

ALEGRIA COMO VIRTUDE: OS MEIOS E FINS DA ALEGRIA*

JOY AS A VIRTUE: THE MEANS AND ENDS OF JOY

Pamela Ebstyn King & Frederic Defoy

Thrive Center for Human Development, Fuller Theological Seminary, EUA

pamking@fuller.edu

Resumo: Para abarcar o florescimento e a prosperidade humana, devemos entender a alegria. Entretanto, nenhum modelo teórico explica a complexidade da alegria como fruto do Espírito, nem explica plenamente seu impacto na vida humana. Sugerimos que a alegria é melhor conceituada como uma virtude, um hábito psicológico, composto de adaptações características e que oferece sentido por uma identidade narrativa transcendente. Assim, a alegria envolve conhecer, sentir e adotar o que é mais importante. A ciência do desenvolvimento e as abordagens teológicas cristãs da teleologia informam os fins últimos aos quais a alegria é dirigida. Elas sugerem que *telos*, o propósito ou objetivo do desenvolvimento, pode ser entendido como um processo dinâmico que perpetua a prosperidade humana e social e envolve (1) o si mesmo (*self*) crescente, (2) relações mutuamente benéficas, e (3) diretrizes morais em evolução que garantam um contínuo ajuste e florescimento de si mesmo e da sociedade. Nós unimos a psicologia do desenvolvimento, a ciência da virtude e a teologia para propor uma definição e um paradigma para entender o desenvolvimento da alegria através do florescimento. A fim de promover a investigação sobre a alegria e para elucidar sua natureza transformadora, discutimos a alegria à luz do discipulado, vocação, sofrimento, justiça e escatologia e identificamos questões para pesquisa.

Palavras-chave: Alegria. Virtude. Florescimento. Integração teológica. Teleologia. Espiritualidade. Discipulado. Vocação. Ética.

Abstract: To grasp human flourishing and thriving, we must understand joy. However, no theoretical models explain the complexity of joy as a fruit of the Spirit, nor fully account for its impact on human life. We suggest that joy is best conceptualized as a virtue, a psychological habit, comprised of characteristic adaptations and given meaning by transcendent narrative identity. Thus joy involves knowing, feeling, and enacting what matters most. Developmental science and Christian theological approaches to teleology inform the ultimate ends to which joy is aimed. They suggest that *telos*, the purpose or goal of development, may be understood as a dynamic process that perpetuates human and social thriving and involves (1) the growing self, (2) mutually beneficial relationships, and (3) evolving moral guidelines that ensure an ongoing fit and flourishing of self and society. We synthesize developmental psychology, virtue science, and

* [N.T. JTS] O presente artigo é uma tradução autorizada pelo *Journal of Psychology and Theology*, em função da primeira publicação do artigo original, a saber: King PE, Defoy F. Joy as a Virtue: The Means and Ends of Joy. *Journal of Psychology and Theology*. 2020;48(4):308-331. [doi:10.1177/0091647120907994](https://doi.org/10.1177/0091647120907994). As citações ao longo do artigo foram traduzidas pelos editores da JTS, mas as referências constam aqui no mesmo formato e estilo do original.

theology to propose a definition and framework for understanding the development of joy through thriving. In order to promote scholarship on joy and to elucidate its transformative nature, we discuss joy in light of discipleship, vocation, suffering, justice, and eschatology and identify issues for research.

Keywords: Joy. Virtue. Thriving. Theological integration. Teleology. Spirituality. Discipleship. Vocation. Ethics.

Received: 07/04/21

Accepted for publication: 12/04/21

Published: 18/04/21



Qual é o fim principal da humanidade? Glorificar a Deus e desfrutar de Deus para sempre.

– *Westminster Shorter Catechism*, 1643-1652

Às vezes me pergunto se todos os prazeres não são um substituto da alegria.

– C. S. Lewis, *Surprised by Joy*, 1955

Dada a afirmação comum de que a alegria deve ser central para a vida cristã, é irônico que a psicologia cristã não tenha dado à alegria um estudo mais aprofundado. A primeira questão do Catecismo de Westminster (1643-1652) citada acima aponta para a pretendida proeminência da alegria ao afirmar que o fim principal da humanidade é “glorificar a Deus e alegrar-se em Deus para sempre”. Mesmo dentro do campo crescente da psicologia positiva, a alegria raramente tem sido abordada de perspectivas conceituais ou empíricas (para exceções, ver Fredrickson, 2001; Meadows, 1975, 2014; Vaillant, 2008, Watkins *et al.*, 2017). Para que a alegria não continue sendo uma parte nebulosa do crescente panteão da positividade, esta construção, que a tradição cristã identifica como um fruto do Espírito, merece profunda consideração a partir de uma perspectiva integradora. Tal empreendimento é oportuno dado o crescente interesse em construções potencialmente relacionadas à alegria, tais como emoções positivas, força de caráter, virtude, propósito, bem-estar, prosperidade e florescimento. Coincidindo com tais esforços da ciência social, abordagens positivas dentro da teologia cristã são cada vez mais evidentes em publicações recentes sobre alegria, florescimento e a boa vida (ver Charry, 2010, 2013; Croasmun, Grozdanov, & McAnnally-Linz, 2017; Strawn, 2013; Volf, 2015, 2017; Volf & Croasmun, 2019). A fim de promover seu estudo científico e traçar direções para futuras pesquisas neste artigo, pretendemos fazer a ponte entre estes esforços, muitas vezes paralelos, mas raramente cruzados, para oferecer uma perspectiva de alegria psicológica e teologicamente informada.

Atualmente, dentro da literatura psicológica, existem diversas conceitualizações de alegria. Elas vão desde o envolvimento da leveza e do deleite até o significado substantivo e sagrado (Johnson, 2019). O denominador mais comum é que a alegria é uma resposta emocional a algo bom. Embora seja um começo, as conceitualizações existentes não capturam a natureza moral e espiritual da alegria cristã e são vagas e subjetivas no que diz respeito à designação de “bondade”. Concordamos com a citação provocadora de Lewis (1955) acima sugerindo que a alegria é mais substancial do que todos os outros prazeres, incluindo a felicidade. Nosso objetivo é distinguir a alegria da felicidade e outros prazeres e definir a bondade relacionada à alegria. Tendo em vista estes objetivos e a natureza multidimensional da alegria evidente na Bíblia, argumentamos que a alegria é melhor

entendida como uma virtude baseada em saber, sentir e adotar o que deve ser, o que realmente importa e o que é bom no sentido último (King, 2019).

A fim de apresentar uma estrutura integradora que seja propícia ao estudo empírico, primeiro discutimos por que a virtude oferece uma conceituação mais substantiva da alegria do que as representações comuns da alegria como emoção. Em seguida, descrevemos os processos psicológicos envolvidos na virtude. A fim de distinguir a bondade que é relevante à alegria, recorreremos à teleologia das perspectivas psicológicas e teológicas para fornecer uma estrutura para a compreensão do *telos* humano, que informa as avaliações da bondade final. Dado que a compreensão cristã do *telos* humano (o propósito de Deus para a humanidade) não se cumpre nesta vida, sugerimos que a alegria ocorre através do florescimento, que descrevemos como o processo de transformação em direção ao *telos*. Concluímos com um modelo integrativo de alegria e o discutimos à luz da vida cristã de discipulado e identificamos direções futuras para o estudo da alegria.

Por que a alegria como uma virtude?

Atualmente, falta na literatura psicológica uma compreensão coerente e consistente da alegria. Na maioria das vezes, a alegria é tratada como uma emoção básica, uma resposta emocional discreta, ou uma disposição duradoura - nenhuma das quais capta a complexidade da alegria bíblica que tem elementos relacionais, morais e espirituais proeminentes. Consequentemente, propomos a virtude como uma formulação mais robusta e promissora da alegria.

Alguns psicólogos designam a alegria como a *emoção positiva básica* ou como uma resposta corporal a algo bom (por exemplo, objeto, evento, pessoa) (ver Ekman & Cordaro, 2011; Izard, 2007). Desta perspectiva, a alegria não é discreta, mas é vista como uma ampla dimensão afetiva presente em várias proporções em outras emoções positivas que têm estruturas de avaliação específicas (por exemplo, gratidão, interesse, orgulho). Por exemplo, Wundt, Titchener e Creighton (1894/2012) consideraram a alegria e a tristeza como estados de espírito fundamentais dos quais todas as outras emoções foram derivadas. Desta perspectiva, a alegria serve como um sentimento positivo geral que é dado um significado específico por uma avaliação cognitiva. Como uma analogia, como a

emoção positiva básica, a alegria é como um motor revigorado de positividade. A estrutura de avaliação serve como um volante que guia o motor do bom sentimento em uma direção específica, tal como em direção à emoção de reverência ou gratidão. Especificamente, Izard (2007) identificou a alegria como uma emoção básica porque a entendeu como possuindo as cinco características das emoções básicas: a alegria (1) é universal e faz parte de um processo evolutivo, (2) requer apenas uma avaliação válida mínima ou rudimentar, (3) está associada a uma sensação inata que é invariante durante toda a vida, (4) afeta a cognição e a ação, que por sua vez modula a experiência dela, e (5) é uma fonte constante de motivação que serve às funções adaptativas.

Embora a ciência das emoções explique que as avaliações cognitivas acompanham as emoções ou afetam (Clore & Ortony, 2008), dentro da literatura atual, a estrutura de avaliação da alegria como emoção permanece vaga. Os tratamentos mais específicos da alegria a descrevem como uma *resposta emocional discreta à bondade* que, em alguns casos, é circunstancial e, em outros, pode se tornar duradoura e dispositiva. O que justifica uma avaliação da “bondade” que invoca uma resposta afetiva alegre varia ao longo da literatura. A alegria tem sido associada ao prazer vívido (Darwin, 1899), experiências agradáveis (Wundt *et al.*, 1894/2012), trabalho significativo (Myers & Diener, 2018; Watkins *et al.*, 2017), relacionamentos (Myers & Diener, 2018; Schore, 2016; Valliant, 2008; Watkins *et al.*, 2017) e objetos significativos (Watkins *et al.*, 2017). Para Vaillant (2008), a alegria é um fenômeno multidimensional que tem “tudo a ver com conexão com os outros” (p. 124) e envolve uma estrutura de avaliação específica que está particularmente relacionada com conexões e reuniões com entes queridos. Schore (2016) concluiu que a alegria resulta da regulamentação mútua que ocorre através do intercâmbio social, que se desenvolve principalmente no início da vida através de conexões visuais entre uma criança e suas figuras de apego.

Valliant (2008) e Watkins *et al.* (2017) também sugeriram que a alegria é experimentada em conexão com um “objeto de alegria” que pode ser humano, divino ou material. Desta forma, a alegria foi conceitualizada como uma intensa emoção de curta duração, mas a alegria também é descrita como um estado mais sutil e estável. Como tal, a alegria pode ser mais duradoura do que uma resposta emocional às circunstâncias e

pode ser descrita também como uma disposição. Watkins et al. (2017) descobriram que a alegria como disposição está relacionada à gratidão e envolve a apreciação de objetos de alegria, como relacionamentos íntimos, trabalho significativo experimentado como prazer, ou algo que é percebido como bom.

Watkins *et al.* (2017) avaliaram a alegria como uma discreta emoção positiva e encontraram em múltiplos estudos, usando formas modificadas do *Positive and Negative Affect Schedule Extended* (PANAS-X). A alegria se distinguia claramente da ousadia/força, surpresa/atenção, atenção, calma, e gratidão/gratuidade/apreciação. Em outros estudos, várias avaliações da alegria também foram associadas a outras emoções como orgulho de realização (Izard, 2007); afeto e orgulho (Diener, 1999), esperança e inspiração (Kast, 1991); interesse, contentamento e amor (Fredrickson, 2004); diversão, contentamento e serenidade (Tong, 2017); ou amor e gratidão (Armenta, Fritz, & Lyubomirsky, 2017).

A alegria também foi formulada a partir de uma perspectiva eudemônica, na qual ela resulta de uma vida bem vivida e cheia de realizações significativas, crescimento pessoal, excelência e virtude. Por exemplo, Fromm (1947/1965) conceituou a alegria como “uma conquista” que “pressupõe um esforço interior, o da atividade produtiva” (p. 188). Na mesma linha, Schutz (1967) definiu a alegria como “o sentimento que vem do cumprimento do próprio potencial” (p. 17) e, mais especificamente, do próprio potencial para “sentir, ter liberdade interior e abertura, expressar-se plenamente, ser capaz de fazer o que quer que seja capaz e ter relações satisfatórias com os outros e com a sociedade” (p. 23). O estudo de Meadows (2014) sobre as opiniões de alegria dos psicólogos o levou a concluir que a alegria é “o cumprimento de um anseio ou desejo importante que é considerado crucial para o próprio florescimento” (p. 99), que para Meadows se refere a viver com uma gama ideal de funcionamento “que implica bondade, generatividade, crescimento e resiliência” (p.28) e que “serve a um propósito maior ou tem um significado vital” (p. 154).

Além de ter muitas fontes, os psicólogos também descrevem uma variedade de experiências relacionadas à alegria. A descrição comum da alegria envolve positividade e muitas vezes um alto grau de excitação, exuberância ou euforia (Darwin, 1899; James, 1922/1983; Kast, 1991). Entretanto, através de seu estudo fenomenológico da alegria, Meadows (2014) encontrou três tipos de alegria: alegria animada e serena, alegria

individuada e filiada, e alegria antecipatória e consumadora. A partir da tradição budista, Zeng *et al.* (2017) introduziram o conceito de alegria apreciativa ou empática entendida como sendo alegria pela boa sorte dos outros. Além disso, os psicólogos não concordam sobre o aspecto espiritual potencial da alegria. Um componente transcendente da alegria é irrelevante para aqueles que conceituam a alegria como a emoção positiva básica (Ekman & Cordaro, 2011; Izard, 2007). Enquanto Valliant (2008) e Watkins *et al.* (2017) argumentam especificamente que a alegria envolve transcendência e conexão com algo além do si mesmo e da vida mundana, outros, como Tong (2017), argumentam contra uma qualidade transcendente à alegria.

Além de outras emoções positivas, a alegria está frequentemente associada à expressão intensa, fisiológica, ação, movimento e/ou prontidão para a ação. Os estudiosos notaram que a alegria se expressa em canto, dança, risos, movimentos aleatórios e brincadeiras. Frijda (1988) definiu a alegria como um “estado de prazer mais o impulso para a exuberância e a busca de contato” (p. 351). Valliant (2008) sugeriu a importância da brincadeira para a experiência da alegria, mas especificou que brincar junto com a celebração fortalece a conexão de cada um com os outros através da alegria. Para Izard (1991), a alegria provém tanto do jogo quanto da realização do objetivo. Para Fredrickson (2001), a emoção da alegria está ligada não apenas à tendência de ação do jogo, mas também ao empurrar os limites conhecidos e ser criativo. Em sua teoria de alargar e construir, Frederickson (2001) argumenta que como um sentimento emocionante, agradável, desejável, positivo e gratificante, a alegria tem o efeito de abrir as pessoas para novas experiências, criatividade, apreciação do ambiente e criar laços ou um sentimento de pertencer ao mundo.

Além da *ação motivadora*, a alegria também serve para *direcionar o comportamento*. Considerando que a alegria é experimentada com força, vigor, harmonia interna e unidade com o objeto (por exemplo, pessoa, atividade, experiência, coisa) da alegria (Izard, 1991), o sentimento de alegria sinaliza o observador quanto ao que tem um significado profundo e motiva ainda mais as pessoas para relações e atividades que dão vida. Desta forma, a alegria funciona como um guia para o que importa e proporciona um efeito excitante que leva a um estado de prontidão para a ação.

A psicologia evolucionária explica como os teóricos percebem os benefícios da prontidão para a ação associados à alegria a partir de uma perspectiva evolucionária. Por exemplo, citando Tooby e Cosmides (1990), Fredrickson (2001) explicou que emoções como a alegria são evolutivamente adaptativas na medida em que motivam tendências de ação que presumivelmente ajudaram nossos ancestrais humanos a sobreviver a situações de vida ou morte, enquanto em nossa era atual, a tendência ativadora da alegria é menos orientada para sobreviver, mas mais para prosperar. A prontidão de ação e o significado da alegria podem alinhar e ativar uma vida em torno do que importa. Por exemplo, os teóricos da evolução têm associado a alegria à vontade de brincar, de impor limites e de ser criativo (Fredrickson, 2001); com exuberância, busca de contato (Frijda, 1988), sorriso e riso (Darwin, 1899), e serenidade e calma (Meadows, 2014). Todas estas são tendências que servem para afirmar e reforçar o aprendizado, a autorregulação, o engajamento pró-social e a criação de sentido, todas elas necessárias para direcionar os seres humanos em direção a propósitos intencionais e prósperos (King, Barrett, Greenway, Schnitker, & Furrow, 2017; Meadows, 2014).

Em resumo, a literatura atual é bastante ambígua no que diz respeito à alegria. Neste momento, a alegria é tratada como (1) uma resposta afetiva positiva básica a algo bom que é fundamental para emoções positivas mais específicas com avaliações cognitivas, (2) como uma resposta emocional positiva discreta a uma variedade potencial de coisas boas que podem ser circunstanciais, ou (3) como uma disposição que é entendida como uma resposta emocional duradoura ao bem. Além disso, a experiência da alegria pode ser constituída por uma variedade de emoções que variam de serenidade a euforia. Embora algumas categorias de bondade tenham sido nomeadas e algumas tenham sido avaliadas empiricamente, a psicologia atualmente carece de uma definição e estrutura claras para identificar categorias específicas dignas de alegria e a extensão da bondade necessária para justificar a alegria. A disparidade e inconsistência dentro da literatura não apenas apontam para a necessidade de um estudo mais aprofundado, mas também sugerem que a alegria pode, de fato, ser uma construção multidimensional e justifica uma conceituação eficaz que permita tanto a compreensão nomotética quanto idiográfica da experiência e do desenvolvimento do fenômeno.

Além disso, estas formulações não abordam a complexidade de uma compreensão cristã da alegria como fruto do Espírito ou os variados significados de alegria dentro do Antigo e do Novo Testamento. Embora um tratamento bíblico completo da alegria esteja além do escopo deste artigo, destacamos que, como fruto do Espírito, a alegria pode ser entendida como uma qualidade ou capacidade duradoura que emerge do viver em Cristo e que é produzida pelo Espírito Santo (McMinn, 2012; Moo, 2013). Os frutos do Espírito podem ser maneiras pelas quais os seres humanos levam a imagem de Deus enquanto vivem seu chamado como seguidores de Cristo e se tornam unicamente conformados à imagem de Cristo através do trabalho do Espírito Santo (King & Whitney, 2015).

Na Bíblia, há várias palavras hebraicas e gregas para alegria¹. Em algumas instâncias bíblicas, a alegria é emocional e invariavelmente associada a expressões corporificadas como louvor, palmas, canto e gritos (por exemplo, Salmos 47, 94, 95, 100). Em outros lugares, como na epístola aos Filipenses, Paulo refere-se à alegria como uma qualidade duradoura que resulta do conhecimento profundo de Deus e do envolvimento ativo na obra eterna de Deus neste mundo. Assim, a alegria bíblica não é apenas uma resposta emocional. Dentro da tradição cristã, a alegria envolve emoção, mas também é trabalhada com profundo significado e inclui a ação correta. As epístolas de Paulo, especialmente sua carta aos Filipenses, transmitem que a alegria envolve estar relacionado a Deus e ao povo de Deus, ser transformado pelo Espírito de Deus e participar do trabalho contínuo de Deus no mundo. A bondade a que a alegria está associada na Bíblia tem peso moral e espiritual, e embora a alegria seja algo que os humanos podem buscar, ela é muitas vezes entendida pelos teólogos como um dom de Deus através do Espírito (Wright, 2015). Além da complexidade, a alegria também é descrita como escatológica, o que significa que a alegria experimentada na vida atual não é mais que uma antecipação da alegria que está por vir e, conseqüentemente, direciona e motiva os crentes a orientarem suas vidas para o que está por vir.

As conceptualizações atuais da alegria como emoção são vagas e, embora a ciência das emoções permita que vários níveis de significado sejam atribuídos e definam emoções

¹ Por exemplo, em hebraico, alegria: *samach*, ver Sl 16,9; ou alegria excessiva: *simchat*; ver Sl 43,4. Em grego, alegria interior: *chara* e *charein* (Fil 3,1); ou abençoada: *makarios* (Mat 5,3). Ver Morrice (1985) para as várias formas de alegria no Novo Testamento.

específicas (ver Rosenberg, 1998), as abordagens atuais da emoção não permitem considerar suficientemente as complexidades morais e transcendentais da alegria, evidentes na teologia, para serem plenamente apreciadas ou estudadas. Consequentemente, dada a necessidade de uma formulação mais matizada e complexa da alegria que aborde as dimensões cognitiva, emocional, comportamental, moral e espiritual, e dada a falta de uma compreensão sistemática e teórica do significado único ou estrutura de avaliação que define e distingue a alegria, defendemos a conceituação da alegria como uma virtude que envolve conhecer, sentir e fazer o que é, em última instância, bom ou o que mais importa.

A alegria como uma virtude

As virtudes são capacidades psicológicas duradouras, mas maleáveis, que permitem que as pessoas sustentem a promulgação do que é moralmente bom. Elas são formadas por padrões de processos psicológicos e recebem significado através de sistemas de crenças. As virtudes e forças de caráter incluem cognição e crenças, afeto e emoções, e comportamentos e práticas (Fleeson & Jayawickreme, 2015; King et al, no prelo; Lerner & Callina, 2014; McMinn, 2017; Sandage & Hill, 2001; Schnitker *et al.*, 2019) que sustentam um ajuste moral com o contexto (Damon & Colby, 2015; King *et al.*, no prelo; Lerner & Callina, 2014; McMinn, 2017; Nucci, 2016). A fim de apresentar uma formulação completa da alegria que capta a complexidade da alegria bíblica, extraímos de conceptualizações filosóficas clássicas da virtude que se baseiam na construção do *habitus*, que define virtudes como hábitos adquiridos ao longo do tempo através de práticas intencionais que permitem aos indivíduos eleger o que é moralmente bom dentro do contexto em que vivem (MacIntyre, 2007; Brown, Spezio, Reimer, Van Slyke, & Peterson, 2013). Tal abordagem é útil para os integracionistas porque oferece uma compreensão multidimensional da alegria que retrata a importância tanto dos processos psicológicos quanto das crenças teológicas envolvidas na alegria.

Baseando-se na ciência do desenvolvimento, teoria da personalidade, psicologia moral e psicologia positiva, o primeiro autor desta publicação e colegas aplicaram a teoria da personalidade em três níveis de McAdams e Pals (2006) a fim de apresentar uma

conceituação pesquisável do desenvolvimento da virtude e distinguir a virtude da força do caráter (ver King *et al.*, no prelo; Schnitker *et al.*, 2019)². McAdams e Pals (2006) identificaram a importância de (1) disposições ou traços biologicamente influenciados, (2) adaptações de características de nível médio, e (3) identidade narrativa para informar a personalidade. Com base em sua teoria de três níveis, propomos entender as virtudes como “unidades híbridas de personalidade” compostas de sua unidade de nível médio, adaptações características, cujos significados são dados pela unidade de terceiro nível, identidade narrativa. Entretanto, argumentamos que as virtudes são informadas não por qualquer identidade narrativa, mas por uma identidade narrativa *transcendente* que fornece uma orientação moral além de si mesmo (ver King, 2019; King *et al.*, no prelo; Schnitker *et al.*, 2019).

McAdams e Pals (2006) descreveram adaptações características como unidades de personalidade de nível médio que envolvem padrões consistentes de pensamentos, sentimentos, comportamentos e motivações, os quais descrevem mais o que uma pessoa “faz” do que o que a pessoa “é” ou “tem” (Cantor, 1990 em Schnitker *et al.*, 2019). Embora não exista uma lista definitiva de adaptações características, elas normalmente incluem unidades motivacionais (por exemplo, objetivos, esforços, projetos de vida, estratégias), representações mentais que guiam o comportamento (por exemplo, esquemas, modelos internos de trabalho), e padrões de interação com o mundo (por exemplo, regulação emocional, intuições morais, empatia) (McAdams & Pals, 2006; Schnitker *et al.*, 2019). As adaptações características são moldadas tanto pela biologia quanto pela experiência. Embora se tornem padrões ou hábitos, eles são maleáveis através da vida e podem ser intencionalmente cultivados.

Da perspectiva do desenvolvimento da personalidade, estas adaptações características - hábitos psicológicos ou tendências - recebem significado pela *identidade narrativa* de uma pessoa, que McAdams e Pals (2006) definem como as histórias em evolução que os indivíduos contam sobre si mesmos e sobre o mundo que informam sua identidade. Como tal, crenças e valores derivados de crenças locais e metanarrativas

² O que distingue as virtudes (p.ex. esperança, paciência) das forças do caráter (p.ex. otimismo, autocontrole) é que um sistema de crenças transcendentais informa o que constitui o seu fundamento moral, enquanto as forças do caráter são consideradas um traço positivo de um indivíduo (King *et al.*, na imprensa; Park, Peterson, & Seligman, 2004; Schnitker *et al.*, 2019).

contribuem para a formação da identidade narrativa de um indivíduo. Como essas crenças e valores são integrados ao autoconceito de cada um junto com as experiências recorrentes de si mesmo, as adaptações características recebem um significado pela identidade narrativa formadora do indivíduo (King *et al.*, no prelo; Schnitker *et al.*, 2019). Da mesma forma, dentro da filosofia, as abordagens clássicas da virtude também destacam a importância da narrativa. Filósofos como MacIntyre (2007) enfatizam que o bem moral da virtude é definido pelo contexto local, significando que as crenças e narrativas de uma comunidade determinam a compreensão do que é “bom”. Por exemplo, as tendências para ser franco em nome de seus interesses podem ser entendidas como corajosas ou corajosas à luz da narrativa de uma pessoa, mas para uma pessoa de uma cultura diferente, a mesma adaptação característica pode ser experimentada como um vício e ser vista como impetuosa ou egoísta. A narrativa que alguém conta sobre si mesmo e o mundo informa os significados das adaptações características.

Entretanto, nem todas as identidades narrativas funcionam da mesma maneira. As pesquisas demonstram que as percepções das pessoas sobre a transcendência (por exemplo, Deus, o sagrado, a verdade absoluta) têm um peso incomum na vida das pessoas e servem para orientar o senso de si mesmo e sua compreensão do mundo ao seu redor (King, Clardy, & Ramos, 2014). Quanto maiores forem os níveis de sacralidade associados à compreensão da transcendência, mais forte será a influência no sentido, identidade e comportamentos de cada um. As percepções ou experiências da transcendência podem ser tão profundas ou significativas que invocam uma resposta emocional que ativa o compromisso, levando à integração de crenças e significados na própria identidade e resultando em fidelidade à própria visão do mundo (Erikson, 1959; King *et al.*, 2014; Lerner, Dowling, & Anderson, 2003). A psicologia explica por que a transcendência é tão poderosa e resulta em mudanças duradouras. As narrativas transcendentais servem para “santificar” crenças, atitudes e comportamentos pró sociais (Mahoney & Pargament, 2005). Da mesma forma, a ciência motivacional tem demonstrado que as preocupações finais servem para organizar todo o sistema de objetivos e orientar os objetivos de vida (Emmons, 1999). Exemplos de motivação de ordem superior incluem propósito (Bronk, 2014; Damon, 2008; Liang & Ketcham, 2017) ou preocupações finais (Emmons, 1999) e são mais suscetíveis de serem incorporadas à

identidade narrativa quando incluem conteúdo transcendente, espiritual ou sagrado. Conseqüentemente, os pensamentos, sentimentos e padrões de motivação que compreendem adaptações características são entendidos como virtudes quando são vistos através das lentes de um sistema de significado transcendente que é incorporado à própria identidade e que resulta em comportamentos morais consistentes.

A identidade narrativa transcendente é crucial para a virtude porque não só serve para orientar as próprias crenças, emoções, motivações e comportamentos além de si mesmo, mas o significado da transcendência sustenta a própria devoção a estes fins. Em referência a Charles Taylor, Volf e Croasmun (2019) descrevem como as pessoas “passam por uma transvalorização de valores” que serve para reordenar sua vida de acordo (p. 121) quando se identificam com uma visão transcendente da vida. Consistente com esta perspectiva, McMinn (2017) estabelece que: “A virtude requer uma visão do que é possível, repleta de uma profunda compreensão de nosso propósito de viver, e depois movimento em direção a esse *telos*” (p. 27). As virtudes são padrões habituais de atitudes e comportamentos informados pelo *telos*, o propósito mais profundo de nossas vidas, e nos permitem avançar em direção a esse fim. Embora o significado sagrado de uma metanarrativa possa inspirar devoção e mudança, como cristãos reconhecemos o misterioso trabalho do Espírito³.

Em resumo, de acordo com a perspectiva da virtude como uma unidade de personalidade híbrida, as virtudes são padrões psicológicos que recebem significado por uma identidade narrativa transcendente, que direciona e sustenta as crenças, emoções, motivações, lutas e ações de uma pessoa para a melhoria de algo além de si mesmo. A integração de uma metanarrativa em uma identidade fornece significado, motivação e compromisso para viver suas crenças e valores, o que encoraja hábitos virtuosos. A Figura 1 ilustra os diferentes componentes da virtude que são sintetizados como adaptações características e identidade narrativa transcendente (King & Schnitker, 2017). As adaptações características incluem muitos processos tais como empatia, modelos internos de trabalho, objetivos e força de caráter. A eles é dado significado e incorporado ao próprio conceito através da adaptação da identidade narrativa. Retratando uma estrutura

³ Notamos que o presente artigo visa descrever e definir *o que é* a alegria, ao invés de descrever *como* a alegria se desenvolve através da nossa relação com Deus e psicologicamente.

integrativa, a figura destaca tanto o significado psicológico (por exemplo, adaptações características) quanto o transcendente (por exemplo, narrativa transcendente) como elementos essenciais do significado da própria identidade, da autocompreensão e da virtude.



Figura 1. A virtude como unidade de personalidade híbrida⁴

Esta perspectiva multidimensional da virtude informa nossa compreensão da alegria. Podemos perguntar: Quais são as adaptações características potencialmente envolvidas com a virtude da alegria? E como as identidades narrativas transcendentais informam a virtude da alegria? As concepções clássicas da virtude apontam para o significado dos componentes cognitivos, afetivos e comportamentais da alegria. Para todas as virtudes, o elemento cognitivo fornece o significado distinto da virtude e informa a estrutura de avaliação de uma dada virtude. A ciência, a teologia e a filosofia fornecem clareza sobre a definição de algumas virtudes, tais como gratidão, orgulho e paciência, enquanto até hoje a definição de alegria é menos clara. Por exemplo, gratidão envolve a avaliação de que alguém realizou algo importante para mim (McCullough, Kilpatrick, Emmons, & Larson, 2001; Watkins *et al.*, 2017). Orgulho envolve a avaliação de que alcancei algo de valor (Watkins *et al.*, 2017; Van Cappellen & Saroglou, 2011). A ciência da emoção descobre que as avaliações cognitivas acompanham a emoção ou afetam (Clare

⁴ Figura apresentada em King & Schnitker (2017).

& Ortony, 2008). Por exemplo, um sentimento, como o deleite em um belo dia, pode desencadear uma avaliação cognitiva consciente ou pré-consciente, tal como “Obrigado, Deus, por sua criação!” No caso da gratidão, a pesquisa tem demonstrado que ela pode ser praticada e habituada; pode-se fazer esforços intencionais para perceber conscientemente experiências de gratidão que envolvem tanto sentimentos como cognições de reconhecimento do dom e do doador, e estes processos de pensamento podem se automatizar (Emmons & McCullough, 2004). Entretanto, a alegria carece de tal clareza.

Dado o consenso geral de que a alegria envolve um efeito positivo e o fato de que a natureza precisa e a distinção da emoção da alegria ainda estão sendo consideradas (Watkins *et al.*, 2017), sugerimos que a construção cognitiva relacionada à alegria tem o potencial de distinguir a alegria de outras emoções positivas e outras virtudes. Conseqüentemente, sugerimos que a avaliação cognitiva da alegria reconheça que algo é bom no sentido último (ver King, 2019). Assim, a alegria não é a resposta de qualquer bondade percebida, mas a alegria envolve a bondade última ou aquela que tem mais significado. Desta perspectiva, a alegria é uma virtude que envolve padrões recorrentes de emoções positivas, uma construção cognitiva sobre algo que tem profundo significado, e comportamentos motivados por estes pensamentos e sentimentos ou que os promovem como hábitos duradouros. O sentimento de alegria é moldado por experiências e comportamentos que estão alinhados com o sentido do que deveria ser no sentido último. Sugerimos que a alegria é tanto uma resposta ao que deve ser ou ao que é bom em última instância e que ela pode ser formada deliberadamente como uma virtude em relação ao que deve ser ou ao que é bom em última instância. Além disso, argumentamos que a alegria não é apenas uma resposta ao que é mais importante, mas que ela motiva mais uma pessoa a buscar os fins últimos. A fim de informar uma compreensão do que deve ser e do que é bom em última instância, voltamo-nos para a teleologia.

O fim da alegria: *Telos*

Em seu recente discurso à *Pontifícia Academia para a Vida*, o Papa Francisco desafiou seus renomados conselheiros das ciências sociais e da natureza: “A cultura da

vida deve olhar mais profundamente para a ‘séria questão’ do ‘destino final da vida’”. (2018a). Sua admoestação deve ser levada a sério por todos os cientistas, clínicos, clero ou outros profissionais que orientam a restauração e a formação da vida humana. Consequentemente, à luz do tema da alegria como resposta ao que é bom ou deveria ser, voltamo-nos para a teleologia, o estudo do propósito, objetivos ou fins finais (King, no prelo; Lerner, 1985; Pepper, 1942).

Teleologia do desenvolvimento

Sem dúvida, o que deveria ser e o que é bom no sentido último estão abertos a muita interpretação e podem ter significados objetivos e subjetivos. Uma maneira de entender o que deve ser ou o que importa, em última análise, considera para que os humanos são feitos e/ou quais são nossos fins últimos. A psicologia do desenvolvimento tem aplicado a teleologia para informar uma compreensão dos fins ou metas do desenvolvimento humano (Balswick, King, & Reimer, 2016; King, 2016; King, in press; Lerner, 1985; Pepper, 1942). Historicamente, quando as teorias cênicas eram o meio elogiado para compreender o desenvolvimento humano, *telo* era concebido como um ponto final fixo. Diferentes teorias de desenvolvimento identificaram um estágio mais alto de desenvolvimento como seu *telos* ou objetivo específico. Por exemplo, os estágios de desenvolvimento moral de Kohlberg (1984) apresentam a Orientação do Princípio Ético Universal como sendo o ponto final ou *telos*. Para Erikson (1959), o estágio final de integridade compreende o objetivo ou *telos*. No passado mais recente, com o surgimento e agora dominância de abordagens de sistemas de desenvolvimento relacional, a teleologia é frequentemente desconsiderada. Dito isto, embora alguns conceitos de *telos* sejam estáticos e funcionem como um ponto final fixo, o conceito de teleologia contextualizada de Pepper e, mais ainda, a elaboração de Lerner e Kauffman (1985) enfatizam uma teleologia contextualizada de desenvolvimento que se encaixa melhor com as abordagens de sistemas de desenvolvimento relacional e estão bem alinhados com os entendimentos clássicos de *telos*. Os entendimentos clássicos da teleologia baseiam *telos* na natureza essencial do objeto a ser discutido. Seu objetivo final depende de sua natureza. Por

exemplo, Aristóteles argumentou que os seres humanos são seres fundamentalmente racionais e concebe o *telos* humano como resultado do uso da razão - e o bem mais elevado seria a contemplação (Schnitker *et al.*, 2019).

Do ponto de vista da ciência do desenvolvimento, a humanidade é uma espécie em desenvolvimento epigenético; assim, o crescimento e o desenvolvimento fazem parte do nosso *telos* (Lerner, 2018). Uma abordagem contextualizada do desenvolvimento do *telos* sugere que o *telos* não é estático, mas sim dinâmico, e envolve uma adaptação contínua para melhor adaptar o indivíduo às suas relações e circunstâncias. As interações recíprocas entre a pessoa e seus contextos trazem desenvolvimento humano. A proporção em que uma pessoa maximiza o potencial de seu crescimento pessoal e o bem maior afeta as mudanças nos caminhos de seu desenvolvimento ao longo da vida (Baltes, Reese, & Nesselroade, 1977; Lerner, 2018; Overton, 2015). Desta perspectiva, o desenvolvimento não é dirigido para um fim específico, nem é aleatório, mas é dirigido para um meio que perpetua uma trajetória de prosperidade contínua. Um *telos* de desenvolvimento contextualizado entende as variáveis causais do desenvolvimento como interagindo de uma forma que perpetua a prosperidade ao longo do tempo.

Para sustentar esta bondade adaptada, são necessárias as capacidades para promover o desenvolvimento das forças individuais, uma contribuição significativa para o bem maior e parâmetros morais não-rígidos que salvaguardem a congruência a longo prazo entre o indivíduo e seu contexto. Assim, uma teleologia contextualizada de desenvolvimento sugere que *telos* ou o propósito ou objetivo do desenvolvimento humano é um processo dinâmico que perpetua a prosperidade humana e social e envolve (1) o eu crescente, (2) em relações mutuamente benéficas, (3) com diretrizes morais em evolução que asseguram a contínua adequação e florescimento do eu e da sociedade (ver King *et al.*, no prelo; Schnitker *et al.*, 2019).

Voltando à alegria, esta noção tripartite de *telos* informa a natureza cognitiva da alegria. Do ponto de vista teleológico, a alegria é informada pelo sentido da finalidade ou objetivo final. Assim, a construção cognitiva da alegria é uma avaliação consciente ou inconsciente de como o objeto da alegria alinha-se com a compreensão que se tem do *telos*. Assim, a virtude da alegria é tanto experimentada quanto cultivada quando a pessoa

vive de acordo com estas três dimensões. O componente afetivo ou o sentimento de alegria é experimentado em grande parte quando nossas vidas são vividas em alinhamento com o nosso eu autêntico, com uma reciprocidade significativa com o mundo mais amplo e com as nossas diretrizes éticas. Esta formulação é bastante agnóstica e não prescreve o que se deve acreditar, mas sim que se deve acreditar e aponta para a importância de um sistema em evolução de ideais éticos e espirituais, que orientem uma vida virtuosa e sustentem o florescimento do indivíduo e os contextos em que se está inserido. A ênfase aqui não afirma que a alegria é determinada pelo que se está se tornando, contribuindo ou seguindo, mas que a alegria ocorre quando a combinação perpetua uma próspera trajetória e crescimento ao longo do tempo. Além disso, esta perspectiva da alegria enfatiza a importância de uma clareza emergente do que se considera ser o propósito último.

Teleologia cristã

Seguindo Aristóteles e MacIntyre (2007), que apontam para a importância do contexto incorporado para informar a moralidade, e dado que enraizamos nosso tratamento da alegria na tradição cristã, procuramos construir a partir de uma perspectiva teológica ou bíblica. Embora não possamos abordar todas as perspectivas cristãs neste artigo e reconhecer humildemente nossa limitada capacidade de apreender as intenções de Deus, recorreremos especificamente à teologia para informar uma compreensão do que deve ser ou do que é bom em última instância. Como tal, a teleologia cristã oferece uma perspectiva dos propósitos ou intenções de Deus para a humanidade. Especificamente, a doutrina da imagem de Deus tem sido um recurso para informar uma compreensão do *telos*, meta ou propósito de Deus para a humanidade, que guia nossa compreensão do que em última análise deve ser (ver Balswick *et al.*, 2016; King, 2016; King & Whitney, 2015). Consequentemente, à luz do tema da alegria como resposta ao que é bom ou ao que deveria ser, voltamo-nos para as perspectivas cristãs sobre teleologia para obter uma compreensão da boa vida e uma compreensão teologicamente informada de “o que deveria ser”.

Dado que a tradição cristã se concentra na pessoa de Jesus Cristo, que declarou: “Eu vim para que tenhais vida e a tenhais em plenitude” (João 10:10; NVI), é surpreendente que os psicológicos acadêmicos cristãos não estejam direcionando seus esforços acadêmicos para entender esta noção de plenitude de vida. De muitas maneiras, cada vez mais a psicologia e o ministério cristão parecem focar nos aspectos quebrados da humanidade, enfatizando assim *aquilo do qual* Jesus nos salvou, ao invés do *para que* somos salvos (King, 2018). Desta forma, a psicologia positiva pode ser um esforço construtivo e fecundo para esclarecer a natureza e a promoção das capacidades psicológicas que podem contribuir para esta vida abundante em Cristo - ou para o que Cristo nos salvou. Dito isto, permanecemos críticos, e às vezes suspeitosos, de como “positivo” é definido dentro do campo da psicologia secular (ver King & Whitney, 2015). Palavras como “positivo” e “bom” (por exemplo, “a boa vida”) são úteis, na medida em que serviram para impulsionar os esforços científicos, clínicos e aplicados, não apenas para o negativo, mas para algo mais; não oferecem, no entanto, uma orientação específica ou destino para o qual esses esforços visam. Conseqüentemente, a teleologia é um recurso importante para informar a direção para a qual as vidas humanas, pela graça de Deus, devem ser dirigidas (ver Balswick *et al.*, 2016; King, 2016; King & Whitney, 2015).

Reconhecendo a bondade da criação de Deus e que os humanos são feitos à imagem de Deus (Gn 1,27), resumimos um entendimento trinitário e cristológico da *imago Dei* (ver Balswick *et al.*, 2016; King, 2016; King & Whitney, 2015). Alinhamos com aqueles teólogos que argumentaram que ser feito à imagem de Deus é refletir a unidade da Divindade e a singularidade das distintas pessoas da Divindade e que afirmaram Jesus Cristo como a imagem perfeita de Deus (Col 1:15). Assim, o objetivo ou propósito de Deus para a humanidade é viver como indivíduos únicos em unidade com Deus e uns com os outros e tornar-se mais conformados à imagem de Deus em Cristo.

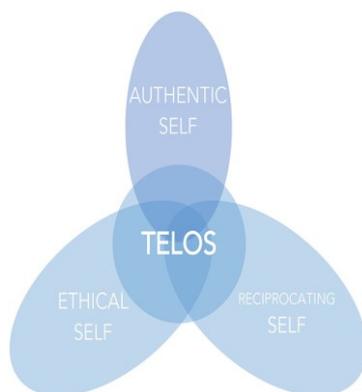


Figura 2 Conceitualização Tripartida de Telos

Conformidade a Cristo

Em primeiro lugar, *telos* é tornar-se como Cristo. Como cristãos, nós afirmamos que somos feitos à imagem de Deus. A Bíblia declara que Cristo é a imagem perfeita de Deus; assim, tornar-se como Cristo é parte de nosso *telos*. Além disso, ser conformado à semelhança de Cristo é nosso *telos* porque é o *telos* de Deus para a humanidade. “Para aqueles que de antemão Deus também predestinou ser conformado à imagem de seu Filho” (Rm 8,29) na medida em que Deus trabalha todas as coisas juntas para o bem daqueles que foram chamados de acordo com o propósito de Deus. Ser conforme à semelhança da imagem de Deus em Cristo é um *telos* compartilhado entre os humanos. Assim, assumimos os caminhos de Cristo e crescemos em direção ao caráter de Cristo (ver Crisp, 2015; Marshall, 2001). Os crentes devem levar o comando de Jesus a seus discípulos “Sigam-me” literalmente. Eles seguem suas ações de amor, cuidado, libertação, justiça, cura, reconciliação e redenção. No contexto da discussão da visão sobre a encarnação de Tomás de Aquino, Gerald O’Collins (2002) escreveu: “A encarnação também deve ser reconhecida como o mais alto desenvolvimento concebível para a humanidade” (p. 17). Cristo, como o *logos*, é o padrão para toda a humanidade e para a humanidade seguir. Como tal, Cristo é tanto o Alfa quanto o Ômega (ver Thompson, 2017). Ele é tanto a fonte de toda a criação quanto o objetivo de toda a criação. Conseqüentemente, tornar-se como Cristo é parte de nosso *telos* humano (ver Figura 2).

Particularidade de pessoas

Em segundo lugar, embora sejamos chamados a nos conformar com a imagem de Deus em Cristo, este chamado à conformidade não significa uniformidade com Cristo. A Bíblia nunca sugere que devemos nos *tornar* Cristo; ao contrário, devemos nos tornar *como* Cristo como nós mesmos. Inerente na *imago Dei* está o valor da singularidade. As perspectivas cristológicas da *imago* destacam que o Filho eterno veio habitar com a humanidade como o homem judeu Jesus de Nazaré. A antropologia trinitária enfatiza a singularidade das três pessoas da Trindade: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Um membro nunca é comprometido por outro. O Pai permanece o Pai, o Filho permanece o Filho, e o Espírito permanece o Espírito, cada um contribuindo de forma única para a história da salvação. Ao mesmo tempo, porém, os três permanecem um. A unidade da Trindade não compromete a singularidade do Pai, do Filho e do Espírito (J. Torrance, 1989; T. Torrance, 1992). O Salmo 139 nos lembra que cada pessoa é temerosa e maravilhosamente feita por Deus (vv. 9-10). Assim, embora nosso *telos* deva se conformar mais estreitamente à imagem de Deus em Cristo, cada um de nós o faz unicamente - com nossos próprios dons, propensões e interesses particulares. A Bíblia proclama que cada pessoa tem uma constelação única de dons espirituais a serem usados para o bem-estar da igreja (1 Cor 12). Cada pessoa é criada para ser e se tornar ela mesma - e não outra. Desta forma, a singularidade e a diferenciação humana têm uma parte integrante no *telos* humano. Pode-se então concluir que Deus pretende que os humanos vivam uma vida caracterizada pela autenticidade crescente e vivam em suas forças e paixões.

Relacionalidade

Dito isto, por mais que a Bíblia afirme a singularidade humana, o *telos* não é uma empresa individual. O *Telos* insiste na parentalidade. Deus alcançou a humanidade através de seu Filho e atraiu a humanidade para o próprio Deus através do Espírito. O amor e a parentalidade estão no centro da criação. Deus criou a humanidade para estar em relação com Deus, com a humanidade e com a criação mais ampla de Deus. Cristo,

como a imagem perfeita, exemplifica este amor e unidade. Vemos temas similares de relacionalidade e reciprocidade na teologia trinitária. Embora os cristãos afirmem os distintos membros da Trindade, o cristianismo é uma fé monoteísta. Nós acreditamos em um só Deus. Um dos maiores mistérios da fé cristã é nossa compreensão da natureza trina de Deus - que Deus pode ser simultaneamente um ser e três pessoas. Karl Barth (1975) escreveu: “Os modos divinos de ser mutuamente condicionados se permeiam tão completamente que um está sempre nos outros dois” (p. 370). A unidade e a singularidade - em reciprocidade - estão no coração do Deus trino. As três pessoas permanecem únicas através de suas inter-relações mútuas. O termo teológico *perichoresis* (co-inerência, habitação mútua) foi aplicado à Trindade para capturar a natureza única dessas inter-relações recíprocas. Cada pessoa da Trindade encontra ser nas outras sem coalescência. Moltmann (1996) resume muito bem:

De acordo com a doutrina cristã da Trindade, as três Pessoas divinas existem uma com a outra, uma para a outra e uma na outra. Elas existem uma na outra porque se dão mutuamente espaço para o pleno desdobramento. Existindo mutuamente uma na outra, elas formam sua única comunhão trinitária. (p. 298)

Assim, entendemos que a relacionalidade é seminal para a *imago* (ver Figura 2). Assim como Deus existe em relação, os humanos devem existir em relação: “Ser humano é ser criado em e para o relacionamento com os divinos e humanos outros” (Gunton, 1993, p. 222). Todos os crentes são chamados por Deus para fazer parte de uma comunidade relacional, colocada no corpo de Cristo pelo Espírito (1 Cor 12:13). A antropologia teológica sugere que levar a imagem de Deus, que é elementar para nosso *telos*, significa viver como indivíduos únicos em relacionamentos recíprocos com Deus e com os outros (Balswick *et al.*, 2016; King, 2016). Ser humano é ser um ser particular em relacionamento, distinto e único, mas inseparavelmente ligado ao outro, pois “todos os detalhes são formados por seu relacionamento com Deus, o criador e redentor, e um com o outro” (Gunton, 1993, p. 207). A particularidade é descoberta no relacionamento com nosso Criador, nosso Redentor, nosso Sustentador, e uns com os outros. Para que a humanidade realize sua intenção criada, a humanidade deve ser entendida como uma espécie social (Gunton, 1993). É o encontro do eu com o divino e o outro humano que

lhe permite realizar sua singularidade. Ser humano significa estar em relação com o outro. Como recíprocos, encontramos a vida através de Deus e do outro e quando vivemos para Deus e para os outros.

Relacionamento com Deus

Como Tanner (2010) descreve, temos vida por imagem de Deus, e o fazemos “vivendo de Deus” - como um feto vivendo de sua mãe. Deus nos criou, Cristo nos oferece salvação, e o dom do Espírito nos permite ser moldados à imagem de Cristo. Ao “apegar-nos ao incompreensível que se apegou a nós”, encontramos vida e ganhamos uma nova identidade e vocação que nunca seríamos capazes de alcançar em termos próprios (p. 56).

Em relação aos outros

Este entendimento relacional da *imago Dei* sugere que ser humano envolve viver em relações recíprocas e autênticas com os outros. Seguindo o padrão de vida vivido por Jesus Cristo - entre ele mesmo como Filho de Deus e o Pai, ou entre ele mesmo como Jesus e o povo de Deus, ou de acordo com o padrão representado pela Trindade - tais relacionamentos são caracterizados pela reciprocidade, pelo dar e receber, e permitem que o eu seja conhecido mais plenamente no processo de conhecer o outro. Nosso *telos* não envolve apenas ser conformados à imagem de Deus em Cristo, mas talvez sejamos uma imagem melhor de Deus à medida que nos relacionamos como si mesmos distintos no aprofundamento da comunhão com Deus, com os outros e com a criação.

Além do importante elemento do *telos* humano que consiste em se relacionar com os outros e conhecer e ser conhecido, o *telos* também envolve reciprocidade com as pessoas, sociedades e ambiente que nos rodeiam e para os quais estamos contribuindo de forma significativa. Não apenas nosso compromisso com o mundo faz parte de nosso *telos*, mas nossa contínua relação com Deus, com os outros, e o mundo nos leva a uma descoberta cada vez mais profunda de nós mesmos. Noções teológicas de florescimento

insistem que o florescimento individual acontece em relação ao florescimento do contexto mais amplo (Volf, 2017; Volf & Croasmun, 2019).⁴ Embora tudo seja criado por Deus para ser e se tornar o que é e não outro, viver em reciprocidade, sem dúvida, inclui viver como parceiros da aliança com a ordem natural (Mouw, 2012). Joel Green (2004) resume muito bem: “Nossa vocação humana, dada e capacitada por Deus, é nos relacionarmos com Deus como parceiro de Deus na aliança”. Unir-se em companhia da família humana e em relação a todo o cosmos de maneiras que reflitam o amor de Deus pela aliança”. Isto é realizado e modelado de forma suprema em Jesus Cristo” (p. 197).

Em resumo, a Figura 2 acima sugere o *telos* tripartido do sujeito recíproco (King, 2016). As ovas sobrepostas transmitem que o *telos* envolve a intenção de Deus para que nos tornemos (1) mais parecidos com Cristo, (2) mais e mais nossas unicidades pessoais, e (3) mais profundamente relacionados a Deus, à humanidade e à criação. Esta compreensão tripartite de *telos* fornece uma resposta ao desafio do Papa Francisco de identificar os fins últimos da vida humana. Em outras palavras, o *telos* informa “o que deve ser”. Consequentemente, e em relação à nossa formulação da alegria como uma virtude, estas dimensões do *telos* informam a natureza da alegria. Assim, experimentamos a alegria mais profunda quando estamos alinhados com os propósitos de Deus para a humanidade. O *telos* do eu recíproco inclui crescer mais plenamente em nós mesmos - tanto em nossas forças e vulnerabilidades, quanto em nossa capacidade de intimidade com os outros e de contribuir significativamente para o mundo ao nosso redor, e mais conformados com o caráter e os caminhos de Cristo. Com base em vastas pesquisas psicológicas - incluindo abordagens psicológicas ao bem-estar (Ryff, 1995), à autoconcordância (Sheldon & Elliot, 1999), e a um propósito nobre (Damon, 2008) - que sugerem que o bem-estar é experimentado quando se vive com coerência de valores, atitudes e comportamentos, postulamos que a alegria é mais profundamente experimentada e cultivada na intersecção dessas três áreas. A alegria é experimentada quando as pessoas (1) vivem mais autenticamente, (2) estão engajadas com os outros e com o mundo de maneira significativa, e (3) vivem em alinhamento com seus ideais éticos. Como tal, viver o propósito ou vocação de alguém pode ser a expressão mais

completa do *telos* na vida atual. Desta forma, o *telos* serve como uma estrutura para entender o que importa em última instância e, portanto, serve para informar a alegria.

Tanto a teologia cristã quanto a psicologia do desenvolvimento apontam para a importância do desenvolvimento do si mesmo em relação recíproca e benéfica com o próprio contexto, e para a importância da ética. Embora o cristianismo declare explicitamente que Jesus Cristo é a imagem perfeita de Deus e que crescer no caráter e nos modos exemplificados por Cristo como indivíduos e como parte do corpo de Cristo, como descrito na Bíblia, faz parte do *telos* humano, uma compreensão mais geral da ética pode estender esta ideia a uma população mais ampla que ordena suas vidas pela narrativa do evangelho, apontando para a importância de crescer na compreensão e na capacidade de seguir o código ético e os ideais espirituais que asseguram relações recíprocas benéficas entre o sujeito e o contexto maior de cada um.

Próspero: Os meios para a alegria

Embora o *telos* forneça uma estrutura útil para informar a natureza dos componentes cognitivos, afetivos e comportamentais da alegria virtuosa, a realização do *telos* nunca é plenamente alcançada deste lado da eternidade e, portanto, nossa alegria está na consumação final quando estamos totalmente unificados com Cristo. Para não deixarmos os leitores à deriva com uma noção elevada e um tanto nebulosa como o *telos* que paira no horizonte do desenvolvimento, apresentamos a prosperidade como o processo de transformação do desenvolvimento em direção ao *telos* como meio de alegria (King, 2019; King & Clardy, 2014). Em outras palavras, embora não alcancemos nosso *telos* deste lado da eternidade, prosperar é o processo através do qual mudamos, crescemos e amadurecemos através dos altos e baixos da vida em direção a esse *telos* e o processo através do qual experimentamos e cultivamos a alegria.

Com o crescente interesse pela psicologia do desenvolvimento positivo, um corpo crescente de literatura psicológica dá uma visão do processo de prosperar. Tanto a teoria quanto a ciência apontam para a importância do crescimento e diferenciação do sujeito, da reciprocidade com o outro e da importância da ética para assegurar a natureza pró-

social e a contribuição mútua entre o sujeito e seu maior contexto. Embora os psicólogos tenham dedicado muito esforço para compreender o desenvolvimento do si mesmo (por exemplo, identidade, emocional, moral, desenvolvimento da personalidade), numerosas abordagens têm argumentado que o crescimento pessoal, embora necessário, não é suficiente para designar o florescimento (Benson & Scales, 2009; Damon, 2004; King & Clardy, 2014; Lerner *et al.*, 2015). Por exemplo, as teorias de sistemas de desenvolvimento relacional (por exemplo, Lerner *et al.*, 2015; Overton, 2013) enfatizam a plasticidade humana como o potencial de desenvolvimento humano através de relações recíprocas entre os indivíduos e os muitos sistemas em que eles vivem para o benefício mútuo de todos. Assim, a prosperidade depende e produz a melhoria contínua do indivíduo e dos contextos da pessoa ao longo do tempo. medida que a pessoa se desenvolve em caráter, propósito e identidade, e à medida que os contextos mudam, prosperar envolve a adaptação para manter um bom contexto pessoal a fim de alimentar o autodesenvolvimento positivo e promover o bem comum.

Uma série de pesquisadores aponta caminhos que beneficiam tanto o indivíduo quanto a sociedade. Segundo Lerner (2004), as interações mutuamente benéficas entre o indivíduo e a sociedade como um todo sustentam uma sociedade democrática na qual ambos prosperam à medida que melhoram suas diversas capacidades para fazer contribuições significativas. Outros identificam um resultado chave do desenvolvimento pessoal ideal como “fazer contribuições culturalmente apropriadas a si mesmo e à sociedade” (Seligman & Csikszentmihalyi, 2000) ou como levar uma vida comprometida com paixão pelo que se está fazendo e com uma integração social que ajuda e se sente conectado com os outros (Froh *et al.*, 2010). Da mesma forma, Bundick e colegas (2010) definem prosperar como “um processo dinâmico e proposital de interações individuais no contexto $\leftarrow \rightarrow$ ao longo do tempo, através do qual a pessoa e seu ambiente são mutuamente aprimorados” (p. 891). Outros como Damon (2008) e Bronk (2014) entendem que prosperar através do desenvolvimento e busca de um propósito nobre, que é um objetivo acionável que ambos são pessoalmente significativos e beneficiam o bem

maior⁵. Estas abordagens oferecem explicações do processo de se tornar um sujeito recíproco e reforçam nossa proposta de que prosperar, integral ao *telos* humano e à alegria, engloba tanto contribuir para a própria comunidade quanto crescer como indivíduo.

Essenciais para dirigir tais fins nobres implicados em prosperar e necessários à alegria são os papéis da ética e do desenvolvimento moral. A alegria, ao contrário da felicidade, o deleite, a admiração e outras emoções positivas, requer um conjunto definido de morais e valores que orientem um para o respeito e a responsabilidade para com o outro. Embora a narrativa cristã informe um compromisso com o outro e com a justiça, as narrativas seculares de construção da prosperidade e da alegria devem incluir e elaborar a ética. Dito isto, não procuramos ser prescritivos e identificar um conjunto específico de morais necessárias para prosperar e alegrar-se. Ao contrário, adotamos uma perspectiva metaética, propondo que indivíduos e comunidades devem ter um conjunto coerente e pró-social de diretrizes éticas que direcionem o autodesenvolvimento ao lado do engajamento social para o bem comum. Atualmente, dado o pluralismo da sociedade e a falta de valores comuns, esta perspectiva metaética é especialmente necessária para entender o prosperar e, portanto, a alegria.

Voltando ao *telos* como um processo dinâmico, enfatizamos que prosperar é um processo, não um estado final. A prosperidade é, portanto, mais uma direção (em direção a *telos*) do que um destino (King, 2018). A prosperidade envolve uma trajetória de desenvolvimento em direção a uma vida baseada na fortaleza, relações recíprocas com os outros, e alinhamento da ética e das ações. Assim, a alegria resulta da crescente capacidade de adaptação e recalibragem às mudanças de demandas, oportunidades e necessidades, para que as pessoas possam crescer e se diferenciar, contribuindo

⁵ Os estudiosos que citamos estão na sua maioria dentro da ciência do desenvolvimento e usam o termo "próspero" com mais frequência e inferem os benefícios recíprocos de prosperar para si mesmo e para a sociedade. No campo da psicologia positiva, que geralmente centra-se na teoria e investigação de adultos, os termos "florescimento" e "bem-estar" são usados com mais frequência. Embora haja frequentemente uma perspectiva eudemônica, a ênfase é mais numa qualidade de vida que deriva do desenvolvimento das potencialidades de uma pessoa e da sua realização no cumprimento de objetivos auto-concordantes pessoalmente expressivos (para uma revisão de mais de 150 indicadores de florescendo, ver King et al., 2018).

significativamente além de si mesmas, de acordo com seus ideais éticos (King *et al.*, no prelo; Schnitker *et al.*, 2019).

Nesta perspectiva, os entendimentos psicológico e cristão de prosperar e *telos* são congruentes. Embora possam diferir nos detalhes, sua forma e estrutura se alinham. Ambas as perspectivas afirmam que prosperar é um processo, e a tripla compreensão do *telos* direciona o desenvolvimento para viver um propósito que se encontra em tornar-se mais um si mesmo autêntico, cultivando a reciprocidade benéfica com o mundo maior, e crescendo em seus ideais éticos. O *telos* cristão proporciona uma compreensão mais matizada do propósito humano. Como cristãos, enfatizamos que esse propósito não só é determinado por um encaixe mutuamente benéfico entre o indivíduo e o ambiente, mas também está alinhado com os propósitos de Deus e envolve tornar-se mais parecido com Cristo através do Espírito Santo, que continua a trabalhar para tornar todas as coisas inteiras. Em resumo, com a ajuda do Espírito de Deus, continuamos caminhando em direção àquilo para o qual Deus nos criou: para nos tornarmos mais parecidos com Cristo como uma pessoa particular em relacionamentos cada vez mais profundos com o mundo em geral. Uma compreensão cristã de *telos* afirma que “a vida vem de Deus, recebe sentido de Deus, e alcança realização através e em Deus” (Volf, 2017, p. 51).

Se a alegria depende do *telos*, a alegria nunca é totalmente realizada ou completa deste lado da eternidade. Assim, a alegria é escatológica. Embora vivenciemos a alegria em nossa vida atual, ela nos dá apenas uma amostra do que está por vir. Como tal, esta noção de *telos* não serve como um objetivo a ser realizado aqui e como, mas como um fim para o qual direcionamos nossas vidas. Assim, uma vida cheia de alegria não é encontrada, mas é formada e constantemente reformada. A alegria não é estática, mas é dinâmica e se desenvolve dentro e através do processo de crescimento em direção aos propósitos de Deus para nós. Uma vida cheia de alegria não se trata de alcançar um estado fixo de alegria, mas de se mover e crescer em direção ao *telos* e mais plenamente nos propósitos para os quais Deus criou a humanidade. Desta perspectiva, nosso argumento sugere que as pessoas experimentam mais plenamente a alegria precisamente quando vivem na intersecção dos três elementos centrais descritos acima (Figura 2) - conformidade com Cristo, sendo um ser único, e estando profundamente relacionado a Deus, à criação e aos

outros - que é como entendemos o propósito de Deus para a humanidade. Assim, experimentamos alegria à medida que nos tornamos expressões mais completas de nós mesmos, engajando-nos de maneiras mais profundas e significativas com o mundo ao nosso redor e vivendo à altura de nossos ideais éticos. Esta perspectiva de alegria se alinha com a compreensão de Volf (2017) da alegria resultante de viver bem a vida de uma maneira que afirma a dignidade inalienável de todo ser humano, que enraíza as relações sociais no amor, e que se baseia numa compreensão de Deus em e através da qual encontramos realização quando participamos de seu ministério de amor.

Implicações da alegria: Discipulado

Temos argumentado que a alegria é melhor entendida como uma virtude determinada por pensar, sentir e fazer o que mais importa ou o que é bom no final das contas (King, 2019). As virtudes envolvem explicitamente padrões duradouros de conhecimentos, emoções e comportamentos que são morais e têm um significado transcendente. Dado que as ciências sociais não possuem meios claros para distinguir uma coisa boa de outra ou para decifrar o grau de bondade necessário para designar a alegria além da opinião subjetiva ou convencional, propusemos o *telos* do si mesmo recíproco, enfatizando o significado do eu (*self*), dos outros e da ética como os contornos que dão definição e estrutura à alegria. Discutimos o prosperar como transformação em direção ao *telos* ou como desenvolvimento de uma forma que permita viver mais plenamente o sentido de refinamento do próprio propósito. Nesta seção final, oferecemos algumas considerações integrativas sobre alegria, *telos* e discipulado cristão como a alegria diz respeito à vocação, justiça, sofrimento e transformação; e, em conclusão, apresentamos diretrizes para pesquisas futuras.

Telos vivido como vocação

Uma compreensão cristã da vocação está intimamente alinhada com a noção de *telos* proposta neste artigo. Na seção seguinte, discutimos como a vocação é um meio pelo

qual vivemos o *telos* em nossas vidas atuais, está relacionada à alegria, e tem grandes implicações para a compreensão do discipulado. Embora muitas vezes mal interpretada como um trabalho, a vocação é um apelo contínuo e ativo sobre a totalidade de nossas vidas (Calvin, 1536/1997; Labberton, 2014). “Embora a vocação envolva o que fazemos com nossas vidas, ela começa com quem *somos* e continua com quem *nos tornamos* ao longo de nossas vidas” (King, no prelo). *Telos* fornece a direção para a qual a vocação visa: tornar-nos mais parecidos com Cristo como nosso si mesmo único enquanto continuamos a obra de Deus no mundo (Figura 2). Assim, a vocação pode ser entendida como nosso papel na história contínua da criação, redenção e consumação de Deus. Como tal, a vocação é como vivemos o *telos* no aqui e agora. Dado que a alegria é mais profundamente experimentada no cruzamento da vida autêntica com e para Deus e os outros, a vida mais alegre e a expressão mais plena da humanidade ocorrem através da vocação - quando vivemos na reciprocidade, na intimidade e na responsabilidade com nós mesmos, Deus e os outros. Porque por vocação recebemos e respondemos ao amor e à graça de Deus nos domínios sociais e contextuais em que vivemos, é por vocação que experimentamos a vida abundante para a qual Jesus nos salvou.

Desta forma, a vocação tem um grande significado para o discipulado e, como sugerido acima, informa a vida *para a qual* Cristo Jesus nos salvou. A alegria desafia nossas noções de justificação e santificação que enfatizam a salvação *do* pecado e reorienta nossa compreensão do discipulado cristão como uma resposta expansiva à graça que se manifesta numa vida de vocação e alegria em Cristo e para Cristo. A alegria nos dá permissão para autenticidade e vitalidade que se baseia na fortaleza, honestidade e vulnerabilidade. A alegria inspira a descoberta de si mesmo, do outro, da criação e de Deus - não por causa de si mesmo, mas pela glória de Deus. A vocação informa como nos tornamos mais plenamente nós mesmos através de Cristo para os outros e para Deus e dá uma visão da citação épica de Irineu, “A glória de Deus é a humanidade plenamente viva” (Irineu, 2015, p. 369). Desta perspectiva, a vocação torna o discipulado como amar e seguir a Cristo não por obediência, mas por se tornar como Cristo como nós mesmos, a fim de glorificar a Deus e desfrutar de Deus para sempre (Westminster Assembly, 1643-1652).

Desta forma, a vocação está vinculada à nossa participação na vida interior da Trindade - recebendo e respondendo à eterna e infinita reciprocidade de amor entre o Pai, o Filho e o Espírito - e à vida externa da Trindade, enquanto respondemos a esse amor, participando das atividades criadoras, redentoras e florescentes de Deus no tempo e no lugar em que vivemos. Portanto, nosso *telos* como um si recíproco ou um povo recíproco é iniciado e alimentado pelo amor de Deus que nos orienta para os fins de Deus, que não é apenas para nosso próprio benefício individual, ou mesmo para o benefício de nossa própria comunidade, mas para o florescimento da ordem criada além de si mesmo ou da própria comunidade.

Conseqüentemente, a salvação não apenas oferece liberdade do pecado, mas oferece liberdade através da qual podemos abraçar nossa parte na contínua e desdobrada história de redenção de Deus (Wright, 2015). O discipulado torna-se um processo de conhecer, amar e seguir a Cristo que resulta em nossa adoção da narrativa do evangelho como nossa história, e então a vocação é nosso papel nessa história. A partir desta perspectiva, a vocação envolve um consentimento alegre e ativo para nos envolvermos e contribuirmos com o trabalho de Deus como indivíduos ou grupos de pessoas únicos que se conformam com a semelhança de Cristo para a glória de Deus (King & Whitney, 2015).

O discipulado não é um modelo convencional de crescimento pessoal, nem se trata de gestão do pecado. O discipulado cristão é unicamente informado e revigorado por uma compreensão teleológica da vocação. Com efeito, o *telos* cristão é definido por uma ordem alternativa - uma ordem estabelecida e definida pelo padrão, os logoi de Cristo - e a salvação é um convite a viver alegremente de acordo com a nova ordem e a participar do trabalho contínuo de Deus neste mundo (King, 2019). Conseqüentemente, a vocação evoca as mais completas expressões de nós mesmos em relação a Deus, aos outros e ao mundo e é moldada pela ordem estabelecida por Cristo, que em última instância informa a alegria. A busca da vocação como um chamado à vida em Cristo nos permite experimentar mais alegria, o que, por sua vez, motiva nossa contínua participação nas atividades de Deus.

Alegria como virtude transformadora

A psicologia informa como a alegria *motiva* e *dirige* o discipulado à medida que buscamos a vocação. Como discutido anteriormente, as pesquisas psicológicas existentes sugerem que experimentar a alegria proporciona uma experiência visceral que ativa e capacita as pessoas a perseguir empreendimentos que dão vida e transformam. Os sentimentos positivos associados à alegria realmente permitem que o circuito cerebral humano seja mais aberto aos outros e a novas ideias. Assim, os sentimentos positivos de alegria aumentam a capacidade de criatividade, imaginação e conexão. A alegria nos permite ser menos ansiosos e mais tolerantes. Desta forma, ela é vivificante e expansiva. Fredrickson (2001) descreve como as emoções positivas ampliam e constroem nossa capacidade de prosperar. O componente mobilizador da alegria aliado à avaliação cognitiva da bondade final permite que a alegria perpetue o processo de prosperar e perseguir o próprio propósito. Assim, quando as pessoas refletem e agem de forma a permitir a experiência dos sentimentos de alegria, elas podem identificar fontes de alegria em suas vidas e então buscar a alegria de forma mais intencional. A ideia do hábito repousa na noção de que através da prática intencional, comportamentos, pensamentos e sentimentos podem se tornar habituais em virtude. Conseqüentemente, práticas que nos permitem regular emocionalmente, criar laços com os outros e perseguir nossas paixões em nome dos outros contribuem para nossa capacidade de alegria. Dado que a alegria é baseada em nos tornarmos mais um si mesmo único, autêntico e crescer em unidade com os outros e clareza de ideais, propomos que a alegria tem um efeito expansivo que ajuda os seres humanos a serem mais *inteiros* e mais *santos* através do processo de nos atrair uns para os outros e para Deus (King & Argue, no prelo). Desta forma, a alegria é uma virtude transformadora que impulsiona os seres humanos para frente em seu desenvolvimento e formação. A alegria não apenas resulta do prosperar, mas simultaneamente alimenta a jornada humana de prosperar através da busca de um propósito.

Teologia e psicologia criam uma dialética poderosa, explicando como a alegria é uma resposta ao que deve ser e nos mostrando como cultivar uma vida alinhada e em direção ao que Deus pretende. A psicologia informa como a alegria se ativa, e a teologia

informa como a alegria direciona. As experiências atuais de alegria nos lembram e simultaneamente nos impulsionam para o que poderia e deveria ser e será. A experiência da alegria nos compele e nos atrai mais para os caminhos - o caráter e as ações - de Cristo. Desta forma, a alegria serve como uma bússola guia. A sintonia com os sentimentos de alegria aponta para relacionamentos, experiências e comportamentos que trazem alegria.

A narrativa cristã oferece esperança no que está por vir e confiança em um Deus soberano, bom e justo. Embora tenhamos o dom de experimentar a alegria agora nesta vida atual, o que experimentamos prefigura o que está por vir. A alegria envolve uma quebra da esperança divinamente inspirada e serve para nos assegurar que, embora o mundo ainda esteja incompleto, um dia será completo e inteiro. Desta forma, a alegria está disponível na bondade do dom da criação de Deus agora, e nos impulsiona em antecipação à completa plenitude que está por vir (ver Thompson, 2017). Como analogia, a alegria é como um limiar que nos permite experimentar “o já”, bem como ver “o ainda não”. A alegria mantém o real e o ideal em conexão e conversa, servindo para nos orientar ou reorientar para o que deveria ser. Como limiar, a alegria é uma porta através da qual estamos sempre nos movendo - com um pé plantado na bondade e no quebrantamento da criação e o outro se movendo em direção à consumação.

Alegria e justiça

A alegria é central para o discipulado porque não só aumenta nossa consciência do que traz prazer ou aponta para nossa paixão pessoal, mas a verdadeira alegria orienta para uma visão do que deve ser. Portanto, a alegria e a justiça estão intimamente alinhadas. Rowan Williams (2018) define a *iustitia*, ou justiça, como o direito à auto-expressão e de estar unicamente equipado e capacitado para contribuir para o reino de Deus e ser conforme a Cristo - onde a alegria toma forma na experiência da auto-expressão e do engajamento nas atividades de Deus como se está sendo conforme à imagem de Deus em Cristo para os outros. Assim, a alegria não só exige a libertação individual, mas também a libertação dos outros para buscar a alegria. Desta forma, a alegria pode ser perturbadora e subversiva, pois nos alerta e nos motiva a desafiar o status quo. Como o aspecto emocional da alegria ressoa dentro de nós, somos lembrados do

que deve ser e, portanto, inspirados a persegui-la. A alegria é uma alternativa aos sistemas opressivos e quebrados em que vivemos. A virtude da alegria nos compele a buscar o bem maior. A alegria não é uma experiência individual nem se limita às nossas relações mais próximas. Para os discípulos, em sua expressão mais completa, a alegria nos obriga a uma vida mais profunda em Cristo e a um compromisso mais profundo com a criação de Deus.

Os dois lados da dimensão escatológica da alegria não apenas desafiam o cristão a buscar o que “deveria ser” em um mundo que muitas vezes promove o que “não deveria ser”, mas as crenças, sentimentos e ações relativas à alegria alinham e motivam o discipulado e a vocação cristã em meio à realidade do sofrimento, da alienação e das circunstâncias trágicas. As qualidades expansivas e ativadoras da alegria podem servir como um recurso interno de resiliência e nos lembrar da realidade de Deus revelada nas Escrituras e de nosso papel como agentes de transformação. Entretanto, o aspecto cognitivo da alegria é como a espinha dorsal da alegria. Sentimentos de alegria podem ir e vir, mas a confiança no que sabemos nos permite permanecer fortes e experimentar a alegria não apenas *apesar das* nossas circunstâncias, mas *por causa das* nossas circunstâncias (Thompson, 2017). Não importa quão profunda seja a tristeza, nosso sofrimento é sustentado pela alegria em Cristo e pela esperança no que está por vir. Estar atentos e atentos à alegria nos mantém conectados a (1) nosso eu único, divinamente equipado; (2) a presença de Deus, amor e graça; e (3) a companhia de outros para amar efetivamente em nome de Deus. Desta forma, a alegria fornece um combustível vocacional contínuo permitindo o acesso aos recursos pessoais, emocionais, físicos, relacionais e espirituais necessários para ser e permanecer um agente do shalom de Deus.

Investigação futura

A alegria como uma virtude que é experimentada e também formada à luz do conhecimento e da vivência do próprio propósito, depende da capacidade de conhecer a mais profunda fonte de significado e de fazer ou encontrar sentido no dia a dia. Desta forma, a alegria envolve a construção cognitiva do que mais importa, a capacidade de emoções positivas e de agir de acordo com as próprias convicções. Além das dimensões

cognitivas, afetivas e comportamentais da virtude tipicamente articuladas por psicólogos, temos também apontado os aspectos relacionais, morais e espirituais da alegria. As afirmações teológicas levantam questões importantes para a pesquisa empírica que podem revelar padrões de reflexão, sentimento e comportamento que expandem a capacidade de alegria de uma pessoa e de reforçar e fortalecer nosso engajamento como agentes de transformação de Deus. Em conjunto, estas seis categorias representam direções específicas para pesquisas futuras. Embora a pesquisa tenha demonstrado que a alegria é uma emoção discreta (Watkins *et al.*, 2017), temos muito mais para entender empiricamente a alegria. Sugerimos os seguintes caminhos para um estudo mais aprofundado:

1. Considerando que a alegria envolve uma avaliação cognitiva do que deve ser ou do que é bom no sentido último, as diferentes formulações de *telos* estão associadas a diferentes níveis do componente afetivo da alegria? Como a bondade do *telos* se encaixa na compreensão que um indivíduo tem do *telos* e da cultura que o rodeia, e na sua suposição de *telos* afeta a experiência de alegria de uma pessoa? Como a capacidade de auto-reflexão de um indivíduo influencia a sua experiência da dimensão afetiva da alegria?
2. De um ponto de vista afetivo ou emocional, como outras emoções positivas, como a admiração, o espanto, o deleite e o prazer, contribuem ou tiram a alegria? Como a capacidade de regular as emoções afeta a capacidade de cultivar a alegria duradoura?
3. Como as ações de uma pessoa promovem ou diminuem a alegria? A noção de práxis aplica-se à alegria? Em outras palavras, pode-se aprender a alegria fazendo atividades que induzem à alegria? Por exemplo, um jovem pode descobrir seu propósito ou vocação através da participação em uma atividade que lhe agrada profundamente? Há práticas específicas, como a oração ou a meditação consciente, que podem aumentar nossa capacidade de auto-reflexão e consciência dos pensamentos, sentimentos e comportamentos relacionados à alegria? Atividades como oração, auto-reflexão, canto e brincadeira influenciam nossa capacidade de experimentar a alegria?

4. Considerando que a relacionalidade faz parte de nosso *telos* humano, como o senso de conexão de uma pessoa com os outros influencia a sua capacidade de alegria? Será que as relações anteriores dos cuidadores da infância influenciam nossos estilos de apego e nossa capacidade de intimidade? O conflito atual em relacionamentos importantes afeta a capacidade de alegria? Uma comunidade que exemplifica e apoia a noção de *telos* e ideais morais ajuda a promover a alegria?
5. Como o senso de ideais morais influencia a experiência de alegria? As violações morais diminuem a alegria? Como o perdão pode influenciar nossa capacidade de alegria? Os diferentes ideais morais promovem mais alegria do que outros? Há absolutos morais que informam a alegria? Na realidade de uma cultura pluralista, como os sistemas de crenças conflitantes influenciam o desenvolvimento da alegria e a própria experiência de alegria?
6. Dado o aspecto espiritual da alegria, a extensão da sacralidade percebida atribuída ao entendimento de alguém da transcendência influencia sua capacidade de alegria? A percepção da extensão da benevolência da transcendência influencia suas crenças, sentimentos e ações e sua experiência de alegria? Por exemplo, se a pessoa entende Deus como amor, então seus sentimentos e ações seriam informados pelo amor. Por outro lado, se alguém experimenta Deus como julgamento e condenação, suas ações estariam baseadas nessa percepção de Deus. A natureza da transcendência influencia a própria experiência de alegria?

Para resumir, a alegria é uma virtude que envolve a capacidade de cada um de ter emoções positivas e habilidades para identificar e refletir sobre o seu sistema de significado e agir de acordo com ele. Deste ponto de vista, pode-se cultivar e fortalecer a alegria promovendo a fidelidade à própria narrativa e vivendo o próprio propósito - através de práticas intencionais ou relacionamentos que permitam esclarecer e afirmar seu senso de propósito e aumentar sua capacidade de regulamentação das emoções.

Entender a alegria como uma virtude informada por uma teleologia permite uma perspectiva integradora, iluminando a importância dos processos psicológicos, a

contribuição da narrativa e das crenças, e o papel do divino. Desta forma, nossa abordagem oferece ao campo mais amplo da psicologia uma estrutura para considerar o lugar das crenças transcendentais na influência dos processos psicológicos que são informados por questões de ulterioridade, tais como virtude, propósito e identidade. Tal perspectiva também permite que os aspectos potenciais universais, subjetivos, culturais, transcendentais e morais da alegria sejam explicitamente considerados. Além disso, uma abordagem da virtude ajuda a iluminar como as pessoas experimentam a alegria no contexto do sofrimento e da adversidade, e por que e como as pessoas têm a capacidade de experimentar simultaneamente a alegria com outras emoções aparentemente contraditórias, como a decepção e a tristeza. Além disso, compreender a alegria como uma virtude composta de pensamentos, sentimentos e comportamentos fornece uma estrutura para compreender o desenvolvimento da alegria como consequência das interações bidirecionais de uma pessoa e dos muitos sistemas em que ela vive (por exemplo, humano, valores, sobrenatural). A tripla compreensão do *telos* fornece uma estrutura para futuras pesquisas sobre o desenvolvimento da alegria que examina o papel das relações, o desenvolvimento do si mesmo e o desenvolvimento moral.

Conclusão

Para uma pequena palavra, alegria é uma construção complexa e poderosa. A alegria não é apenas sentimental - "sentir-se bem". Nem a alegria é apenas uma aspiração. Em sua forma mais verdadeira, a alegria é transformadora. A profundidade do significado e a qualidade moral da alegria são difíceis de substituir por outros prazeres, como C. S. Lewis (1955) salientou. Como uma virtude, a experiência da alegria envolve em algum nível conhecer a alegria, sentir alegria e fazer alegria. A alegria depende de saber o que deve ser e, ao mesmo tempo, é uma ressonância afetiva com o que deve ser, bem como de ações que promovam o que deve ser. Assim, a alegria como virtude simultaneamente direciona nossos pensamentos, sentimentos e ações para o que Deus pretende. Experimentamos a alegria agora, e a alegria nos impulsiona para o ainda não. Ela está disponível na bondade do dom da criação de Deus agora, e nos impulsiona em antecipação à completa plenitude que está por vir. A teologia fornece uma visão única do

poder da alegria: ela encontra sua fonte e realização em nosso Deus de amor, o Criador, Redentor e Sustentador. A psicologia fornece uma visão de como as experiências de alegria funcionam para dar sentido e promover coerência e equanimidade, o que ativa nossos cérebros e aumenta nossa capacidade de crescimento e o potencial de ver um futuro esperançoso e, por fim, cultivar mais alegria para nós mesmos e para os outros. Desta forma, a alegria é transformadora, pois nos direciona e motiva para os propósitos de Deus. Tal alegria é fortalecedora e informa a vocação. É ao mesmo tempo um produto e nos impulsiona a glorificar a Deus, e nos dá uma visão da resposta à primeira pergunta do Catecismo de Westminster: “Qual é o fim principal da humanidade?” Glorificar a Deus e *alegrar-se* de Deus para sempre.

Nota do autor

Os autores gostariam de expressar gratidão e apreço pela falecida Susan Woods, *copy editor*, que faleceu inesperadamente antes de este artigo chegar à imprensa.

Financiamento

Os autores divulgaram o recebimento do seguinte apoio financeiro para a pesquisa, autoria, e/ou publicação deste artigo: Este trabalho foi apoiado por uma subvenção do *Yale Center for Faith and Culture*.

Referências

- Armenta, C., Fritz, M., & Lyubomirsky, S. (2017). Functions of positive emotions: Gratitude as a motivator of self-improvement and positive change. *Emotion Review*, 9(3), 183–190. <https://doi.org/10.1177/1754073916669596>
- Balswick, J., King, P., & Reimer, K. (2016). *The reciprocating self: Human development in theological perspective*. Downers Grove, IL: IVP Academic.
- Baltes, P. B., Reese, H. W., & Nesselroade, J. R. (1977). *Lifespan developmental psychology: Introduction to research methods*. Monterey, CA: Brooks/Cole.
- Barth, K. (1975). *Church dogmatics (Vol. 1/1)* (G. W. Bromiley and T. F. Torrance, trans.). Edinburgh: T & T Clark.
- Benson, P., & Scales, P. (2009). The definition and preliminary measurement of thriving in adolescence. *The Journal of Positive Psychology*, 4(1), 85–104. <https://doi.org/10.1080/17439760802399240>
- Bronk, K. (2014). *Purpose in life: A critical component of optimal youth development*. Dordrecht: Springer.
- Brown, W. S., Spezio, M. L., Reimer, K. S., Van Slyke, J. A., & Peterson, G. R. (2013). Empirical approaches to virtue science: Observing exemplarity in the lab. In J. A. Van Slyke, G. R. Peterson, K. S. Reimer, M. L. Spezio, & W. S. Brown (eds.), *Theology and the science of moral action: Virtue ethics, exemplarity, and cognitive neuroscience*. New York: Routledge.
- Bundick, M. J., Yeager, D. S., King, P. E., & Damon, W. (2010). Thriving across the lifespan. In W. F. Overton (ed.), *Handbook of life-span development: Methods, biology, neuroscience, & cognitive development*, 3rd ed., vol. 1 (pp. 882–923). Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
- Calvin, J. (1536/1997). *Institutes of the Christian religion* (H. Beveridge, trans.). Bellingham, WA: Logos Bible Software.
- Cantor, N. (1990). From thought to behavior: “Having” and “doing” in the study of personality and cognition. *American Psychologist*, 45, 735–750. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.45.6.735>
- Charry, E. T. (2010). *God and the art of happiness*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Charry, E. T. (2013). The necessity of divine happiness. In B. Strawn (ed.), *The Bible and the pursuit of happiness: What the Old and New Testaments teach us about the good life* (pp. 229–248). New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199795734.003.0010>
- Clore, G., & Ortony, A. (2008). Appraisal theories: How cognition shapes affect into

emotion. In M. Lewis, J. Haviland-Jones, & L. Feldman Barrett (eds.), *Handbook of emotions* (pp. 628–639). New York: Guilford.

Crisp, O. D. (2015). A christological model of the imago dei. In J. R. Farris, & C. Taliaferro (eds.), *The Ashgate research companion to theological anthropology* (pp. 217–230). Farnham, UK: Ashgate.

Croasmun, M., Grozdanov, Z., & McAnnally-Linz, R. (2017). *Envisioning the good life: Essays on God, Christ, and human flourishing in honor of Miroslav Volf*. Eugene, OR: Cascade Books.

Damon, W. (2004). What is positive youth development? *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 591, 13–24.

Damon, W. (2008). *The path to purpose: How young people find their calling in life*. New York: Free Press. Damon, W., & Colby, A. (2015). *The power of ideals: The real story of moral choice*. New York: Oxford University Press.

Darwin, C. (1899). *The expression of emotion in man and animals*. Champaign, IL: Project Gutenberg. Diener, E. (1999). Introduction to the special section on the structure of emotion. *Journal of Personality and Social Psychology*, 76(5), 803–804.

Ekman, P., & Cordaro, D. (2011). What is meant by calling emotions basic? *Emotion Review*, 3(4), 364–370.

Emmons, R. A. (1999). *The psychology of ultimate concerns: Motivation and spirituality in personality*. New York: Guilford Press.

Emmons, R. A., & McCullough, M. E. (2004). *The psychology of gratitude*. Oxford: Oxford University Press.

Erikson, E. H. (1959). Identity and the life cycle. *Psychological Issues*, 1 (50–100).

Fleeson, W., & Jayawickreme, E. (2015). Whole trait theory. *Journal of Research in Personality*, 56, 82–92.

Fredrickson, B. (2001). The role of positive emotions in positive psychology: The broaden-and-build theory of positive emotions. *American Psychologist*, 56(3), 218–226. <https://doi.org/10.1037//0003-066X.56.3.218>

Fredrickson, B. (2004). The broaden-and-build theory of positive emotions. *Philosophical Transactions: Biological Sciences*, 359(1449), 1367–1377.

Frijda, N. H. (1988). The laws of emotion. *American Psychologist*, 43(5), 349–358. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.43.5.349>

Froh, J. J., Kashdan, T. B., Yurkewicz, C., Fan, J., Allen, J., & Glowacki, J. (2010). The benefits of passion and absorption in activities: Engaged living in adolescents and its role in psychological well-being. *The Journal of Positive Psychology*, 5, 311–332.

<https://doi.org/10.1080/17439760.2010.498624>

Fromm, E. (1947/1965). *Man for himself: An inquiry into the psychology of ethics*. New York: Fawcett Premier.

Green, J. B. (2004). What does it mean to be human? In M. A. Jeeves (ed.), *From cells to souls—and beyond: Changing portraits of human nature* (pp. 179–198). Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Gunton, C. E. (1993). *The one, the three and the many: God, creation and the culture of modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Irenaeus (2015). *Five books of S. Irenaeus, bishop of Lyons: Against Heresies* (reprint). London: Forgotten Books.

Izard, C. E. (1991). *The psychology of emotions (emotions, personality, and psychotherapy)*. New York: Plenum Press.

Izard, C. E. (2007). Basic emotions, natural kinds, emotion schemas, and the new paradigm. *Perspectives on Psychological Science*, 2, 260–280.

James, W. (1922/1983). *The principles of psychology (The works of William James)*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Johnson, M. K. (2019). Joy: A review of the literature and suggestions for future directions. *Journal of Positive Psychology*.

Kast, V. (1991). *Joy, inspiration, and hope*. College Station, TX: Texas A & M University Press.

King, P. E. (2016). The reciprocating self: Trinitarian and christological anthropologies of being and becoming. *Journal of Psychology and Christianity*, 35(3), 215–232.

King, P. E. (2018). Kids & God: Nurturing spirituality and the ability to thrive. In B. D. Espinoza, J. R. Estep, & S. Morgenthaler (eds.), *Story, formation, and culture*. Eugene, OR: Wipf & Stock.

King, P. E. (2019). Joy distinguished: Teleological perspectives on joy as a virtue. *Journal of Positive Psychology*.

King, P. E., & Argue, S. (in press). #joyonpurpose: Finding joy on purpose. In D. White, & S. Farmer (eds), *Joy as Guide to Youth Ministry*. Nashville: General Board of Higher Education and Ministry of the United Methodist Church.

King, P. E., Barrett, J., Greenway, T., Schnitker, S. A., & Furrow, J. L. (2017). Mind the gap: Evolutionary psychological perspectives on human thriving. *Journal of Positive Psychology*, 1–10. <https://doi.org/10.1080/17439760.2017.1291855>

King, P. E., & Clardy, C. E. (2014). Prevention and the promotion of thriving in children and adolescents. In K. S. Flanagan, & S. E. Hall (eds.), *Christianity and developmental*

[psychopathology: Theory and application for working with youth](#) (pp. 179–202). Naperville, IL; InterVarsity Press.

King, P. E., Clardy, C. E., & Ramos, J. S. (2014). Adolescent spiritual exemplars: Exploring spirituality in the lives of diverse youth. *Journal of Adolescent Research* 29(2), 186–212.

King, P. E., & Schnitker, S. A. (2017). *Spirituality and thriving: A developmental and personality approach*. Invited address at the 7th Society for Research on Child Development PreConference on Child and Adolescent Religious and Spiritual Development, Austin, TX.

King, P. E., Schnitker, S. A., & Houlberg, B. (in press). Moral development and religious engagement. In L. Jensen (ed.), [Handbook of moral development](#). New York: Oxford University Press.

King, P. E., & Whitney, W. (2015). What's the “positive” in positive psychology: Teleological considerations based on creation and imago doctrines. *Journal of Psychology and Theology*, 43(1), 47–59.

Kohlberg, L. (1984). [The psychology of moral development: The nature and validity of moral stages](#), 1st ed. San Francisco, CA: Harper & Row.

Labberton, M. (2014). [Called: The crisis and promise of following Jesus today](#). Downers Grove, IL: IVP Books.

Lerner, R. M. (1985). Individual and context in developmental psychology: Conceptual and theoretical issues. In J. R. Nesselroade, & A. von Eye (eds.), [Individual development and social change: Explanatory analysis](#) (pp. 155–187). New York: Academic Press.

Lerner, R. M. (2004). [Liberty: Thriving and civic engagement among America's youth](#). Thousand Oaks, CA: Sage.

Lerner, R. M. (2018). [Concepts and theories of human development](#), 4th ed. New York: Routledge.

Lerner, R. M., & Callina, K. S. (2014). The study of character development: Towards tests of a relational developmental systems model. *Human Development*, 57(6), 322–346.

Lerner, R. M., Dowling, E., & Anderson, P. (2003). Positive youth development: Thriving as the basis of personhood and civil society. *Applied Developmental Science*, 7(3), 172–180.

Lerner, R. M., & Kauffman, M. B. (1985). The concept of development in contextualism. *Developmental Review*, 5, 309–333.

Lerner, R. M., Lerner, J. V., Bowers, E., & Geldhof, G. J. (2015). Positive youth development and relational developmental systems. In W. F. Overton, & P. C. Molenaar (eds.), [Handbook of child psychology and developmental science: Theory and method](#), vol. 1, 7th ed. (pp. 607–651). Hoboken, NJ: Wiley.

- Lewis, C. S. (1955). *Surprised by joy: The shape of my early life*. London: Geoffrey Bles.
- Liang, B., & Ketcham, S. (2017). Emerging adults' perceptions of their faith-related purpose. *Psychology of Religion and Spirituality*, 9(S1), 31.
- McAdams, D., & Pals, J. (2006). A new big five: Fundamental principles for an integrative science of person-ality. *The American Psychologist*, 61(3), 204–217.
- McCullough, M. E., Kilpatrick, S. D., Emmons, R. A., & Larson, D. B. (2001). Is gratitude a moral affect? *Psychological Bulletin*, 127(2), 249–266. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.127.2.249>
- MacIntyre, A. (2007). *After virtue: A study in moral theory*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- McMinn, M. R. (2012). *Psychology, theology, and spirituality in Christian counseling*. Wheaton, IL: Tyndale House Publications.
- McMinn, M. R. (2017). *The science of virtue: Why positive psychology matters to the church*. Ada, MI: Baker Academic.
- Mahoney, A., & Pargament, K. I. (2005). A higher purpose: The sanctification of strivings in a community sample. *International Journal for the Psychology of Religion*, 15, 239–262.
- Marshall, I. H. (2001). Being human: Made in the image of God. *Stone Campbell Journal*, 4, 47–67.
- Meadows, C. M. (1975). The phenomenology of joy: An empirical investigation. *Psychological Reports*, 37(1), 39–54.
- Meadows, C. M. (2014). *A psychological perspective on joy and emotional fulfillment*. New York: Routledge.
- Moltmann, J. (1996). *The coming of God: Christian eschatology*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Moo, D. (2013). *Galatians: Baker exegetical commentary on the New Testament*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Mouw, R. (2012). The imago dei and philosophical anthropology. *Christian Scholar's Review*, 41(3), 253– 266.
- Morrice, W. (1985). *Joy in the New Testament*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans.
- Myers, D. G., & Diener, E. (2018). The scientific pursuit of happiness. *Perspectives on Psychological Science*, 13(2), 218–225.
- Nucci, L. (2016). Recovering the role of reasoning in moral education to address inequity and social justice. *Journal of Moral Education*, 45(3), 291–307. <https://doi.org/10.1080/03057240.2016.1167027>
- O'Collins, G. (2002). The incarnation: The critical issues. In S. T. Davis, D. Kendall, &

G. O'Collins (eds.), *The incarnation: An interdisciplinary symposium on the incarnation of the son of God* (pp. 1-29). Oxford: Oxford University Press.

Overton, W. F. (2013). Relationism and relational-developmental-systems: A paradigm for developmental science in the post-Cartesian era. In R. M. Lerner, & J. B. Benson (eds.), special issue, *Advances in Child Development and Behavior*, 44, 21-94.

Overton, W. F. (2015). Processes, relations and relational-developmental-systems. In W. F. Overton, & P. C. Molenaar (eds.), *Handbook of child psychology and developmental science: Theory and method*, vol. 1, 7th ed. (pp. 9-62). Hoboken, NJ: Wiley.

Park, N., Peterson, C., & Seligman, M. (2004). Strengths of character and well-being: A closer look at hope and modesty. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 23(5), 628-634.

Pepper, C. P. (1942). *World hypotheses: A study in evidence*. Berkeley, CA: University of California Press.

Pope Francis (2018a). *Address of his holiness Pope Francis to participants in the plenary assembly of the pontifical academy for life* [multimedia]. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2018/june/documents/papa-francesco_20180625_accademia-provita.html

Pope Francis (2018b). *Speech to the pontifical academy for life*. Vatican City, June 24, 2018.

Rosenberg, E. (1998). Levels of analysis and the organization of affect. *Review of General Psychology*, 2(3), 247-270. <https://doi.org/10.1037/1089-2680.2.3.247>

Ryff, C. D. (1995). Psychological well-being in adult life. *Current Directions in Psychological Science*, 4, 99-104. <https://doi.org/10.1111/1467-8721.ep10772395>

Sandage, S. R., & Hill, P. (2001). The virtues of positive psychology: The rapprochement and challenges of an affirmative postmodern perspective. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 31, 242-260.

Schnitker, S. A., King, P. E., & Houtberg, B. (2019). Religion, spirituality, and thriving: Transcendent narrative, virtue, and telos. *Journal of Research on Adolescence*, 29(2), 276-290.

Schore, A. (2016). *Affect regulation and the origin of the self : The neurobiology of emotional development* (Routledge classic edition). New York: Routledge.

Schutz, W. (1967). *Joy: Expanding human awareness*. New York: Grove Press.

Seligman, M., & Csikszentmihalyi, M. (2000). Positive psychology: An introduction. *The American Psychologist*, 55(1), 5-14.

Sheldon, K. M., & Elliot, A. J. (1999). Goal striving, need satisfaction, and longitudinal well-being: The self-concordance model. *Journal of Personality and Social Psychology*, 76, 482-497.

Strawn, B. (2013). *The Bible and the pursuit of happiness: What the Old and New Testaments teach us about the good life*. New York: Oxford University Press.

Tanner, K. (2010). *Christ the key*. New York: Cambridge University Press.

Thompson, M. (2017). Alpha and Omega—and everything is between: Jesus Christ and human flourishing. In M. Croasmun, Z. Grozdanov, & R. McAnnally-Linz (eds.), *Envisioning the good life: Essays on God, Christ, and human flourishing in honor of Miroslav Volf*. Eugene, OR: Cascade Books.

Tong, E. W. (2017). Spirituality and the temporal dynamics of transcendental positive emotions. *Psychology of Religion and Spirituality*, 9(1), 70–81.

Tooby, J., & Cosmides, L. (1990). The past explains the present: Emotional adaptations and the structure of ancestral environments. *Ethology and Sociobiology*, 11, 375–424.

Torrance, J. B. (1989). The doctrine of the Trinity in our contemporary situation. In A. I. C. Heron (ed.), *The forgotten Trinity: A selection of papers presented to the BCC study commission on trinitarian doctrine today*, vol. 3 (pp. 3–17). London: BCC/CCBI Inter-Church House.

Torrance, T. F. (1992). *The mediation of Christ*. Colorado Springs, CO: Helmers & Howard.

Vaillant, G. E. (2008). *Spiritual evolution: How we are wired for faith, hope, and love*. New York: Broadway Books.

Van Cappellen, P., & Saroglou, V. (2011). Awe activates religious and spiritual feelings and behavioral intentions. *Psychology of Religion and Spirituality*, 4, 223–236. <https://doi.org/10.1037/a0025986>

Volf, M. (2015). The crown of the good life: A hypothesis. In M. Volf, & J. Crisp (eds.), *Joy and human flourishing: Essays on theology, culture, and the good life* (pp. 127–136). Minneapolis, MN: Fortress Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt155j2mp.9>

Volf, M. (2017). *Flourishing: Why we need religion in a globalized world*. New Haven, CT: Yale University Press.

Volf, M., & Croasmun, M. (2019). *For the life of the world: Theology that makes a difference* (Theology for the life of the world). Grand Rapids, MI: Brazos Press.

Watkins, P., Emmons, R., Greaves, M., & Bell, J. (2017). Joy is a distinct positive emotion: Assessment of joy and relationship to gratitude and well-being. *The Journal of Positive Psychology*, 13(5), 522–539. <https://doi.org/10.1080/17439760.2017.1414298>

Westminster Assembly & Presbyterian Church in the USA Board of Christian Education (1925). *The shorter catechism of the Westminster assembly (1643–1652)*. Philadelphia, PA: Board of Christian Education of the Presbyterian Church in the United States of America.

Williams, R. (2018). *Theology, ethics, and the language of human rights*. Paper presented at the 2018 Payton Lectures of Fuller Seminary's School of Theology, Pasadena, CA.

Wright, N. T. (2015). Joy: Some New Testament perspectives and questions. In M. Volf, & J. Crisp (eds.), *Joy and human flourishing: Essays on theology, culture, and the good life* (pp. 39-62). Minneapolis, MN: Fortress Press.

Wundt, W., Titchener, E., & Creighton, J. (1894/2012). *Lectures on human and animal psychology*, 4th ed. London: S. Sonnenschein.

Zeng, X., Liao, R., Zhang, R., Oei, T., Yao, Z., Leung, F., & Liu, X. (2017). Development of the appreciative joy scale. *Mindfulness*, 8(2), 286-299. <https://doi.org/10.1007/s12671-016-0599-4>



EBSTYNE KING, P.; DEFOY, F. ALEGRIA COMO VIRTUDE: OS MEIOS E FINS DA ALEGRIA. *Journal of Teleological Science*, v. 1, n. 1, p. 117-163, 2021. Disponível em: <https://www.telosjournals.com.br/ojs/index.php/jts/article/view/6>



www.telosjournals.com.br
