

# Os Abismos da Felicidade<sup>1</sup>

## sobre a “Realização” Contemporânea da Utopia Tecnológica e do Utilitarismo

VIRIATO SOROMENHO-MARQUES\*

### RESUMO

O objetivo deste artigo é apresentar alguns dos eventos aparentemente absurdos e violentos de nossa vida contemporânea, ou seja, os distúrbios ocorridos durante 2011 em Londres, para um teste filosófico afiado. De acordo com este teste, e seu fundo filosófico inerente, a dominação esmagadora e dominante do consumismo, tanto na política quanto no comportamento humano individual, poderia ser lida não como o fracasso da ética da virtude, ou a pura ausência de raciocínio filosófico, mas como O sinal de um verdadeiro e completo cumprimento da agenda da filosofia utilitarista, definida pela compreensão abrupta da felicidade material como o princípio orientador da ética e da filosofia prática como um todo.

**Palavras-chave:** Virtude, felicidade, utilitarismo, consumismo, utopia tecnológica.

### ABSTRACT

The purpose of this paper is to submit some of the apparently absurd and violent events of our contemporary life, namely the riots occurred during 2011 in London, to a sharp philosophical test. According to this test, and its inherent philosophical background, the overwhelming and pervading dominance of consumerism, both in politics and individual human behavior, could be read not as the failure of the ethics of virtue, or the sheer

---

<sup>1</sup> Este texto retoma, de modo aprofundado e alargado dois trabalhos que são referidos no elenco de referências que surge no final deste ensaio.

\* Professor catedrático na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

absence of philosophical reasoning, but as the sign of a true and complete fulfillment of the utilitarianism philosophy agenda, defined by the blunt understanding of material happiness as the guiding principle of ethics and practical philosophy as a whole.

**Key words:** Virtue, happiness, utilitarianism, consumerism, technological utopia.

“For there is no such **finis ultimus**, utmost aim, nor **summum bonum**, greatest good, as is spoken of in the books of the old moral philosophers [...] Felicity is a continual progress of the desire, from one object to another; the attaining of the former, being still but the way to the later [...] So that in the first place, I put for a general inclination of all mankind, a perpetual and restless desire of power after power, that ceaseth only in death.” Thomas Hobbes, *Leviathan* [1651], edited by Richard Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, cap. XI, 70).

Se é verdade que a poderosa inércia dos grandes sistemas em que cidadãos e comunidades vivem imersos, funciona, muitas vezes, como um substituto da necessidade de reflexão e justificação éticas para o comportamento individual e colectivo, numa esfera que pode ser designada como “ética pública”, não é menos verdadeiro que o nosso tempo jamais conseguiu recalcar com sucesso uma profunda e confessada carência de uma ponderação ética, robusta e fundamentada.

Como muito bem refere Cristina Beckert, o modo como pensamos hoje as questões morais – a “valsa das éticas” – acusa o naufrágio das “grandes narrativas” da modernidade. Já não existem constelações doutrinárias gozando de uma hegemonia suficiente para se imporem como o campo onde a meditação sobre os argumentos éticos se deverá recolher e desenvolver<sup>2</sup>. O multissecular consenso cristão conserva uma auréola de respeitabilidade, mas tornou-se mais cerimonial e facultativo do que obrigatório e compulsivo. O mesmo poderá ser dito dos diferentes consensos “modernos” construídos em torno dos ideários iluministas, republicanos, socialistas que vincularam estreitamente ética e política a partir de uma ideia de emancipação da humanidade de todas as grilhetas (intelectuais, políticas, económicas).

### Ausência ou “realização” do pensamento?

O modo como a utopia tecnológica, a mais vulgar e dominante ideologia contemporânea, intervém neste domínio de cruzamento entre a acção política

---

<sup>2</sup> Cristina Beckert, *Ética* (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012), pp. 77-85.

e a acção moral pode aferir-se na demanda por éticas deontológicas. No fundo, trata-se da procura de doutrinas que ajudem profissionais em áreas de vanguarda tecnológica (na medicina ou nas biotecnologias, por exemplo) a uma intervenção que não seja meramente técnica, isto é, justificada apenas em termos instrumentais, numa óptica de meios-fins, ou de simples custo-benefício. A utopia tecnológica é, por essência, multiplicadora de força, amplificadora da nossa capacidade de criar novos instrumentos para alargar e intensificar o domínio sobre a natureza e o mundo. No tempo em que vivemos, o crescimento das nossas capacidades tecnológicas conduziu a uma desmesura que transborda e é visível à vista desarmada. O crescimento das nossas capacidades de penetrar e alterar o próprio código das criaturas biológicas, de criarmos “máquinas vivas” com as nanotecnologias, de multiplicarmos as técnicas de reprodução artificial, de fazermos da eugenia aplicada uma espécie de mercado da neocriação da própria condição humana (como desenvolveremos noutro capítulo), são exemplos claríssimos de uma exuberância do fazer que contrasta com um défice de argumentos morais justificativos. A tecnologia muda tão rápida e profundamente a paisagem do mundo onde nos movemos, que ficamos carecidos de conceitos capazes de nos darem um mapa de valores, uma cartografia de rumos, de modo a garantir que somos sujeitos activos, e não agentes passivos de um processo que nos transcende e manipula de modo irreversível.

A hipótese que queremos explorar nestas páginas é a seguinte: E se a nossa época, com todas as suas angústias escatológicas decorrentes dos riscos da desmesura tecnológica, aparentemente uma época desprovida de “pensamento”, fosse a época por excelência da “realização”, no sentido hegeliano de *Verwirklichung*, de uma doutrina filosófica? Ou, dito ainda de outra forma: e se a nossa época, aparentemente tão desprovida de reserva ou prudência moral, em particular na esfera da política, fosse, na verdade, a época por excelência do império universal e absoluto de uma doutrina moral? Testaremos essa hipótese, fortemente centrada na ligação entre ética e política, primeiro no plano político e depois na esfera moral.

### **A desmesura política como modelo clássico: o caso de *Antígona***

As difíceis relações de afinidade e tensão entre a ordem do político e o domínio da ética não foram inauguradas com a separação entre os dois campos realizada por Maquiavel ao fundar a “ciência política”, nos alvares do século XVI. Na verdade, quando pensamos as relações entre ética e política costumamos produzir, mesmo que de forma inconsciente, variações em torno de um modelo clássico que poderemos designar como o *mote de Antígona*. Em grande medida, as reflexões filosóficas sobre as diferenças, oposições, delimitações e

complementaridades entre ética e política glosam o tema central da imortal obra de Sófocles. No essencial trata-se do confronto de duas ordens de normatividade com diferentes raízes, capazes de libertar no potencial sujeito moral dispositivos de lealdade, não só diferentes, mas contraditórios, que tendem para a dilaceração trágica. Invariavelmente, como se poderá atestar numa versão contemporânea do tema, que vamos acompanhar, a título de exemplo, nesta meditação, o foco trágico centra-se na intransigência da esfera do político, que acaba por enveredar por uma destrutiva desmesura. Na incapacidade da política transigir com um imperativo ético, cuja voz parece vir de um húmus interior e sagrado, de dentro do coração moral dos personagens heróicos, condenados à destruição por obediência a essa voz mais funda, e superior, do comando moral.

Seguindo a matriz grega, a *Antígona*, na versão redigida por de Jean Anouilh, centra-se no conflito entre a protagonista de nome homónimo e o seu tio Creonte, rei de Tebas. Este conflito é aceso por Antígona, que luta por um funeral justo e honroso para o seu irmão Poliníces, transformado num inimigo político derrotado da cidade. Essa mesma luta implicará a sua condenação à morte. Este trágico destino é apresentado ao leitor no começo desta história, no Prólogo. “Ela pensa que vai morrer, que é jovem, que também ela gostaria de viver. Mas não há nada que possa ser feito. Ela chama-se Antígona e ela vai desempenhar o seu papel até ao fim...”<sup>3</sup>.

A peça de Anouilh, que teve a sua estreia na Paris ocupada, em 4 de Fevereiro de 1944, segue as pisadas do original de Sófocles. Em *Antígona* gera-se um conflito que foi expresso da seguinte forma por Hegel, nas palavras de um autor contemporâneo: “Do ponto de vista de Hegel, tanto Antígona como Creonte têm razão (...) Antígona representa o feminino, o privado, o interior e o subjectivo, a santidade da família e da piedade primeva, expressa na lei eterna dos antigos deuses do mundo subterrâneo, uma lei cuja origem ninguém conhece. Creonte representa o masculino, a arena pública, as leis públicas e políticas e a necessidade do Estado”<sup>4</sup>. Com efeito, é Creonte que exorbita da sua posição de monarca e chefe de Estado, entrando num processo de *hubris* ao não permitir o funeral do seu sobrinho rebelde. A desmesura de Creonte é tanto maior quanto é sabido que na cultura grega antiga o respeito pelos mortos, mesmo pelos inimigos, estava consagrado na mais tocante cena da *Ilíada*, o grande poema épico de Homero (e o primeiro da Literatura ocidental), escrito três séculos e meio antes da *Antígona* de Sófocles. Nesse episódio, Príamo, rei de Tróia, vem ao campo dos Aqueus (que cercavam Tróia) buscar o corpo insepulto do seu filho,

<sup>3</sup> Jean Anouilh, *Antigone* (Paris: La Table Ronde, 1946), pp. 9-10.

<sup>4</sup> Anthony O’Hear, “Antígona”, *Os Grandes Livros*, tradução do Inglês por Maria José Figueiredo (Lisboa: Alétheia Editores, 2009), p. 57.

o príncipe Heitor, morto no campo de batalha por Aquiles, como vingança por Heitor ter morto, também em combate, o seu amigo Pátroclo. Os dois homens, e inimigos, fazem uma trégua: o corpo de Heitor é devolvido a Príamo, e este chora ao lado de Aquiles, o assassino do seu filho. É a cena mais pungente da *Iliada*, e um remédio contra a *hubris*, pela humildade e humanidade profundas que revela<sup>5</sup>.

A *hubris* é um conceito com uma grande riqueza de significados, mas que, no essencial, poderemos designar como desmesura. Sobretudo para os habitantes da Antiga Grécia, a *hubris* traduzia-se numa decisão que conduzia um sujeito, geralmente uma figura heróica e poderosa, a um excesso, dominado por paixões violentas que se opõem ao razoável, à justa medida, e que, geralmente, conduzem a resultados sangrentos e trágicos. Na Antiga Grécia, berço deste conceito, esta atitude é censurada e considerada uma transgressão contra os deuses e os homens. Creonte, pelo excesso, perdeu a razão que lhe assistia como Rei. Pelo contrário, Antígona, ao permanecer fiel ao dever de humanidade para com um irmão morto, enfrentando as piores consequências, elevou-se às maiores alturas do heroísmo, apesar de como escreve Jean Anouilh no “Prólogo” ela ser uma pessoa tão humilde “que ninguém levava a sério na família”<sup>6</sup>.

*Antígona* fornece-nos, assim, o mais antigo e permanente modelo para percebermos as relações entre política e ética. A ética constitui-se como um fundo de contornos muito amplos de onde emana uma universalidade, alheia aos particularismos e aos imperativos do concreto e do singular que dominam a política. A política procurar regular nas normas e leis positivas uma certa ordem do mundo dos homens, mas as suas imperfeições e injustiças são permanentemente denunciadas pelo “grito da consciência”, usando uma expressão de Rousseau para descrever as raízes da moralidade. Numa linguagem mais jurídica, podemos afirmar que a tendência para a desmesura política, traduzida na opressão e no abuso do poder pelos governantes, se refugia no direito positivo, enquanto a demanda pela justiça, cada vez mais universal e cosmopolita, tem nos mananciais do direito natural a sua inspiração. A política apareceria como o plano onde as esperanças de justiça se manifestavam de forma concreta, sempre sujeitas à erosão e ao atrito decorrentes da desmesura e ultrapassagem de limites. Enquanto à ética caberia a tarefa de renovar e restaurar as energias que permitem a reforma e o rejuvenescimento da experiência política em todos os seus domínios.

---

<sup>5</sup> Homero, *Iliada*, traduzido do Grego por Frederico Lourenço (Lisboa: Cotovia, 2005), pp. 475-498.

<sup>6</sup> Jean Anouilh, *Antigone* (Paris: La Table Ronde, 1946), p. 9.

## A subversão da política pela desmesura da felicidade

Em Outubro de 1945, na revista *Les Temps Modernes*, Simone de Beauvoir definiu o que para si constituía o essencial da política: “Colocar-se num plano político é arrancar-se à sua situação individual, é transcender-se em direcção aos outros e transcender o presente em direcção ao futuro”. E acrescentava que mesmo homens reclamando apenas um pedaço de pão, estariam a agir politicamente desde que o fizessem não apenas para cada um deles, mas para todos: “um pedaço de pão é também a vida, o direito à vida para si próprio e para os outros, tanto no presente, como no futuro”<sup>7</sup>.

Este entendimento da política expressa uma formulação contemporânea do modelo de Antígona que acabámos de analisar, e que foi apurado mais sistematicamente na filosofia prática kantiana. A política define-se como construção de uma esfera de liberdade cada vez mais universal para todos os sujeitos políticos, titulares de direitos e deveres. A liberdade política manifesta-se em leis positivas, derivadas de uma Constituição republicana, que reconhece os direitos e liberdades internas, e visa promover e proteger a paz internacional entre Estados. A fonte do direito positivo é o direito natural, sendo este, na verdade, um direito racional universal, fundado na liberdade como postulado ético da razão prática. A política seria, assim, o vértice operacional de um triângulo da razão prática que teria na ética, o seu fundamento, e no direito, a mediação entre o fundamento moral e a sua concretização política. E este triângulo teria num princípio interno de aperfeiçoamento e finalização o seu combustível. Seria um verdadeiro sistema de completude através da abertura ao futuro. Para todos e para cada um.

Não consta que nos violentos acontecimentos ocorridos em Londres e outras cidades inglesas, no Verão de 2011, alguém tenha lutado por um naco de pão. Muito menos que o tenha feito a pensar nos outros, e em nome de uma visão do futuro. Ao olhar para os saqueadores de Londres, que roubaram, incendiaram e mataram em alcateia (sem querer ofender os lobos...), é impossível não sentir simpatia pelos anarquistas gregos, que lutam nas ruas de Atenas desde que o seu país foi objecto de uma intervenção externa, devido à erradamente denominada “crise das dívidas soberanas”. Recusando embora os métodos violentos, é óbvio que o seu protesto é feito em nome de um futuro alternativo para o povo grego e para a própria Europa.

A condenação moralista dos jovens saqueadores ingleses desvia-nos, contudo, do que é importante pensar. A sua violência egoísta, a sua avidez por

---

<sup>7</sup> Simone de Beauvoir, *O Existencialismo e a Sabedoria das Nações*, traduzido do francês por Mário Matos (Lisboa: Esfera do Caos, 2008), pp. 52-53.

tecnologia de ponta, e o seu desrespeito pela propriedade e pela integridade física dos próprios vizinhos, tratados como se fossem alvos a abater num jogo vídeo, só poderão ser compreendidos se percebermos que eles são a caricatura da nossa sociedade consumista – a actual austeridade não lhe mudou a natureza -- que há muito cometeu o pecado mortal de pensar que seria possível fazer da felicidade material a essência e o objectivo da política.

Para os maiores pensadores do final do século XVIII, a tarefa da política seria a de fundar a justiça através das instituições que garantissem o exercício da liberdade e da cidadania. Para Kant, como já referi, só a liberdade poderia ser o critério universal para qualificar e avaliar as políticas. A felicidade era demasiado particular e subjectiva para poder servir de bitola. Aliás, Jefferson também não deixou de reclamar como direito humano, não a felicidade, mas o direito de cada um a *procurar* de acordo com as suas inclinações. No limite, para Kant, a felicidade só poderia ser entendida como um resultado espiritual transcendente, como eventual consequência da nossa escrupulosa virtude ética, entendida como respeito pela lei moral. Não só não há uma política da felicidade, como para Kant a felicidade é um conceito derivado e não central na sua ética: “Assim, a moral não é também, propriamente, a doutrina que nos ensina como nos devemos tornar felizes, mas como nos devemos tornar dignos da felicidade”<sup>8</sup> (*Daher ist auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen, KpV, V, 130*).

Na verdade, a política rendeu-se. Acabou por trocar a liberdade vigilante e austera pela esperança de conforto universal, que abriu o campo às profundas desigualdades dos nossos dias. Embora a nossa sociedade goste ainda de prestar homenagem à retórica do dever, os corações contemporâneos apenas aceleram a sua batida quando se mobilizam sob os auspícios do princípio da filosofia implícita da modernidade, que é o utilitarismo: “a maior felicidade para o maior número”. As subtilezas doutrinárias esbatem-se sempre quando as doutrinas atingem as ruas. A felicidade do utilitarismo, nada tem de ambíguo. É um bem material que se deve produzir, aqui e agora, a qualquer custo. Estamos na era do Produto Interno Bruto. A felicidade traduz-se em capitações da riqueza nacional, induz políticas públicas, alastra à promessa de aumento ilimitado do poder de compra.

A própria diferença entre direita e esquerda foi anulada, pelo menos em grande medida, pelo império da felicidade. O Muro de Berlim não caiu pela exigência de mais liberdade, como reza a lenda. Tombou porque Krutchev não honrou a promessa, datada do final dos anos de 1950, de ultrapassar o

---

<sup>8</sup> Kant, *Kritik der praktischen Vernunft (Crítica da razão prática-KpV)*, Gesammelte Schriften (Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften, 1902), vol. V, pp. 1-163.

Ocidente na produção de frigoríficos e outros bens de consumo. A captura da política pela felicidade cumpriu-se através do eclipse do cidadão pela figura do consumidor. Quem manda e quem elege é o consumidor. Os políticos e as leis cedem à melhor oferta. O insaciável apetite do consumidor, intensificado sem cessar pela liturgia da publicidade, tornou-se a medida da política. O que a raiva e a vergonha inglesas nos ensinam é que não nos limitámos a sacrificar o ambiente no altar niilista duma felicidade que quer devorar o mundo e anular o futuro. Antes disso, debilitámos a única figura que poderia salvar o planeta e restaurar a política: o cidadão que tem consciência da fragilidade do bem comum, sabendo que a justiça não só é a condição prévia da felicidade, na forma em que esta vale a pena ser demandada, como é já parte substancial dela.

### Os desertos da felicidade como “realização” filosófica

Muitos dos observadores e actores contemporâneos continuam a situar-se no terreno do que poderíamos considerar uma inércia perspectivista, como é o caso patente do texto acima referido de Simone de Beauvoir. Continuamos a pensar que o campo da moral está condenado a sofrer dois destinos: ou é vítima da violência da esfera política, como ocorre com Antígona, ou, então, na linha do que sugere Beauvoir, projecta-se para o espaço cívico, tornando a política numa empresa redentora ao serviço dos direitos humanos, do pão para todos os homens. Este segundo destino pode até ir mais longe, reclamando por uma justiça para todas as criaturas, incluindo as não-humanas, caso integremos na nossa óptica, as gigantescas consequências ético-políticas da crise global do ambiente, ou da Época do Antropoceno em que nos encontramos mergulhados<sup>9</sup>.

A hipótese terrível que temos uma compreensível dificuldade em assumir é a de que talvez a política tenha sido capturada por um modelo ético, sim, mas não por um modelo fundado no princípio da liberdade. A hipótese de que no grande debate setecentista entre a ética da liberdade, da transcendência e do rigor, de Kant, e a ética da utilidade, da imanência e do cálculo distributivo, de Jeremy Bentham, tenha sido este a ganhar de modo definitivo e absoluto o combate pelo primado dos princípios. Uma vitória tão definitiva, que arrasta com ela o fim da própria tensão motora no seio da filosofia prática, entre ética e política. Se aceitamos, como propõe Bentham – e mais ainda na modalidade exotérica da recepção da sua obra –, que o princípio da utilidade é a garantia da felicidade, tanto para a acção do indivíduo, como para as medidas do governo,

---

<sup>9</sup> P. J. Crutzen e E. F. Stoermer (2000). “The ‘Anthropocene’”. *Global Change Newsletter*, Nr. 41, pp. 17-18.

tanto para a felicidade pessoal como para a colectiva, contida nas promessas da política pública, então encontramos no utilitarismo a fórmula perfeita e quantificável que nos garante a unidade do ético e do político. Ou, por outras palavras, a realização de uma verdadeira “política moral”, mas sob o signo do cálculo empírico da felicidade, numa espécie de radicalização argumentativa de uma vontade totalmente dominada pela heteronomia. Uma espécie de an-típodas do kantismo.

Aquilo que aos olhos dos discípulos de uma ética da liberdade -- a única capaz de manter viva a tensão vital entre acção política e deliberação moral -- aparece como a destruição do político, como a demissão da cidadania, como a mercantilização do serviço público, como a captura da democracia representativa pelos grupos de interesse, talvez não seja mais do que a manifestação da ocupação da esfera pública pelo triunfo total de uma ética da felicidade concreta, visando a conquista da “terra do leite e do mel”, aqui, no *hierseits*, no espaço e no tempo. Se as éticas da liberdade e da virtude implicavam a manutenção de um espaço vazio de permanente incompletude, sendo um holograma do infinito ético, ou da perfeição da justiça política sempre por realizar, sempre um passo mais além no “foco imaginário” da capacidade de nos transcendermos como pessoas e como comunidades, pelo contrário, a ética do utilitarismo unidimensional teria de fazer uma elisão do carácter finito do mundo biofísico sobre o qual implantava a nova era de uma política entendida como impulso permanente para uma sempre maior intensificação da produção e distribuição de uma felicidade traduzida na materialidade mensurável de bens de consumo.

Os incidentes de 2011, em Londres, ganham, assim, uma grandeza inesperada. Tornam-se num sinal de uma trágica metamorfose contemporânea ocorrida triplamente: na ética, na política, e na ontologia, pois, doravante, a humanidade é a principal força plástica neste planeta. Os motins de Londres são, todavia, coisa pouca quando os colocamos em linha comparativa com a marcha implacável para a aceleração do colapso ambiental, implicada nas consequências a médio prazo do mais notório triunfo da globalização económica, a saber, a “conversão” de centenas de milhões de seres humanos, nas mais diferentes latitudes, ao estilo de vida e ideais ético-políticos do utilitarismo, que é hoje, a única “visão do mundo” (*Weltanschauung*) verdadeiramente universal e cosmopolita.

Nesta desmesura moral de uma felicidade voltada para o usufruto de bens materiais, é impossível não vislumbrar a busca utópica pela melhoria das condições de vida, patente em Campanella, Bacon ou Descartes. Uma utopia traduzida na inovação permanente dos meios e dos instrumentos tecnológicos para o alargamento do “império humano” (*human empire*), como escreveu Bacon. Uma utopia que ganharia velocidade de cruzeiro apenas quando se uniu ao coração produtivo do mercado, ajudando-o a tornar-se em sociedade de mercado. Uma utopia define-se tanto por aquilo que persegue e deseja como por aquilo

que nega e esconde. Uma sociedade de mercado, como nicho da fecundidade multiplicativa de uma utopia tecnológica da felicidade sensível e material, implica uma política capaz de fazer do consumismo e do crescimento contínuo da produção a sua bandeira de justiça. Mas acarreta também a necessidade de montar um véu de ocultação e esquecimento sobre o insustentável paradoxo que consiste em sustentar uma mobilização voltada para o crescimento infinito sobre o corpo de um mundo finito. O paradoxo de perseguir uma felicidade ilimitada sobre os pés de barro de uma desprezada fragilidade ontológica.

Num certo sentido, vivemos na época mais vigorosa da filosofia tal como o Ocidente a cunhou há dois milénios e meio. A profecia, contida na 11.ª tese de Marx contra Feuerbach, está em vias de se realizar plenamente, embora não no sentido que o autor de *O Capital* desejaria. O utilitarismo é hoje uma filosofia mundial que já não se limita a interpretar o mundo, concentrando-se, absolutamente, na sua transformação. A procura da felicidade como prazer sensível em todos os seus gradientes uniu-se mesmo ao transhumanismo. David Pearce, por exemplo, defende num texto de 2004 um “imperativo hedonista” através do qual os desenvolvimentos das neurotecnologias deverão ser utilizados para eliminar todas as formas de sofrimento em todas as criaturas (incluindo as não-humanas). Esta eliminação seria complementada positivamente pela afirmação de uma “engenharia do paraíso” (*paradise engineering*), que, através da engenharia genética, permitiria uma intensificação da capacidade de experimentar o bem-estar sob todas as formas, actuais e futuríveis (Bostrom, 2005). Contudo, o resultado indesejado mais do que provável, desta demanda de milhares de milhões de criaturas humanas pela felicidade, medida por uma bitola estritamente imanente e material, seria a transformação da Terra num deserto. Provavelmente sem possibilidade de remissão ou recomeço. Nesse desfecho extremo -- que só um evento extraordinário e fora da esfera de previsão racional poderia impedir -- não deixa de brilhar a febre de uma desmesura. Desta vez, contudo, trata-se da *hubris* de uma filosofia moral capaz de honrar, até ao limite da aniquilação, as suas promessas de felicidade.

## Bibliografia

- Anouilh, Jean, *Antigone*, Paris: La Table Ronde, 1946.
- Beauvoir, Simone de, *O Existencialismo e a Sabedoria das Nações*, traduzido do francês por Mário Matos, Lisboa: Esfera do Caos, 2008.
- Beckert, Cristina, *Ética*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012.
- Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [1789], Oxford, Clarendon Press, 1907.
- Bostrom, Nick, *A History of Transhumanist Thought*, 2005. URL: [www.nickbostrom.com](http://www.nickbostrom.com).
- Brockman, John (ed.), *Os Próximos 50 Anos. A Ciência na primeira metade do século XXI*, traduzido do inglês por Rui César Vilão, Lisboa: Esfera do Caos, 2008.
- Crutzen, P. J., , and E. F. Stoermer (2000). "The 'Anthropocene'". *Global Change Newsletter*, Nr.41: 17–18.
- Homero, *Iliáda*, traduzido do Grego por Frederico Lourenço, Lisboa, Cotovia, 2005.
- Kant, *Kritik der praktischen Vernunft (Crítica da razão prática-KpV)*, Gesammelte Schriften, Berlin, Preussische Akademie der Wissenschaften, 1902, Vol. V, pp. 1-163.
- O'Hear, Anthony, "Antígona", *Os Grandes Livros*, tradução do Inglês por Maria José Figueiredo, Lisboa: Alétheia Editores, 2009, pp. 91-100.
- Pearce, David, *The Hedonistic Imperative*, 2004. URL: <http://www.hedweb.com/hedab.htm>.
- Soromenho-Marques, Viriato, "A felicidade contra a política", *Visão*, 18 de Agosto de 2011, p. 20.
- Soromenho-Marques, Viriato, "Ética e Política. Política, *Hubris*, e os Desertos da Felicidade", *Ética. Teoria e Prática*, organização Cristina Beckert, *et alia*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012, pp. 383-388.
- Weil, Simone, "Antígona" *A Fonte Grega. Estudos sobre o pensamento e o espírito da Grécia*, tradução do Francês por Filipe Jarro, Lisboa: Livros Cotovia, 2006, pp. 57-62.