

# A ESPERANÇA E A EXPECTATIVA. DA IMPOTÊNCIA NO ANTROPOCENO

Recebido: 26 de Abril de 2023 / Aprovado: 12 de Setembro de 2023

[https://doi.org/10.14195/2182-844X\\_9\\_9](https://doi.org/10.14195/2182-844X_9_9)

**Tiago Mesquita Carvalho<sup>1</sup>**

Filósofo, Investigador

## Resumo

Face à pluralidade de ameaças que pendem sobre a humanidade e a Terra, as narrativas pessoais e institucionais tendem a adquirir uma conotação salvífica ou lutuosa que faz depender o destino do planeta do (in)sucesso da mobilização de políticas públicas, dos meios apropriados ou do voluntarismo esclarecido de um qualquer líder mundial. A retórica da ciência e do poder surgem como a única bússola que pode orientar a navegação: a acumulação de mais ciência é a etapa que antecede a sua tradução em poder, isto é, num *fazer* que afectará benevolmente a praxis. Estas narrativas são porém a continuação da profissão de fé de vários pressupostos modernos. Sob o auspício de uma crescente gestão planetária, é esquecido haver uma classe de problemas que pode bem não admitir resolução. Através da consideração da impotência surpreendemos uma superação conceptual da equação entre conhecimento e poder e uma nobilitação da acção nos seus limites próprios.

**Palavras-chave:** alterações climáticas; tecnologia; ciência; responsabilidade; impotência

## Abstract

Given the range of threats that nowadays have a bearing over mankind and the Earth, too many times personal and institutional narratives are crossed with a salvaging or a mourning meaning that places the Earth's fate in either the successful mobilization of public policies, more appropriate means or the enlightened awareness of a world leader. The rhetoric of power thus appears as the only guiding principle for faring in an unknown ground: one acquires more knowledge before translating it into power, that is, into a *making* that will benevolently affect praxis. Such narratives are nevertheless nothing more than a continuation of modern prejudices. Under the spell of an encroaching global management, one forgets how there is a class of problems for which a straightforward solution might not be available. By considering powerlessness, one goes beyond the equation between knowledge and power while granting action its proper limits.

**Keywords:** climate change; technology; science; responsibility; powerlessness

---

<sup>1</sup> Investigador do grupo de investigação “Filosofia e Espaço Público” do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Esta publicação é financiada por Fundos Nacionais através da FCT/MCTES - Fundação para a Ciência e a Tecnologia/ Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior, no âmbito do Projecto do Instituto de Filosofia com a referência UIDB/00502/2020. Escreve segundo o acordo ortográfico anterior a 1990.  
tbcarvalho@letras.up.pt

## Introdução

Dizer-se que hoje que o planeta está em crise é uma banalidade. Dizer-se que testemunhamos a morte de uma cultura e de um mundo e que outro está em gestação talvez peque por excessivo. O que falta talvez dizer é que é próprio ao Ocidente, a finisterra do crepúsculo, conviver de perto com hábitos de pensamento escatológico pelo qual o seu arreigado vocabulário da decadência e do recomeço se renova. Não devemos subestimar como a nossa certeza de estarmos a atravessar uma época apocalíptica de transição convulsa, uma época em que uma catástrofe iminente parece aguardar a ocasião mais oportuna para toldar em definitivo o horizonte, possuir também ela todo uma trajetória histórica e encontrar reflexos noutras eras em que o fim do mundo pareceu estar próximo. Como aqueles seres “o mais no meio possível”, temos fome de princípios e fins e a tal ponto deles carecemos que somos impelidos a adoptar ficções, isto é, narrativas pessoais e colectivas que pautamos por reavaliáveis e criticáveis - e por isso não confundíveis com mitos - para que possamos fazer sentido do mundo, mesmo quando este aparenta desfazer-se aos nossos olhos (Kermode, 1998, p. 33 e p. 51).

Uma das narrativas colectivas que hoje atravessa vastas instituições e regulamentos nacionais e internacionais e se constitui como derradeira pedra-de-toque do garante liberal da pluralidade de narrativas pessoais prende-se com o cenário de luta, de arregimentação e da vitória contra as alterações climáticas<sup>2</sup>. Esta narrativa é acompanhada

pela proverbial e peregrina ideia de que cabe a uma urgente mobilização a tarefa de impedir, parar ou reverter toda uma série de fenómenos funestos, cuja origem remonta à nossa própria e inconfessada autoria, ou melhor, ao nosso incauto e energeticamente intensivo estilo de vida, fenómenos cuja escala e magnitude ameaçam a própria existência futura da humanidade sobre o planeta. Bem entendido, a existência das alterações climáticas é irrefutável, mas interessa perseguir como os nexos da sua origem e do seu desvelamento não se deverem apenas a uma interferência abusiva e continuada com os ciclos da natureza, mas assentarem na própria essência da cultura que hoje *pretende* domá-la e confiná-la dentro de limites estreitos.

O que caracteriza a humanidade europeia, em contraste com outras humanidades, foi esta ter sido contagiada para sempre pelo apelo de uma vocação universal dada pela aventura do conhecimento na busca do belo e do verdadeiro (Husserl, 2008, p. 32). A ideia filosófica imanente à história da Europa não conta assim como apenas mais um tipo antropológico meramente empírico e histórico (id., p. 322), mas como o “começo de uma nova idade do homem”, o berço de uma teleologia imanente pela qual “o inteiro devir espiritual” tende ao infinito através da filosofia e da ciência. Foi esta empresa de *ideação* (Scheler, pp. 66-67), em última análise caucionada por um tipo de conhecimento incondicionado por historicismos, geografias e culturas particulares que permitiu, por um lado, a sua extensão global a outras humanidades, mas ao mesmo tempo impede, segundo Husserl, que a

2 Godinho, Rui Miguel (2022). “É a altura perfeita para atacar as alterações climáticas” <https://www.dn.pt/sociedade/e-a-altura-perfeita-para-atacar-as-alteracoes-climaticas-15152372.html> Acedido a 1 de Outubro de 2022

humanidade europeia se possa indianizar ou achi-nesar. Ora, o que está em causa no Antropoceno é precisamente o remate ambíguo dessa longeva vocação do Ocidente. A consolidação dessa ideia absoluta e da respectiva orientação universal dada pelo exigência de perseguir um conhecimento cuja validade é independente de credos, filiações, pertenças e interesses pessoais, significa, antes de mais, a instauração da possibilidade futura de uma equação entre conhecimento e poder e cuja transmutação já não é ignorável nos dias de hoje. Ora, é essa transmutação que hoje nos acomete e nos obriga a identificá-la nos esconsos mais maninhos dos silogismos que empregamos para pensar as alterações climáticas.

Nos alvares da Modernidade desvelou-se o rosto fundamental dessa vocação pela qual o conhecimento perde o seu cunho estéril e contemplativo para se tornar na primacial e abundante fonte de domesticação das forças da natureza e do acaso. Tudo o que tolhia a mole humana e a agrilhoava à penúria, à labuta e à menoridade da sua condição tornou-se objecto de benfeitorias com vista à respectiva emancipação social e política. O processo histórico iniciado pela revolução científica e firmado pelas Luzes significou antes de mais a entrada numa aventura infinda, isto é, no duplo sentido de ser ela *sem termo* e *sem objectivo* (Nancy, 2014, p. 10). A vinculação duradoura a uma noção aberta - e hoje quantitativa - de perfectibilidade tem cultivado o aperfeiçoamento *imitato instrumentorum* dos seres humanos e segundo a lógica do aperfeiçoamento dos artefactos, preterindo nesse processo o estatuto intrínseco do progresso moral, demasiado recalcitrante, frágil e malparado. De súbito descobrimo-nos no seio do processo

histórico prometaico através do qual os padrões da razão teórica e as exigências operativas da razão instrumental sobrelevaram aqueles outros critérios ligados à razão prática. E é ainda esse impulso optimista dado pelo culto metodológico de novas finalidades que anima ainda hoje a marcha para o futuro, embora só há relativamente poucas décadas estejamos cientes de todas as consequências deletérias dessa empresa.

### **A responsabilidade de uma gestão planetária**

A consequência mais relevante da aventura prometaica é, por conseguinte, a colocação do cosmos nas mãos do homem (Illich em Cayley, 1992, p. 52). O próprio andamento da realidade torna-se sujeito ao escrutínio rigoroso da decisão humana baseada no cálculo, segundo os termos causais e as conexões que se estabelecem entre meios e fins. Todas aquelas mundividências fundamentadas essencialmente na fé tornam-se obsoletas porque incapazes de resistir à robustez de justificação dos novos critérios racionais. No contexto pré-moderno, a incerteza estava referida à natureza, ao acaso ou a Deus e era vivida em simultâneo como limite epistémico e como condição de possibilidade de constituição do sentido. Ela era domesticada, mas sobretudo de forma simbólica, graças a formas de vida inscritas numa cosmovisão que justificava e legitimava a aceitação da ignorância e do desconhecido, através da inclusão da ordem humana numa ordem superior. Ora, à medida que a expansão e acumulação do conhecimento científico e tecnicamente utilizável deixa de poder ser sustido e justificado pelos antigos critérios da tradição, a estabilidade de uma mundivisão

tradicional definha. Dissolvem-se antigas e enraizadas formas de legitimação e dominação intrínsecas às sociedades pré-modernas, ligadas com frequência a uma hierarquia social assente na mediação com o divino, em filiações étnicas ou familiares (Habermas, 2006, pp., 60-63).

Uma vez instalado o processo dinâmico e autocorrectivo dos experimentos científicos e das teorias cada vez mais dependentes da instrumentação, a expansão e a reputação da acção instrumental alarga-se. Quanto mais ela arregimenta os meios mais apropriados para garantir resultados, mais o seu êxito a firma como metódica de primeira água. Assim, se o princípio da Modernidade se confunde com a progressiva racionalização dos meios de produção, essa racionalização, não reconhecendo mais nenhuma justificação que a detenha, alarga-se, a partir de meados do século XX, a todos os restantes domínios de actividade social, inclusive aos da praxis onde predomina a intropatia sociável da intercomunicação simbólica. A “lógica dos contextos de interacção”, contextos que estruturam uma resposta aos problemas centrais de qualquer vida humana, torna-se sujeita a uma erosão ao nível da própria substância do vocabulário com que o sentido é aí definido e recriado.

Ora, a aventura prometaica caracteriza-se pela forma como a permanente busca de conhecimento com potencial técnico e performativo alastra a todos os domínios de actividade. A realidade, na sua habitual solidez e recalitrância a tornar-se plástica, torna-se ela própria em algo de transitório, algo a ser superável para o pretenso benefício e conveniência da espécie em nome de processos correctivos sempre insuficientes. A quiddidade

plural dos seres e das coisas é cada vez mais reduzida apenas e só àquela representação epistémica fundada no sujeito autónomo e que as polariza cada vez mais ao longo de linhas que acentuam a sua disponibilidade fácil e ubíqua. Na solidez própria das suas formas, os entes tornam-se problemáticos na medida em que apresentam uma resistência à comodificação em entidades liquefeitas, transaccionáveis e *value-free*. O processo que dá origem à devassa da sua integridade ôntica e subsequente arregimentação mercantil vê em tudo o que estorva a respectiva conversão em recursos, obstáculos que estorvam a marcha em direcção à implementação de um paraíso secular. A própria base institucional das sociedades contemporâneas é outrossim levada, como um funâmbulo, a manter-se através de uma permanente escalada, pela qual a estabilização se torna ela própria dinâmica, estabilização que exige assim o concurso duradouro das afinidades electivas entre o crescimento económico, a aceleração tecnológica e a novidade artística e cultural (Rosa 2020, p. 10).

Não só a natureza e a sociedade, mas também os seres humanos são arrastados para a conversão em recursos fungíveis, atravessados por incessantes transformações materiais que através da busca de uma noção cada vez mais lata de “utilidade” esperam produzir a antecâmara da felicidade chamada “bem-estar”. O certo é a voragem tecnológica exaurir as interconexões sedimentadas entre seres, práticas e coisas e mobilizá-las segundo a profissão de fé de assim se patrocinar a conquista do futuro e garantir a redenção no novo espaço da promessa utópica. O marco da aventura prometaica, coevo da erosão de um cosmos dependente da vontade divina, herdou um trono *demasiado* vazio: um

cosmos do qual o homem está doravante empossado e incumbido de gerir sem que disponha de sabedoria para o fazer. A unanimidade de outrora acerca daquilo em que consistem os “factos” e os “males” desfez-se. Ambos se convertem em “problemas” ou “falhas” a serem um dia revistos, corrigidos e alijados do lastro de uma necessidade arcaica que graças ao engenho humano estará sujeita a uma iminente e constante melhoria. A este propósito, diz-nos Günther Anders que só quando todo o campo hermenêutico associado à “máquina” está já sobremaneira entranhado na cultura é que se torna verossímil empregá-lo como uma analogia legítima, vendo-se em tudo aquilo que não é *ainda* construído uma insuficiência, um incumprimento, algo desde logo “avariado” ou “defeituoso” (2016, p. 37). Para os nossos propósitos, torna-se flagrante assinalar como a clareira civilizacional prometaica torna interdependentes a gestão global do planeta e a sua destruição.

É neste enquadramento que também o domínio da responsabilidade se estende outrossim ao futuro como marca do poderio de que tudo, qual lâmpada de Aladino, poder ser feito, corrigido ou reparado (Illich em Cayley 1992, p. 270). O planeta, a história mundial e a sociedade poderão vir a ser reorientados e refeitos por forma a satisfazer um funcionamento consentâneo com os desígnios utópicos de uma redenção a ser alcançada no futuro. Nós, filhos de Prometeu, caminhamos sobre o desfecho da adopção integral do princípio de Vico, a saber, o da interconvertibilidade entre o verdadeiro, por um lado, e o feito ou produzido, por outro: *verum ipsum factum, verum factum convertuntur*, isto é, “[...] só compreendemos plenamente o que fazemos ou realizamos; ou compreendemos

ou podemos compreender plenamente tudo o que fazemos ou realizamos, precisamente porque o fazemos ou realizamos” (Martins 2011, p. 88). Compreender algo equivale assim à possibilidade da sua produção.

Face as alterações climáticas, por exemplo, também as nossas formas de vida readquirem o estatuto de um problema à espera de uma qualquer resolução através de uma nova contabilidade dos comportamentos. Nada pode ser deixado ao acaso porque não há mais qualquer confiança na marcha do que não esteja sujeito ao jugo humano. Face às alterações climáticas, tudo parece ser apenas uma questão de forçar, reorientar ou melhorar a bateria dos meios técnicos que dispomos, já que como mero instrumento, eles podem ajustar-se aos fins da vontade humana em havendo deliberação colectiva e vontade política. Heidegger, porém, adverte-nos (1997, p. 12):

*A concepção instrumental da técnica guia todo o esforço para colocar o homem num relacionamento direito com a técnica. Tudo depende de se manipular a técnica, enquanto meio e instrumento, da maneira devida. Pretende-se, como se costuma dizer, “manusear com espírito a técnica”. Pretende-se dominar a técnica. Este querer dominar torna-se tanto mais urgente quanto mais a técnica ameaça escapar ao controlo do homem.*

## O regresso da Fortuna e o hiato prometaico

O paradoxo ao qual estamos votados é precisamente esse que resulta do ricochete das sucessivas

tentativas da Modernidade para, ao expulsar a incerteza e o aleatório, instalar a estabilidade (Vogt, 2017, p. 135-138):

*Fortuna in its “classical” meaning had once signified chance as an inevitable element of human life. It was discussed or represented with the aim of finding answers to the most fundamental riddles of human life, such as birth or death, undeserved luck or painful suffering. [...] Fortuna as a representation and an embodiment of chance as an intrinsic dimension of human life, having provoked painful existential questions for Pindar and Pontano, for Menander and Machiavelli, for Aristotle and Ariosto, had disappeared. Fortuna, if it was indeed visualised after 1640 at all, ceased to provoke these “classical” questions and became the servant of commercial ambition and a precondition of economic success.*

Essa tentativa de expulsão é a expressão de uma cultura cujos poderes causais a assemelham a uma providência secularizada. Hoje constata-se como a contingência não só é parte inalienável da vida humana, como as tentativas de bani-la provocarem o seu retorno e a evidência da sua irredutibilidade, voltando a colocá-la no nosso regaço de novas e insidiosas formas (Borgmann, 2002, p. 14). Embora a deusa Fortuna tenha definhado, ela reaparece hoje como o alfobre social onde os futuros desastres e catástrofes são incubados. Dito de outro modo, a intensa afinidade entre a ciência e a sociedade promove o regresso da Fortuna sob a máscara de uma etiologia tecnológica. E também assim o vocabulário dos relatórios de instituições e

ministérios dedicados às medidas de combate às alterações climáticas torna-se atravessado da ideia de que mais e melhor conhecimento teórico permitirá deter, retardar ou ultrapassar as adversidades do Antropoceno, logrando obter-se uma benévola, espontânea e quase fantástica tradução entre a teoria e a prática. Neste ponto, impõe-se a observação flagrante de como o próprio protagonismo da cegueira prometeica que nos conduziu ao seio das alterações climáticas e doutros fenómenos característicos do Antropoceno oferecer o seu beneplácito às práticas e imaginários que dispomos para habitualmente lidarmos com elas: como mais um obstáculo a vencer para o qual apenas é exigida vontade e participação.

A herança prometeica possui assim duas facetas contraditórias. Por um lado, é inegável que sabemos cada vez mais sobre o universo e o planeta. Por outro lado, dado que não existe uma ciência pura e desinteressada, encerrada nas paredes dos laboratórios e gabinetes, as descobertas científicas e as inovações tecnológicas promanam e são reenviadas para o mundo da vida à velocidade vertiginosa exigida pelos mercados e pelos problemas entretanto criados, gerando com isso um pandemónio de efeitos, consequências e transformações deletérias cuja combinatória exacta nos ilude. Como se a nossa morada terrena se revelasse um cárcere, estamos cativos de um processo pelo qual as próprias soluções se revelam como origem incógnita de uma multiplicidade de novos e insidiosos imprevistos. Recorde-se como o lema de Bacon, próprio ao optimismo dos grandes começos, prometia levar-nos a ser senhores da



natureza, mas acabou por encerrar-nos numa nova escravatura (Jonas, 1984, p. 141):

*Bacon did not anticipate this profound paradox of the power derived from knowledge: that it leads indeed to some sort of domination over nature (i.e., her intensified utilization) but at the same time to the most complete subjugation under itself. The power has become self-acting, while its promise has turned into threat, its prospect of salvation into apocalypse.*

É assim que a fórmula prometaica franqueou forças que acabam por constituir um poder que subjugava o próprio sujeito do conhecimento (Dreyfus e Espinosa, 1997, p. 161). A respeito da dinâmica da inovação tecnológica, ela não se deixa assim surpreender apenas pela geração impante de novos fins que instam o desenvolvimento incessante de novos meios, mas pelo desconhecimento, pela opacidade epistémica acerca dos meios e sucessos para onde eles apontam: “A finalidade sem fim - ou a multiplicação indefinida dos fins que se tornam meios de outros fins, sem fim - representa aquilo em que se tornou a aparição de um animal dotado de um poderio de finalidade não prescrita” (Nancy, 2014, p. 11).

A complexidade das intervenções na realidade da estrutura prospectiva da acção prometaica só se revela inteligível na sua acepção epimetaica, isto é, ela só é inteiramente apreendida na sua multiplicidade de efeitos ramificados em retrospectiva, condenando-nos à constatação *a posteriori* dos efeitos insidiosos por si provocadas. A constatação de vivermos na ressaca das consequências da *equação entre conhecimento e poder* é paralela ao pressuposto

que dita haver uma solução para o que nos possa afligir e consistir ela na sua intensificação dessa equivalência. O próprio pensar a questão em termos de problemas e soluções é já disso um indício. O mundo da ciência, em que tudo parece ser rigoroso, explícito e claro, gera assim um manto espesso e impenetrável pelo qual o mundo da vida perde familiaridade e ganha opacidade. A inversão do mito prometaico significa que os avanços na Modernidade protagonizados pela *ciência* são concomitantes aos avanços em *nesciência* (Martins, 2011, p. 160), isto é, a ignorância e impotência extremas tornam-se em hóspedes indesejáveis dada a natureza cumulativa do edifício erguido. A ignorância ou a impotência não são, contudo, uma *quantidade* a ser vencida pelo aumento do conhecimento e do poder, tal como as trevas de um quarto escuro se desvanecem se ele for alumado. Elas são sim uma condição a que nós mortais estamos necessariamente votados. Como sabiam os antigos, a ignorância, tal como a impotência, não são elimináveis, embora as ficções dos últimos séculos acerca do alcance das faculdades humanas nos tenham levado a ilusões no sentido contrário, com consequências deletérias para com a nossa própria auto-compreensão (MacIntyre, 2007, p. 103). Ora, o que se pretende afinal sugerir é que só no Antropoceno foi esta fórmula levada ao seu paroxismo e só agora revelar por conseguinte a sua essência e possibilidade de superação.

Contra o princípio de Vico, o que importa salientar é, na expressão empregue por Anders para esta opacidade, o *fosso prometaico*, esse novo e insanável intervalo instalado entre o alcance dos nossos poderes causais em “fazer” (*machen*) e as nossas faculdades em imaginar (*vorstellen*) as suas

consequências, entre a acção (*tun*) e o sentir (*fühlen*), entre o conhecimento (*wissen*) e a consciência do seu potencial (*Gewissen*) (Muller, 2016, p. 90). Não possuímos de momento nenhuma teoria do juízo estético que permita galgar esse fosso através de uma expansão imaginativa e daí todos os apelos a panaceias tecnológicas de remediação serem a aparente *única* alternativa. Todas estas facetas do fosso prometaico atestam como está hoje o agente irremediavelmente afastado dos efeitos físicos, psicológicos e emocionais da nova natureza da acção e que outrora permitiam uma consolidação e constituição activa da esfera prática no seu domínio de proximidade vicinal próprio à escala humana. A responsabilidade e o carácter constituíam-se e reforçavam-se através do retorno contínuo dos efeitos ocasionados à esfera da deliberação e que se traduziam no vocabulário de louvor ou censura e em estruturas de personalidade. Ante esta discrepância, Anders constata como o ser humano acaba por se tornar mais pequeno que ele próprio, dado já não estar habilitado a dar conta do passo da mudança que ocasiona: “os utopistas não são capazes de produzir aquilo que vislumbram no futuro, nós, os utopistas invertidos, não somos capazes de vislumbrar o que afinal produzimos.” (Anders, 2020, p. 258).

O Antropoceno é a época em que tudo o que à partida está além do alcance da acção humana não pertence já à necessidade ou permanece sob a alçada do destino, mas tornar-se temporária por defeito ou até revogável. Expressões idiomáticas como *não é possível*, *não posso fazer nada a esse respeito* ou *não tenho culpa* já não são uma constatação de um limite epistémico *a priori* da estrutura da acção colectiva, mas um lamento que lança uma

exigência teórica, um apelo infinito ao engenho humano para vencer tais limitações. A aspiração à liberdade já não significa a conquista de uma esfera própria de emancipação orientada pela racionalidade, mas dá lugar à expansão desabrida do poder humano equacionado como aspiração legítima e historicamente motivada em direcção à liberdade absoluta (Anders, 2016, p. 66).

O corolário destas observações, embora soe tão mais estranho para a nossa época prometaica, leva-nos à asserção de haver questões para as quais não há qualquer solução tecnológica. O horizonte de tudo aquilo a que habitualmente somos levados a apelidar de “problemático” no contexto do Antropoceno não admite por isso uma gestão ou um planeamento, mas aponta sobretudo para um *padecer*. A abordagem comum às alterações climáticas, em particular, é ainda inteiramente proveniente dessa mundivisão prometaica. Elas são consideradas como uma outra oportunidade para aguçar o engenho ou para criar uma sempre nova mobilização política face à luta que se avizinha e à promessa de emancipação ante uma outra nova ameaça de opressão. Um dos efeitos da expansão dos padrões tecnológicos de pensamento e da coloração positivista do vocabulário é aliás a concomitante diminuição do sentido original da responsabilidade individual, na medida em que aumenta a ideia de que o destino do Ocidente depende inteiramente do esforço de uma participação e mobilização, como se fôssemos impelidos a controlar moralmente os desmandos do mundo e a estarmos permanentemente em estado de alerta acerca do que nele se passa. Isto é sintomático da nossa *sensibilidade prometaica* e do nosso tão entranhado apego ao controlo sobre a



realidade (Gehlen, 1973, p. 75). Só por ela se pode declarar haver um crescente e aparentemente paradoxal fosso entre a quantidade de informação disponível e a constatação de o sujeito da acção falhar no seu poder aparente para alterar o curso do mundo.

O catastrofismo de ontem é assim o realismo do presente. Estamos impotentes como espectadores perante toda uma série de acontecimentos que em vários pontos do globo se desfiam, revelando toda a inércia da lenta combustão de projectos que patrocinámos e cujos desfechos não adivinhámos. A forma como nos propusemos a produzir o futuro à nossa medida, apanágio de uma teologia política herdeira do milénarismo, foi abalada nos seus alicerces. Assistimos à implosão que se desvela em adágio *lentíssimo*, ora exclamando incessantes apelos à acção, ora lamentando a inércia das autoridades ou figuras políticas, mas perdemos de vista o essencial quando não vemos como as nossas melhores intenções florescerem do mesmo solo que nos trouxe até à corrente provação. Em si próprias, as alterações climáticas são não só a revelação de causas a montante, isto é, da história do Ocidente, mas de como somos instados a lidar habitual e politicamente com elas, procurando soluções genéricas, miraculosas e globalmente mobilizadoras baseadas no optimismo prometaico. A expansão dos padrões técnicos de pensamento parece aliás asfixiar qualquer outra forma de reflexão e relação com o futuro. Não estamos sequer ainda prevenidos para quão virulenta é essa forma de pensamento calculador em que assentam as nossas expectativas. Dêmos novamente a palavra a Heidegger (1977, p. 48):

*All mere chasing after the future so as to work out a picture of it through calculation in order to extend what is presente and half-thought into what, now veiled, is yet to come, itself still moves within the prevailing attitude belonging to technological, calculating representation. All attempts to reckon existing reality morphologically, psychologically, in terms of decline and loss, in terms of fate, catastrophe, and destruction, are merely technological behavior. That behavior operates through the device of the enumerating of symptoms whose standing-reserve can be increased to infinity and always varied anew.*

### O enigma e o reconhecimento da impotência

Em suma, os nossos habituais poderes de intelecção, de previsão e de deliberação estão profundamente desajustados e destituídos perante o desafio das questões que o Antropoceno nos lança. Hans Jonas, entre outros, recusou-se a capitular. O seu célebre imperativo de responsabilidade é um esforçado apelo à constituição de uma deliberação política de alcance planetário, uma via para a constituição de um terceiro poder regulador sobre esse segundo poder que é a tecnologia inscrita na vida mundana a qual instaura uma “escatologia activa” na banalidade e inocência dos gestos mundanos (Jamieson, 2012, p. 196). Jonas recusou-se a aceitar a impotência em nome da permanência futura da vida humana sobre a Terra, embora tivesse intuído a possibilidade de a ética poder estar desajustada de tal tarefa (1984, p. 141). A conclusão de que a Modernidade é não só um projecto *inacabado* (Habermas, 2013), mas sobretudo *falhado* não

obriga, claro está, a que a presente trajectória seja suspensão de imediato do seu desencobrimento apoteótico, mas tão só a identificação de como este processo autónomo aponta para a possibilidade de definição de um espaço ao abrigo da heteronomia tecnológica. Esse reconhecimento seria, contudo, um primeiro passo que forneceria a medida de uma impotência que limita a acção e a agência colectiva precisamente quando mais dela a humanidade se gostaria de socorrer para escapar ao que a tolhe. Como nos relembra Zygmunt Baumann, “o futuro está, completa e verdadeiramente, fora de controlo, e o mais provável é que continue assim - bem, pelo menos, num futuro previsível (2002 p. 172).

O tão propalado apelo à mudança e à transformação dos nossos estilos de vida, como se fossem eles do foro de uma mera decisão individual, está assim inteiramente alinhado com a origem prometaica da nossa presente tribulação. Baseia-se ele no pressuposto de haver uma ligação óbvia, espontânea e imediata entre ciência e motivação, entre ciência e disposição prática, entre ciência e os resultados da acção (Jamieson, 2012, p. 188), quando na verdade não há nenhuma ligação necessária entre conhecimento e a vida boa. Vivemos na hipertrofia de um conhecimento teórico que olvida os condicionalismos estruturais e contextuais dos agentes e afecta o campo das respectivas deliberações. Como Aristóteles frisou, agir bem não é só uma questão de sabermos o que é o caso, isto é, de mais acesso a informação, mas sobretudo de termos as emoções e virtudes apropriadas à situação concreta em que nos encontramos (EN 1179b23-25). Ao ignorarmos o fosso crescente entre ciência e disposição, prática sucumbimos ao jogo retórico

que vê em mais e melhores apelos urgentes, do estilo “agora ou nunca” uma via indubitável para a acção correcta, quando na verdade tais apelos estão votados a tornarem-se cada vez mais ociosos, mais uma solicitação derivada da potência prometaica a clamar a nossa atenção no oceano da informação.

Tudo se passa como se vivêssemos ainda à sombra de uma concepção da verdade como *segredo*, isto é, na expectativa de que um aumento em conhecimento permitirá enfim a revelação do que antes estava oculto e que o acesso ao segredo nos permitirá um regresso ao controlo (Perniola, 1998, pp. 13-21). A equação entre conhecimento e poder pressupõe a existência de um momento em que as trevas são iluminadas e que o tempo da espessidão impenetrável dá lugar àquele da compreensão em que tudo é explícito e claro. O segredo é o véu que guarda e oculta a verdade e o esforço epistémico permitirá retirá-lo e promover a acção correcta. Como reitera Hoeseng Lee, presidente do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas das Nações Unidas: “estamos numa encruzilhada”, isto é, estamos perante escolhas e caminhos evidentes, visíveis, transparentes. No que toca às alterações climáticas, o tom bélico e solene de manifestos e relatórios científicos baseia-se precisamente no pressuposto de haver um acesso óbvio à acção eficaz, isto é, à acção que garante a melhor gestão ou, se quisermos, a salvação concertada do planeta obtida através de esforços diplomáticos que fixem objectivos de longo prazo a uma enorme constelação de regimes políticos e formas de vida.

Sob a concepção da verdade como segredo, a questão-chave já não é assim a de saber como agir,

mas a de seduzir ou motivar os hereges através da comunicação e de apelos pedagógicos à urgência da acção dada a iminência da catástrofe. Tratam-se pura e simplesmente de mitos ou danças da chuva institucionais apoiadas na nova religião ou indústria do conhecimento (Illich, 2007, pp. 46-49). A possibilidade de os males do mundo poderem ser politicamente erradicados se ao menos as vontades forem movimentadas e articuladas em torno de uma fórmula já disponível são a marca de fé de culturas pós-agríarias (Gehlen, 1973, p. 88) culturas em que o marco do carácter pessoal do poder político desapareceu e deu lugar à onnipresença de um viés técnico e impessoal que aparenta tudo poder reconstruir caso haja alguma “falha”. Seguindo ainda as observações de Perniola, poder-se-ia dizer que a inversão da equação prometaica já assinalada nos remete para a problemática da verdade passar a estar sob o signo do *enigma*. Este termo expõe com maior precisão o facto de hoje tudo parecer estar fora de controlo, de tudo estar a acontecer sem que ninguém saiba o que se está a passar. Torna-se impossível calcular qual é afinal o passo seguinte com absoluta fundamentação precisamente porque, num contexto de incerteza, as próprias circunstâncias escapam à melhor aferição disponível. Nenhuma instituição política, nenhuma organização nacional ou internacional possui o acesso à corrente destrutiva e multifacetada de acontecimentos e encadeamentos causais do nosso mundo e com isso é também a possibilidade de uma estabilização que fica anulada. O que há é cada vez mais uma pluralidade de leituras acerca do que se passa e que em comum parecem reconhecer como o seu próprio carácter fictício resultar de um fundo de ilegibilidade (Perniola, 1998, p. 25).

Jean-Pierre Dupuy resumiu a questão: “somos a fonte do mal, mas este transcende-nos”, isto é, somos fautores passivos de acidentes, desastres e calamidades, embora a autoria humana do que é posto em andamento não esteja sujeita a ser regulada nem colmatada por nenhuma panaceia política ou tecnológica (2006, p. 1192). Tal como os nossos corpos, a nossa família, a linguagem e todo o património que descobrimos anteceder-nos e condicionar-nos, tal como o momento da nossa morte, há questões que não estão no domínio da nossa escolha, mas que, não obstante singularizam a nossa liberdade, isto é, definem onde ela se joga (Pereira, 1995, p. 236):

*No mundo como campo de possibilidades abertas ninguém pode saber nem realizar tudo, pois limitada é a ciência humana como aliás o poder na dupla vertente técnica e política. Também ninguém escolheu as suas raízes, a pátria, a língua, a cultura nem tão-pouco o tempo da sua existência [...] de modo algum lhe é possível abandonar estas limitações nem superá-las e nesta medida se encontra determinado pela superioridade da finitude.*

Há toda uma série de construções humanas cuja dinâmica, não obstante poder ser racionalmente explicável em retrospectiva, escapa ao nosso engenho ou à nossa vontade em redireccioná-las ou domesticá-las de antemão. Elas não são fabricáveis independentemente do grau de recursos e de conhecimento que possamos dominar e dispor tecnicamente. A indisponibilidade - *Unverfügbarkeit* - de certos constructos humanos ou naturais é aliás o que permite o aparecimento do gratuito, de tudo aquilo que assenta na contingência do

mundo (Rosa, 2020, p. viii). Numa época em que os limites da tecnologia são sucessivamente ultrapassados em períodos cada vez mais curtos, é fundamental salientar a existência de um limite acerca de tudo daquilo que não é produzível ou reprodutível. Há toda uma série de produtos culturais que recebemos e conservamos e sob cuja égide nos é permitido existirmos como herdeiros de uma transmissão. Há, portanto, questões que não são *manejáveis* ou das quais possamos fazer sentido, ou sequer subsumi-las num quadro geral de uma ordem explicativa e operativa, mas males irreduzíveis com os quais temos de aprender a conviver (Illich em Cayley, 1992, p. 51). O ser humano pode escolher não a própria e frágil substância da sua vida, mas apenas o modo como lida com os choques e confrontos que constituem a sua aparência exterior. Escolhendo, o homem compõe o seu *ethos* onde pode afirmar a sua limitada soberania face aos altos e baixos da fortuna (Groethuysen, 1988, p. 55).

### A esperança e a expectativa

O que se pretende sugerir é que a impotência humana cabalmente ilustrada pela sujeição às alterações climáticas demonstra a permanência do acaso e do traço trágico da acção que a fé prometeia julgou poder superar (Mul, 2015, p. 32). Esta impotência é na verdade a condição primacial do ser humano e oferece todavia o condão de situá-lo no presente e entregá-lo à *esperança*, isto é, à demora no incalculável e no gratuito, o abismo sem fundamento que constitui a morada na Terra. Mais do que ser combatida, a impotência é uma condição com a qual temos de reaprender a viver na forma como experienciamos as consequências

do Antropoceno e habitamos a Terra. É certo que podemos adaptar-nos às consequências desta nova fase do processo civilizacional, mas interessa perceber o que está em jogo quando achamos legítimo e verossímil arrogarmo-nos de podermos ser responsáveis pela gestão do destino planetário. O Antropoceno é o remate de uma lógica civilizacional, mas ir além dele não significa controlá-lo ou domesticá-lo, mas aprender a viver com ele.

Para Illich, a Modernidade significa o desaparecimento da *esperança* e a ascensão crescente de *expectativas* (2007, p. 102). A expectativa é uma relação com o futuro que assenta na sua calculabilidade e previsibilidade, estabelecendo de imediato direitos a uma satisfação, dada a cadeia de acontecimentos entre o desejo e a sua consumação sobrevir como exequível. Ela grassa numa sociedade industrial que sobreleva a exactidão e o alance dos processos produtivos. O seu sucesso significa a oclusão de Epimeteu pelo seu irmão gémeo, a redução do futuro a um processo inteiramente dependente do ser humano e a desconfiança relativamente ao que escapa a essa sobredeterminação. A esperança, por seu lado, é a aceitação da perpétua impotência que nos atravessa e a certeza de ser ela inerradicável. Ela retrai-se na medida com que se expandem os poderes de previsão e manipulação. E assim qualquer desastre, acidente ou calamidade é visto como uma falha do engenho humano ao nível da sua planificação ou previsão e não como um traço de finitude.

A radicalidade da esperança como arte de viver no Antropoceno consiste num enraizamento no tempo presente que expulsa do seu âmago formas de discurso e acção que estão repassadas de

planos e previsões acerca do que o nosso futuro colectivo e individual tenha de encerrar. Nas suas últimas obras e depoimentos, Illich esforçou-se por salientar como é fácil mascararmos a nossa impotência através de projecções mirabolantes e construções grandiloquentes (1992, p. 50 e p. 189). A sua proposta envolve uma abnegação crítica e voluntária a respeito do poder contagiante de todas aquelas “substâncias fictícias” que sobejam na idade da quarta revolução industrial a respeito da nossa auto-imagem e do futuro do planeta. A *ars vivendi* permitida pela esperança, feita de renúncia, disciplina e alcançado em comunidade é por isso uma tarefa constante e de óbvio recorte ascético, o remate da consciência da impotência geral do humano. Não se trata de nenhum programa político ou revolucionário, mas da busca, cultivo e exercício de uma disposição prática que permita o aparecimento do presente e dos entes não mais sob a alçada das representações produtivas ou sob o auspício de serem a antecâmara de um futuro ideado, mas como possuindo a sua própria e surpreendente eloquência. O apelo de Illich dirige-se assim e sobretudo à possibilidade de uma *metanóia*, isto é, à conversão radical que renova e remoja o carácter de alguém em busca de um aperfeiçoamento *interno*, conversão que hoje implica a recusa determinada de numa época global podermos ser realmente responsáveis por tamanhos acontecimentos. Tal significaria ceder à própria lógica prometaica que nos remeteu a sermos cada vez mais apêndices de uma perfeição instrumental.

A metanóia, uma metamorfose do coração e do espírito, neste horizonte do Antropoceno em que o futuro comum da humanidade e do planeta se

entrelaçam e em que todos buscamos respostas, consiste talvez na perda das ilusões relativamente à possibilidade de controlo que efectivamente possuímos acerca das nossas circunstâncias. E, contudo, é essa também a condição para descobrirmos o presente sem a canga do futuro. As palavras de Illich podem melindrar a nossa sensibilidade moderna quando reclama e renova o apelo ao *hic et nunc* da nossa finitude não como fonte de alienação, mas de sentido (Illich em Cayley 1992, p. 282):

*I think it is a necessary condition for thinking and reflecting, both with meaningful and sensual words and clear and distinct ideas, to know that we have no future. There might be a tomorrow, but we have no future about which we can say anything, or about which we have any power. We are radically powerless and engage in conversation because we want to find out way of extending our budding friendships to others who, with us, can enjoy the experience of their own powerlessness and our joint powerlessness. The people who speak about Gaia and global responsibility, and suppose that some fantasy we should do something about it, dance a crazy dance, which makes them mad.*

Entrar e permanecer nesse estado, tal como no sono ou no amor, não é uma questão de uma produção, não é algo que esteja na mão do homem poder fazer, mas é algo que pode ser aliciado, cabendo-nos esperá-lo. É essa de facto a transformação que está ainda em nosso poder, transformação que é em simultâneo uma compreensão nítida da futilidade de pretender transformar o mundo através do engrandecimento do poder

(Illich em Cayley, 2005, p. 101). Trata-se, aliás, de uma deslocação que visa retirar-nos da escatologia imanente a uma certa filosofia da história, dirigida e apostada em alcançar o termo do futuro, para o terreno próprio de uma ética compreendida como arte de transformação da própria vida. Na nossa época hodierna, inçada por solicitações e distrações digitais, comodificação algorítmica das relações humanas e altas causas e desígnios globais, a renovação pessoal deve, todavia, ser entendida como uma subtracção deliberada ao avanço prometaico das expectativas e por uma aceitação e reconhecimento da presença inerradicável do mal. Esta posição constitui um corolário contemporâneo à diferença conceptual que Aristóteles estabeleceu entre a *praxis* e a *poiesis* e a injunção do Estagirita de que não obstante os agentes estarem expostos à fortuna, só podem mudar aquilo que pode ser doutra maneira e está realmente ao seu alcance (EN 1139b14). É aliás nesse horizonte que eles próprios podem fidedignamente aspirar a tornarem-se sensatos através das acções, quiçá a mais reitoria transformação das suas vidas (Illich em Cayley, 1992, p. 213). Na mesma óptica e encarando essa eminente catástrofe da tecnosfera que foi Fukushima, Jean-Luc Nancy (2014 p. 11) é categórico nas suas dúvidas relativamente à capacidade de uma deliberação colectiva poder suceder:

*[...] demasiado frequentemente, ficamos paralisados entre o espírito da reforma - como, por exemplo, reformar a produção energética permanecendo na lógica da energia produtiva - e o espírito da censura - acusar a "modernidade", o "capital", a "técnica" sem tomar em consideração que se trata de um conjunto que forma uma "civilização" e ao qual só uma outra*

*civilização poderá suceder. [...] Põe-se, então, a verdadeira questão do "após" Fukushima. Este "após" só poderá ser semelhante ao "após" do mundo grego relativamente aos mundos mesopotâmico, hitita, egípcio, etrusco ou celta. Ou seja, o "após" de uma ruptura ou mutação. Ora, isso não se decide.*

A complexidade intrincada das alterações climáticas e o seu entrosamento com as séries causais de fenómenos que nos habituámos a inscrever nas esferas habituais da natureza e da cultura torna difícil aferir em que consiste afinal a responsabilidade individual e colectiva. Elas são sem dúvida uma ameaça às sociedades humanas, mas talvez não sejam sequer uma questão moral devido à forma como a impotência torna evidente a incapacidade preditiva. Ao contrário de outros problemas éticos, somos levados à constatação irrevogável de sermos a causa das alterações climáticas, mas sem que ninguém pareça ser directamente responsável por elas, dado umas das condições epistémicas da responsabilidade não ser cumprida, a saber, a de o agente dever estar inteirado daquilo que ocasiona com as suas acções.

Não é evidente, quando por exemplo escolho deslocar-me de automóvel para visitar um amigo ao hospital ou quando adopto uma dieta mais vegetariana, quem estarei exactamente a beneficiar ou a lesar com a minha escolha singular ou como é que a entidade abstracta chamada planeta Terra é levada a um estado diferente do que o anterior e apenas por efeito da minha escolha. Sei sem dúvida que provooco certos efeitos com a minha acção anódina, mas sobretudo devido ao facto de a mesma ser repetida por milhares



de utilizadores, estou igualmente a par da respectiva imprevisibilidade desses efeitos, cujas repercussões no espaço e no tempo me escapam. Tudo isto contrasta com a habitual situação dos conflitos humanos e da paroquialidade das éticas tradicionais em que o bem, o dano, a vítima e o responsável são *identificáveis* e há uma base legal para a atribuição de imputabilidade ou de compensações. Há aí uma proporcionalidade entre o conhecimento, os agentes e os efeitos da acção que se perde nas alterações climáticas. Daí que tantas vezes pareça ser preferível adoptar uma métrica decisória alheia à experiência do próprio sujeito e que intenta transmitir-lhe como deverá este agir. Essa métrica é escolhida precisamente como exigência de só um conhecimento especializado, para além do senso comum, poder retirar espessura à opacidade que tolda o agir através do recurso a uma quantificação que se arroge de possuir uma exactidão a respeito da *utilidade* que deve nortear os comportamentos. É o caso, por exemplo, das emissões equivalentes de dióxido de carbono ou a *internalização das externalidades* no mercado. A partir do momento em que há opções alternativas de consumo e de acção, bastaria recorrer a um cálculo otimizador de todas as opções para cada um saber como agir, o que construir, o que recusar. Como nota Vogt (2017, p. 149) o cálculo das probabilidades, numa época secular, é o “equivalente funcional” da Fortuna e uma forma aparentemente racional de enquadrar a experiência do acaso de qualquer vida humana através de quantidades e grandezas. O cálculo parece assim fornecer-nos a ideia da domesticação do acaso e de a acção não estar sujeita a incertezas, acidentes, aleatoriedades, mas até de a vida humana e dos passos fundamentais que

compõem qualquer biografia poderem sofrer uma matematização que torne as suas escolhas mais seguras e fundamentadas. Não é possível compreender esta ideia grotesca e as correspondentes práticas sem o enquadramento prometaico da mesma.

Ora, para Illich, recordando a parábola do bom samaritano, a ética está para lá do *nomos*, das regras e da lei da cidade e dos homens. A eticidade dá-se na ocasião concreta de um encontro com a carne e com a pessoa concreta que é o outro. Nada há por isso de mais contraditório para este autor do que a ideia de erguer uma responsabilidade global abstracta pelo planeta ou pela vida. Não está no poder da humanidade decidir acerca de um rumo de acção colectiva que garanta impreterivelmente a sua própria salvação. Tal não significa que a responsabilidade a um nível planetário não seja possível como um projecto de crescente eficácia que logra atingir um estado mais satisfatório, mas sim que esse propósito pode bem significar a intensificação da tecnologia e da comodificação da responsabilidade. Seria assim possível viver-se num mundo optimizado, mas sem que ninguém necessitasse de ser responsável, isto é, de se actualizar nas virtudes que a sua situação particular lhe suscita e insta a adoptar.

A ideia de responsabilidade não deve, assim, ser abandonada, mas retirada do seu âmbito global e e realocizada segundo as capacidades efectivas da agência do sujeito. Uma tarefa primeira consiste, por conseguinte, em entender-se plenamente a importância da distinção entre aquilo que depende e não depende de cada um. Esta delimitação do que está de facto ao alcance de cada agente torna

mais razoável identificar o objecto da acção, acerca do qual algo pode ser efectivamente mudado. De outra forma, a responsabilidade pela “vida”, pelo planeta, constituir-se-á como promessa de um aumento de poder em torno do sujeito colectivo. A responsabilidade moral deve pressupor responsabilidade causal, como lembraria Aristóteles, de modo que se estar disposto a erguer uma responsabilidade pela totalidade da vida na Terra pode bem significar não um abrandamento do antropocentrismo, mas a sua intensificação. Como aponta Santos, “as coisas contingentes completamente fora do poder humano, sujeitas ao puro acaso natural, como, por exemplo, as variações climáticas, também não são objectos passíveis de deliberação” (Santos, 2012, p. 187). Não se trata de não reconhecer que as alterações climáticas com origem antropogénica não são um dado adquirido, mas de apontar que as mesmas, de acordo com a opacidade que o uso de qualquer tecnologia encerra, não apontam para uma origem intencional. Quando se supõe que a humanidade tem uma responsabilidade global sobre o estado do clima, tal significará também erigir uma responsabilidade causal a toda a extensão do planeta.

As alterações climáticas, como ponta-de-lança de toda a parafernália dos acontecimentos que levaram na era do Antropoceno, constituem uma nova clareira de sentido, isto é, uma realidade que deveremos aprender a receber e a compreender antes mesmo de querermos combatê-la ou evitá-la. A questão é ver que não há muito que possamos fazer para escapar aos imperativos do Antropoceno, como se pudéssemos escolher escapar da nossa linguagem ou cultura, mesmo quando ousamos planear o futuro em termos das nossas expectativas

predictivas e produtivas. Como nota igualmente Pierre Hadot (1995, p. 227), na sua apologia do presente, interessa essencialmente distinguir o que depende do que não depende da acção própria para que o florescimento se possa dar:

*The present suffices for our happiness, because it is the only thing which belongs to us and depends upon us. [...] it was essential to distinguish between what does and does not depend upon us. The past does not belong to us, since it is definitively fixated, and the future does not depend on us, because it does not yet exist. Only the present depends on us, and it is therefore the only thing which can be either good or bad, since it is the only thing which depends upon our will.*

## Conclusão

Para terminar, acreditamos que a caracterização sobejamente conhecida de Simone Weil (2014) d’*A Ilíada* como o poema da força é ilustrativa do que se pretendeu aventar nas páginas precedentes. Weil meditou sobre a natureza da força tal como apareceu na sua manifestação mais explicitamente trágica: a experiência da guerra. O épico d’*A Ilíada*, como tal, não é um poema sobre os vencedores do cerco a Tróia nem tampouco sobre os vencidos. É um poema sobre o que resta após a passagem de um irresistível furacão a que ninguém escapa e a que ninguém pode anelar fugir. O seu significado maior é a demonstração evidente do que implica o emprego da força, isto é, do abuso intemperado e desabrido da matéria.

A guerra é uma força que não poupa ninguém aos seus espasmos, que clama por cada um segundo

as suas habilidades e fraquezas, mas cujo desenlace não é antecipável. Tal como a Medusa, a força petrifica quem a vê, não só quem é forçado, mas também quem força: *ambos se transformam em coisas*. Na acepção de Weil, isto significa antes de mais que as vidas humanas, ao serem mobilizadas por um fenómeno maior do que elas, são convertidas em simples matéria, amontoável, descartável, pensada antes de mais em termos dos ganhos militares que poderão incitar. Para usarmos um conceito aristotélico, n'A *Ilíada* observa-se um retrato dos homens e como, não obstante possuírem eles almas racionais, são assenhoreados e açambarcados pelos ditames da guerra, transformados em meras forças do acaso, à semelhança das forças naturais e das respectivas catástrofes.

Além do mais, perante a guerra e a sua mobilização, não cabe aos homens escrutinar o que poderão fazer para impedi-la ou orientá-la segundo os seus desígnios. A vitória mediante a força, está lá, no horizonte, mas não há juízo ou decisão individual que permita uma destrição clarividente dos meios para a alcançar. O emprego continuado da força deixa aliás esbulhados vencedor e vencido. Não que os homens se eximam a estratégias militares, cálculos e manhas várias. Apenas que, perante a força, é igualmente forçoso admitir-se, num exercício de contrição, que pouco mais resta do que obedecer-lhe e que é precisamente essa obediência que anula a humanidade e reforça ainda mais a impotência perante o seu avanço imparável.

A força introduz assim uma ruptura em qualquer equilíbrio, seja ele natural ou humano. A sua natureza é ser irreversível e incontrolável; e embora se tenda a responder à força invocando igualmente

o seu uso, os homens enganam-se no sentido de poderem controlar os seus efeitos: “assim impiedosamente a força esmaga, assim impiedosamente inebria quem a possui, ou crê possuí-la. Ninguém a possui verdadeiramente” (Weil, 2014, p. 17). Responder à força com a força significa reforçar a fatalidade de uma ruptura. *Subtrair-se à força, pelo contrário, é agir recusando o seu emprego*, tal como Príamo, n'A *Ilíada*, ao implorar o corpo de Heitor, beija os pés de Aquiles, o algoz do seu filho. Só nesse momento de absoluta recusa da força foi Aquiles, também enquanto órfão de pais, capaz de ver em Príamo algo de si próprio e só aí entender como a guerra todos afecta e todos derrota enquanto expressão máxima da força.

Ora, no âmbito inicial dos propósitos deste artigo, parece legítimo estabelecer uma analogia, dadas as suas semelhanças, entre a força e o Antropoceno e a pluralidade dos seus fenómenos como as alterações climáticas. É certo ambos não se prestarem a uma identificação completamente coincidente. Para Simone Weil, a força é a expressão de um excesso, de uma desmedida, a figura do lado trágico da vida. A multidão de fenómenos que compõe o Antropoceno pode bem assumir aspectos desoladores que coincidem com a banalidade dos gestos necessários à vida de todos os dias. Será essa talvez a diferença principal, dado hoje sermos incapazes de acolher essa desmesura entre acção e intenção e continuamente reenviarmos o imprevisto a um controlo teórico e técnico, recusando aprender com os erros. Para Simone Weil, o homem é impotente perante a força, mas tem, todavia, responsabilidade perante ela. A força, na forma como determina e antecipa a esterilidade das soluções que pretendem superá-la segundo a

sua lógica, tem de ser aceite como parte da nossa condição circunstante. É no exercício pautado da impotência perante a força que o ser humano se pode recusar a ser tragado e objectivado por esse uso tamanho, expressando a sua responsabilidade.

## Bibliografia

- ARISTÓTELES, (2009). *Ética a Nicómaco*. CAEIRO, António de Castro (trad.). Lisboa: Quetzal Editores.
- ANDERS, Günther, (2016). On Promethean Shame. In MULLER, Christopher (ed., trad.). *Prometheanism. Technology, Digital Culture and Human Obsolescence*. Londres: Rowman & Littlefield Publishers, pp. 29-95.
- ANDERS, Günther (2020). Sobre a alma na época da Segunda Revolução Industrial. CARVALHO, Tiago Mesquita (trad.) *Philosophica*. 55-56, pp. 255-273.
- BAUMAN, Zygmunt (2002). *A Sociedade Sitiada*. Coelho. PINTO, Bárbara (trad.). Lisboa: Instituto Piaget.
- BORGMANN, Albert (2002). Contingency and Grace in an Age of Science and Technology. *Theology Today*, 59 (1), pp. 6–20, <https://doi.org/10.1177/004057360205900102>
- CAYLEY, David (1992). *Ivan Illich in conversation*. Toronto: House of Anansi.
- CAYLEY, David (2005). *The Rivers North of the Future. The testament of Ivan Illich as told to David Cayley*. Toronto: House of Anansi.
- DREYFUS, Hubert, & ESPINOSA, Charles (1997). Highway Bridges and feasts: Heidegger and Borgmann on how to affirm technology. *Man and World*, 30: pp. 159-177.
- DUPUY, Jean-Pierre (2006). Ainda Há Catástrofes Naturais? *Análise Social*, vol. 41, 181, pp. 1181-93.
- GEHLEN, Arnold (1973). *A alma na era da técnica: problemas de psicologia social na sociedade industrializada*. Lisboa: Livros do Brasil.
- GROETHUYSEN, Bernard (1988). *Antropologia Filosófica*. Lisboa: Editorial Presença.
- HADOT, Pierre (1995). *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Blackwell: Massachusetts.
- HABERMAS, Jürgen (2006). *Técnica e Ciência como “Ideologia”*. MORÃO, Artur. (trad.). Lisboa: Edições 70.
- HABERMAS, Jürgen (2013). *A modernidade: um projecto inacabado*. SERUYA, Sara. (trad.). Lisboa: Nova Vega.
- HEIDEGGER, Martin (1977). The turning. *The question concerning technology and other essays*. LOVITT, William (trad.). New York: Garland Publishing.
- HEIDEGGER, Martin (2010). A questão da técnica. *Ensaio e Conferências*. LEÃO, Emanuel Carneiro. (trad.) Petrópolis: Editora Vozes.
- HUSSERL, Edmund (2008). A crise das Ciências como expressão da crise radical da vida da Humanidade Europeia. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à filosofia fenomenológica*. FERRER, Diogo (trad.). ALVES, Pedro M.S. (coord.). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- JAMIESON, Dale (2012). Ethics, Public Policy, and Global Warning. *Ethical Adaptations to Climate Change. Human Virtues of the Future*. THOMPSON, Allen & BENDIK-KEYMER, Jerney (eds). Cambridge: MIT Press.
- MUL, Jos de (2015). *Destiny Domesticated: The Rebirth of Tragedy out of the Spirit of Technology*. Nova Iorque: State University of New York Press.
- ILLICH, Ivan (2007). *Sociedades Descolarizada*. Petrópolis: Editora Deriva.
- JONAS, Hans (1984). *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: University of Chicago Press.
- KERMODE, Frank (1998). *A sensibilidade apocalíptica*. Lisboa: Século XX D.L.
- MACINTYRE, Alasdair (2007). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MARTINS, Hermínio (2011). *Experimentum humanum: civilização tecnológica e condição humana*. Lisboa: Relógio d'Água.
- NANCY, Jean-Luc (2014). *A Equivalência das Catástrofes*. Lisboa: Edições Nada.

- PEREIRA, Miguel Baptista (1995). A crise do mundo da vida no universo mediático contemporâneo. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 8, pp. 217-281.
- PERNIOLA, Mario (1994). *Enigmas: o momento egípcio na sociedade e na arte*. Venda Nova: Bertrand.
- ROSA, Hartmut (2020). *The uncontrollability of the world*. WAGNER, James (trad.). Cambridge: Polity Press.
- SANTOS, José Manuel (2012). *Introdução à Ética*. Lisboa: Sistema Solar.
- SCHELER, Max (2008). A situação do Homem no Cosmos. Lisboa: Edições Texto & Grafia.
- VOGT, Peter (2017). The Death of Fortuna and the Rise of Modernity: Prolegomena to any Future Theory of Modernity. Em BRENDENCKE, Arndt, VOGT, Peter (Eds.), *The End of Fortuna and the Rise of Modernity* (pp. 125–150). Berlin, Boston: De Gruyter.
- WEIL, Simone (2014). *A Fonte Grega. Estudos sobre o pensamento e o espírito da Grécia*. JARRO, Filipe (trad.). Lisboa: Livros Cotovia.