. dos Santos (coord.), 1985 *Immanuel Kant: Crítica da Razão Pura*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. [1781]
- NAAR, M. (coord.) , 1996 *Emmanuel Kant: La religion dans les limites de la simple raison*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. [1793]
- PHILONENKO, A. (coord.), 1965 *Emmanuel Kant: Critique de la faculté de juger*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. [1790]
- PROUST, Françoise e Jean-François Poirier (coord.), 1991 *Emmanuel Kant: Vers la paix perpétuelle. Que signifie s’orienter dans la pensée? Qu’est-ce que les lumières*, Paris: Garnier Flammarion. [1795], [1786] e [1784]
- QUINTELA, Paulo (coord.), 1960 *Kant: Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Coimbra: Livraria Atlântida. [1785]

- RAYNAUD, Philippe (coord.), 1990 *Immanuel Kant: Opuscules sur l'histoire*, Paris: Garnier Flammarion.
- TREMESAYGUES, A., B. Pacaud e Ch. Serrus (coord.), 1944 *Emmanuel Kant: Critique de la raison pure*, Paris: Presses Universitaires de France. [1781]
- KAYGILL, Howard (org.) 1996 *A Kant Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers.
- LE GOFF, Jacques, 1981 *La Naissance du purgatoire*, Paris: Éditions Gallimard.
- 1984 «Escatologia», in *Enciclopédia Einaudi. Memória-História*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- 1984 «Idades míticas», in *Enciclopédia Einaudi. Memória-História*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- MACINTYRE, Alasdair 1997 *Après la vertu*, Paris: Presses Universitaires de France. [1981].
- MARROU, H.I., 1974 *Do Conhecimento Histórico*, Lisboa: Editorial Aster.
- 1988 «A teologia da história», in *História e Historicidade*, Lisboa: Gradiva.
- NATOLI, Salvatore, 1986 *L'esperienza del dolore. Le forme del partire nelle cultura occidentale*, Milão: Feltrinelli.
- 1994 *La felicità*, Milão: Feltrinelli.
- ORÍGENES
- BORRET, Marcel, 1967 a 1976 *Contre Celse* (5 vols.), Paris: Les Éditions du Cerf.
- BUENO, Daniel Tuiz (coord.), 1962 *Orígenes: Contra Celso*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- CROUZEL, Henri e Manlio Simonetti (coord.), 1978 *Origèn: Traité des principes*.
- GIROD, Robert (coord.), 1970 *Orígene: Commentaire sur l'évangile selon Mathieu*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- JUNOD, Éric (coord.), 1976 *Orígene: Philocalie 21-27 sur le libre arbitre*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- OVÍDIO
- CHAMONARD, Joseph (coord.) 1966 *Ovide: Les métamorphoses*, Paris: Garnier Flammarion.
- PARATORE, Ettore, 1960 *L'epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino*, Roma: Ateneo.
- 1987 *História da Literatura Latina*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha, 1955 *Concepções Helénicas de Felicidade no Além, de Homero a Platão*, Coimbra.
- 1986 *Romana. Antologia da Cultura Latina*, Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Instituto de Estudos Clássicos.
- 1990 *Estudos de História da Cultura Clássica* (2 vols.), Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- 1990 *Helade. Antologia da Cultura Grega*, Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Instituto de Estudos Clássicos.
- PÍNDARO
- SAVIGNAC, Jean-Paul (coord.) 1990 *Pindare: Oeuvres complètes*, Paris: Éditions de la Différence.
- PLATÃO
- CAZEUX, Jacques (coord.), 1995 *Platon: La République*, Paris: Librairie Générale Française.
- CROISSET, Alfred e Léon Robin (coord.), 1921a *Platon: Œuvres complètes*. Tomo II, *Lysis*, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».
- 1921b *Platon: Œuvres complètes*. Tomo III, *Charmide*, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».

- 1992 *Platon: Œuvres complètes*. Tomo III – 2.^a Parte, *Gorgias*, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».
- 1992 *Platon: Œuvres complètes*. Tomo III – 2.^a Parte, *Ménon*, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».
- DIÈS, Auguste (coord.), 1991 *Platon: Œuvres complètes*. Tomo VIII – 1.^a Parte, *Parménide*, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».
- 1993 *Platon: Œuvres complètes*. Tomo IX – 2.^a Parte, *Philèbe*, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».
- MORESCHINI, Claudio, Léon Robin e Paul Vicaire (coord.), 1995 *Platon: Œuvres complètes*. Tomo IV – 3.^a Parte, *Phèdre*, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».
- OLIVEIRA, Francisco de (coord.), 1980 *Platão: Lísis*, Coimbra: inic. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha (coord.), 1996 *Platão: A República*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- RIVAUD, Albert (coord.), 1985 *Platon: Œuvres complètes*. Tomo X: *Timée*, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».
- VICAIRE, Paul (coord.), 1983 *Platon: Œuvres complètes*. Tomo IV – 1.^a Parte, *Phédon*, Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».
- POLIN, Raymond 1965 *Le Bonheur considéré comme une des beaux-arts*, Paris: Presses Universitaires de France.
- QUENELL, Peter, 1988 *Pursuit of Happiness*, Boston: Little, Brown and Company.
- RAT, Maurice (ed.), 1955 *Virgile: L'Énéide*, Paris: Garnier Frères.
- 1967 *Virgile: Les Bucoliques. Les Georgiques*, Paris: Garnier Flammarion.
- RICHARD, François (coord.), 1967 *Horace: Odes, chants séculaires, épodes, satires, épîtres et art poétique*, Paris: Garnier Flammarion.
- RICOEUR, Paul, 1953 «Culpabilité tragique et culpabilité biblique», in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, (n.º 4).
- 1969 *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil.
- 1988 *Philosophie de la volonté* (vol. 2: Finitude et culpabilité), Paris: Éditions Aubier.
- 1990 *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.
- 1991 *Ideologia e Utopia*, Lisboa: Edições 70.
- s.d. *O Conflito das Interpretações, Ensaios de Hermenêutica*, Porto: Rés.
- ROSSET, Clément, 1991 *La Philosophie tragique*, Paris: Presses Universitaires de France. [1960]
- S. BOAVENTURA
- CARVALHO, Mário Santiago de (coord.), 1996 *S. Boaventura: Recondução das Ciências à Teologia*, Porto: Porto Editora.
- DELHAYE, Philippe (coord.), 1967 *Saint Bonaventure: Breviloquium. Partie 3: La corruption du péché*, Paris: Éditions Franciscaines.
- MAURO, Letterio (coord.), 1996 *S. Bonaventura: Itinerario dell'anima a Dio*, Milão: Rusconi Libri.
- S. TOMÁS DE AQUINO
- CORVET, R.B. et alii (coord.), 1993 *Thomas D'Aquin: Somme contre les gentils*, Paris: Les Éditions du Cerf.

- ROLIN, Albert e A.-M. Roguet (coord.), 1994 *Thomas D'Aquin: Somme Théologique* (4 tomos), Paris: Les Éditions du Cerf.
- SANTO AGOSTINHO
- ARIAS, Luis (coord.), 1985 *Obras de San Agustin* (Vol. XXXV, *Escritos antipelagianos*, 4.º e 5.º), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- CAPANAGA, VicTurim (coord.), 1982 *Obras de San Agustin* (Vol. III, *Obras filosóficas*), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- CARVALHO, Mário A. Santiago de (coord.), 1988 *Santo Agostinho: Diálogo sobre a Felicidade*, Lisboa: Edições 70.
- 1992 *Santo Agostinho: A Natureza do Bem*. Medievalia, Porto: Fundação Eng. António de Almeida.
- ESLIN, Jean-Claude e Louis Moreau (coord.), 1982 *Saint Augustin: La Cité de Dieu* (3 vols.), Paris: Éditions du Seuil.
- LANGA, Pedro, Miguel F. Lanero e Santos S. del Rio (coord.), 1988 *Obras Completas de Santo Agostinho* (XXXII, *Escritos antidonatistas*), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- PEREIRA, J. Dias (coord.), 1991 *Santo Agostinho: A Cidade de Deus* (3 vols.), Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- PINA, Ambrósio de (coord.), 1990 *Santo Agostinho: Confissões*, Braga: Livraria Apostolado da Imprensa.
- XAVIER, Maria Leonor e A.S. Pinheiro (coord.), 1995 *Santo Agostinho: O Mestre*, Porto: Porto Editora.
- s.d. *Enchiridion on Faith, Hope, and Love* <goher://wiretap.Spies.com: 7000/Library/Classic/confess. txt>
- SANTOS, António Ribeiro dos 1989 *Poesias de Elpino Duriense* (2 tomos), Lisboa: Na Impressão Régia. (1812).
- SAVATER, Fernando, 1995 *O Conteúdo da Felicidade*, Lisboa: Relógio D'Água.
- SCIUTO, Italo 1995 *La felicità e il male, studi di etica medievale*, Milão: Franco Angeli.
- SHAKESPEARE, William, 1993 *The Illustrated Stratford Shakespeare*, Londres: Chancellor Press.
- SPAEMANN, Robert, 1997 *Bonheur et bienveillance*, Paris: Presses Universitaires de France.
- STEINER 1991 *Dans le château de Barbe-Bleue: Notes pour une redéfinition de la culture*, Paris: Éditions Gallimard.
- TELFER, Elizabeth, 1980 *An examination of a hedonistic and a eudaemonistic concept of happiness and of the relations between them, with a consideration of how far and, in what sense either kind of happiness has be said to the goal of human life*, Hong Kong: MacMillan.
- THIEBAUT, Carlos (ed.), 1991 *La herencia ética de la ilustración*, Barcelona: Editorial Crítica.
- TUGENDHAT, Ernst, 1998 *Conférences sur l'éthique*, Paris: Presses Universitaires de France.
- VIRGOULAY, R., 1993 «Finitude de l'homme et infini de la volonté dans l'action», in *Revista Portuguesa de Filosofia* (vol. XLIX, pp. 371-374).
- VIRVIDAKIS, Stélios, 1996 *La Robustesse du bien. Essai sur le réalisme moral*, Nimes: Jacqueline Chambon.
- WILLIAMS, Bernard, 1990 *L'Étique et les limites da la philosophie*, Paris: Éditions Gallimard. [1985]
- 1994 *La Fortune morale*, Paris: Presses Universitaires de France.
- 1997 *Morality. An Introduction to Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press. [1972]

Manuel Afonso Costa

A IDEIA DE FELICIDADE
NA CULTURA EUROPEIA

Ética, Moralidade e Transcendência



www.sistemasolar.pt



AD