

CATÁSTROFES E FILOSOFIA

TIAGO MESQUITA CARVALHO

CATÁSTROFES E FILOSOFIA. INTRODUÇÃO AO PROBLEMA

A presente edição de um dossier monográfico dedicado ao tema da catástrofe tem como propósito reunir um conjunto de ensaios dedicados a pensar de forma crítica este género de acontecimentos e de com eles pôr em evidência como a catástrofe tem acompanhado a própria reflexão filosófica. A recensão ao livro «Philosophy & Catastrophe», editado por David J. Rosner (2019), incluída no final deste número, explora precisamente a razão para esse paralelo histórico entre os vários filosofemas serem precedidos ou acompanhadas por acontecimentos e circunstâncias excepcionais que acometem e rodeiam os respectivos autores. O desfiar das catástrofes e a frequência com que vários acontecimentos são elevados a essa classificação afirma-se hoje aliás como um dos marcos insuperáveis do presente. Invocar a filosofia para se debruçar sobre este tema não se deixa compreender apenas por um anúncio de uma, mais outra, subdisciplina, mas sobretudo pela tarefa intempestiva de se pensar a actualidade tornada refém das suas próprias miragens de desintegração e salvação.

Num mundo global, em que a sociedade se tornam laboratórios de inúmeras experimentações e ensaios, é imperativo reconhecer como a catástrofe não é apenas um acontecimento excepcional ou episódico que teima sempre em escapar à previsão, mas como o seu acontecer se revela demasiado interno, como algo inscrito na própria lógica com que o caminho para o futuro é trilhado, planeado e colonizado, ou seja, na forma como ele se assemelha a um território a ser explorado. Nesta acepção, é

útil recordar como a relevância da catástrofe para definir o tempo histórico que a circunscreve é desde logo demonstrada pelas ondas de choque que se fizeram sentir na Europa pouco depois desse magno acontecimento do século XVIII que foi o terramoto de Lisboa¹. Tal como então, as nossas narrativas hodiernas sobre desastres e calamidades são uma forma de preparar, antecipar e lidar com a realidade destes acontecimentos extraordinários. Como aqueles seres “o mais no meio possível”, elas acabam por reflectir as nossas estruturas narrativas relativas aos princípios e fins e que pautamos por reavaliáveis e criticáveis para que possamos fazer sentido do mundo, mesmo quando este aparenta desfazer-se aos nossos olhos².

Como é por demais consabido, vários filósofos e pensadores europeus entreviram no terramoto de 1755 a flagrante oportunidade para aprofundar ou questionar os temas relacionados com a teodiceia e a natureza do mal. As razões pelas quais afinal permitira ou pretendia Deus a destruição de Lisboa foram amplamente escrutinadas. Os ensaios, poemas e sermões morais sobre a justificação da fúria divina abundavam, bem como aqueles que se insurgiam contra essa pretensão de haver um acesso às intenções e caminhos da Providência. Kant desde logo destaca-se pela sua postura crítica acerca da propriedade com que as interpretações humanas poderiam perscrutar as intenções divinas, ora como demonstrações do castigo de uns, ora como a recompensa de outros. Esse tipo de pensamento abrangente e racionalizante era próprio a uma época que observava uma circulação causal entre a lei moral e a lei natural.

Para o filósofo de Königsberg, à época docente de geografia física, o terramoto de Lisboa é um grande acontecimento que afecta o destino de todos os homens. Relembre-se que então a geologia não permitia explicar segundo causas naturais, senão de forma especulativa, os terremotos. Quer para o *Naturforscher*, quer para os homens em geral, é possível nele identificar oportunidades para que o uso público da razão retire ilações e até benefícios de tão trágicos acontecimentos, mormente através de um planeamento da ordem do mundo que vá para lá dos aparentes interesses actuais e vise o futuro atendendo a uma destinação que só se deixa cumprir no plano moral. Como observa Leonel Ribeiro dos Santos, esse grande acontecimento, desde logo para o jovem Kant, foi já uma ocasião inaugural para uma:

atitude típica de filosofar, marcada pela urgência e mesmo pelo dever de o filósofo responder à interpelação dos acontecimentos relevantes que mudam o destino dos homens, fossem eles da história da Terra, da história cultural ou da história política [...] Tradicionalmente, os filósofos, ocupavam-se de ideias, de essências, de verdades intemporais ou capazes mesmo de desafiar a eternidade. *Sub specie aeternitatis*, era assim que Espinosa (1677) caracterizava,

¹ V. Soromenho-Marques, Lisboa, 1755. Um terramoto entre dois mundos. *Visão, suplemento especial sobre os 250 anos do terramoto de Lisboa*, (2005).

² F. Kermode, *A sensibilidade apocalíptica*. Lisboa: Século XX D.L., 1998, p33 e p. 51.

na sua *Ethica ordine geometrico demonstrata* (V, xxiii, sch.), o modo como o verdadeiro filósofo deveria considerar a Natureza e tudo o que nela ocorre. Com o jovem Kant emerge, porém, uma conceção e uma prática da filosofia como “ontologia da atualidade” e como pensamento do acontecimento³.

A tragédia laiciza-se e ao se subtrair ao castigo divino, retira-se também da respectiva ordem moral que faria cumprir a justiça terrena. Ela é inteiramente reconduzida aos processos naturais e com isso o fatalismo de catástrofes, como é o caso dos terremotos, passa a poder ser minorado através do governo das coisas e da sua acomodação aos fenómenos naturais para que os seus efeitos mais nefastos possam ser evitados. É assim que a catástrofe, ao ficar circunscrita à temporalidade humana, instaura a reflexão sobre o lugar do homem na natureza e a medida de um possível ajustamento⁴. A ordem do mundo será doravante aquela onde o horizonte da esperança pode ter concreção, alheia aos planos da natureza e da providência. Apenas o governo e a administração das coisas podem garantir a melhoria da vida em sociedade. Como nota Correia, não há mais espaço, na interpretação do mal, para teodiceias racionalizantes:

O enigma do mal para Kant não se posiciona em termos da ordem cósmica, como pretende a visão mítica do mundo que anima a cultura Ocidental, mas sim a nível do exercício do livre-arbítrio humano⁵.

A catástrofe e a sua origem, gestão e prevenção são assim compreendidas segundo a queda na liberdade humana. De facto, é a ausência de uma justificação última para a destruição que, para Kant, deve justificar o amor entre o género humano. Perante a desgraça e a realidade do sofrimento, a catástrofe e a sua destruição tornam-se o vector de uma pedagogia elevada que irmana os seres humanos numa nova sociedade mais consciente da sua fragilidade. Ora, Heinrich von Kleist, no conto *Das Erdbeben in Chile* de 1807 (O Terramoto do Chile) encarrega-se de desbaratar tais pretensões de reforma social, salientando como a superstição, a fé e o preconceito estão e estarão demasiado entranhados para poderem ser reconvertidos à luz da crítica da razão ou da realidade purgativa do sofrimento. O conto é tão breve quanto cruel e desfere um golpe certo na pretensão de se poderem aduzir formas de organização social a partir de um pretense estado de natureza surgido após a catástrofe e da putativa catarse que ela instala. Quando toda a armação institucional e material da sociedade desaparece de forma abrupta, o que acontece ao fundamento do direito e aos laços sociais, isto é, como

³ L. R. Santos, «Pensar a catástrofe, pensar a atualidade: Os ensaios de Kant sobre o terremoto de Lisboa», *Stud. Kantiana* 20 (abr. 2016), 21- 49, p. 27.

⁴ Santos, «Pensar a catástrofe, pensar a atualidade: Os ensaios de Kant sobre o terremoto de Lisboa», pp. 37-38

⁵ C. J. Correia, *Mitos e Narrativas. Ensaios sobre a Experiência do Mal*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003, p. 28.

se altera essa invisível infra-estrutura que são a moral e os costumes das comunidades? O conto de Kleist invoca a nossa atenção para esse tema que as catástrofes em geral acabam por relevar, a saber, o de que não obstante toda a abundância produtiva, a moral e os costumes e as condutas dos homens não podem ser objecto de uma produção, dado envolverem a relação dos indivíduos consigo próprios⁶.

Com a colocação do cosmos nas mãos do homem, com a dimensão dos poderes causais exacerbados e a transformação dos “males” ou das “necessidades” em problemas ou falhas a serem superados, toda a tipologia de acontecimentos imprevistos e deletérios passa a ser reenviada à permanente tarefa institucional de se firmar uma revisão correctiva através da previsão e ajustamento das circunstâncias materiais das formas de vida que fomentem a sua gravidade e magnitude. O tribunal da teodiceia deu origem à contabilidade genérica dos custos e benefícios e ao planeamento da cidade. Com o terramoto de Lisboa, a catástrofe perde a sua canga metafísica para se secularizar. Numa palavra, os múltiplos nexos sociais e materiais dos lesados e das vítimas tornam-se mobilizáveis em função da sua vulnerabilidade e (in)capacidade de acomodação de desastres futuros, da sua intensidade e duração. Ou, levando mais longe o que significa a extensão desta mesma cultura-mundo à totalidade da superfície planetária, tal significa a indistinção entre as catástrofes naturais e artificiais, porquanto mesmo as primeiras se tornam doravante objecto de uma mobilização social em função do alcance dos poderes predictivos e dos recursos disponíveis para a remediação terrena. O próprio Rousseau, na sua tentativa para defender Deus, acaba por inaugurar desde logo essa reversão da ordem teológica vertical e ausente pela ordem social horizontal e presente quando assinala como um outro tipo de povoamento, de casas mais dispersas e rarefeitas, poderia ter impedido as consequências tão destrutivas do terramoto de Lisboa⁷. A engenharia e a tecnologia em geral tornar-se-ão doravante encarregadas de desenhar e domesticar a contingência inerente ao futuro e tornam-se por isso incumbidas de uma missão histórica. Em suma, tornámo-nos na nossa própria providência quando desbaratámos as questões da teodiceia para nos instalarmos em definitivo na antropodiceia e com isso a resolução do mal converte-se numa questão de justiça terrena, questão próxima às filosofias da história.

O acaso, a incerteza os efeitos funestos dos desastres serão doravante ajuizados em retrospectiva e de acordo com o que ainda falta cumprir. A vulnerabilidade e fragilidade humanas deixam de qualificar uma condição, para adquirirem outra qualidade mais positiva, passível de ser melhorada ou até remediada. Os poderes prometaicos associados à tecnologia retiram o véu de destinação com que antes a catástrofe se revestia. A perda de importância da figura do trágico torna-se

⁶ Holm, «Earthquake in Haiti: Kleist and the Birth of Modern Disaster Discourse». *New German Critique*, Winter 2012, No. 115 (Winter 2012), 49-66, p. 54.

⁷ Holm, «Earthquake in Haiti: Kleist and the Birth of Modern Disaster Discourse», p. 56.

uma característica da nossa cultura a partir do momento em que o futuro, por definição, é espacializado, concebido como um lugar menos atreito à incerteza do que o passado. Daí a frequência do emprego de um termo como «resiliência» para caracterizar comunidades face ao potencial destrutivo de várias tipologias de desastre e calamidade ou, como é caso de abordado por tantas obras de ficção, da possibilidade do reaparecimento atávico de outras organizações sociais e formas de vida precisamente apenas quando toda a armação tecnológica e institucional das sociedades se desmorona por algum acontecimento apocalíptico. No que toca às políticas públicas note-se, por conseguinte, como os desastres e as calamidades são acontecimentos que não obstante todos os seus efeitos, são conduzidos à identificação de todos aqueles interstícios marginais e ainda não otimizados no edifício de racionalização sistemática da actividade humana nas sociedades democráticas liberais. Também esses acontecimentos, malgrado as suas consequências, constituem uma oportunidade para devolverem à sociedade toda a dimensão da ignorância que ainda a atravessa.

Sabemos hoje, contudo, os limites desta disposição civilizacional. As leis da natureza, longe de se terem alterado, são compreendidas na medida de uma possível e ulterior manipulação instrumental, para daí logo serem reenviadas em acelerada e benevolente combinatória à esfera social. Os avanços da digitalização, da *Big Data*, da inteligência artificial, por exemplo, correspondem sobretudo a inovações técnicas e materiais que não deixam de impender largamente sobre o mundo social. O acastelamento dessa manipulação, bem entendido, não se baseia nem tem gerado a descoberta de novas leis da natureza, mas encerra-se em toda uma cascata de efeitos secundários indomáveis que tornam a ideia de que conhecer as leis da natureza torna possível o ajustamento da sociedade à natureza uma pretensão ingénua. A ciência progride e avança na sistematização racional com que cobre a realidade, mas ao ser reenviada à prática, segundo o adágio de se poder recolher os seus frutos, torna-se concomitante a novas e inauditas desestruturações e conflagrações. A realidade da natureza inclui agora a agência colectiva da humanidade como fatora maior dos instáveis e caóticos acontecimentos que originariamente se pretendia evitar graças ao uso da razão.

Nesta acepção, poder-se-ia discutir se as catástrofes hodiernas são ou não ocasiões solenes, pela sua magnitude disruptiva e sobressalto transversal, que interpelam, segundo o apelo de Kant, a responsabilidade da filosofia no espaço público ou se, como em tantas outras áreas, se a sua análise foi ou não açambarcada pelas ciências naturais. Trata-se de saber se as catástrofes se reduzem, no que toca ao seu significado para o mundo da vida e nos seus ensinamentos para habitar a Terra, a uma mera tarefa de remediação logística de preservação positiva do bem-estar.

1. Catástrofe e Modernidade

A catástrofe assinala, como Hans Jonas já havia apontado, a inversão desse mote reitor da Modernidade, a saber, a equação entre conhecimento e poder. Ao se consumir e ser levada ao seu apogeu, essa equação revela-se e traduz-se no seu negativo, isto é, na produção constante de mais ignorância e mais impotência. A catástrofe é, pois, imanente à dinâmica da nossa cultura funâmbula, sempre em busca de uma iminente estabilização, no sentido preciso de se caracterizar por uma renovação dinâmica de si própria e pela dotação profícua em gerar catástrofes quando busca soluções para elas. Levados à ignorância e à impotência, somos tentados a pensá-las como momentâneas ou passageiras, um lugar de trevas a ser alumiado pela luz de mais e melhor conhecimento, instrumentação ou investigação. A catástrofe, mais do que encerrar um problema epistémico, indicia a suspeita de a ignorância e a impotência serem uma condição inalterável da acção colectiva e que acompanha em estrita proporcionalidade os avanços em conhecimento. Como se a cada passo dos avanços em ciência houvesse um anverso de nesciência que a acompanha e que nos torna portadores de uma latente e involuntária ambiguidade.

A esse respeito, a filosofia parece assim poder complementar e contextualizar todas aquelas disciplinas positivas que abordam as catástrofes sem talvez as pensarem criticamente, sem pensarem nas respectivas condições de possibilidade e na sua pertença a uma cultura tardo-moderna que tende a inscrevê-las no seu seio. Não só a economia e a sociologia, mas a ecologia ou a demografia descobrem-se cada vez mais incumbidas de pensarem os respectivos objectos de conhecimento nas condições limite de um acontecimento disruptivo. Os respectivos pressupostos iniciais para a análise da realidade social e ecológica tornam-se ensarilhados e a construção de modelos preditivos que estabelecem cenários catastrofistas tornam-se destabilizados pela flutuação inerente às condições iniciais. Daí que pensar a catástrofe de acordo com a pluralidade dos métodos da filosofia pareça invocar antes de mais não só uma bateria de conceitos, mas uma crítica à insuficiência de outras disciplinas para apreender o que a catástrofe tem de mais específico. Por outro lado, outra das tarefas críticas que pende sobre a filosofia é essa de se assumir como exercício de pensar, se não o significado da proximidade imanente de um fim, a verosímil proximidade de um mundo pulverizado na sua anterior familiaridade.

A propósito da constelação hodierna de sentidos que o termo conota, refira-se que o termo catástrofe natural é uma invenção Moderna⁸. Na Alemanha, por exemplo, ela surge na transição do século XIX para o século XX. A súbita reviravolta das coisas, a *subita verum commutatio*, tinha já sido empregue por Erasmo no contexto do campo semântico da teoria dramática. Em grego antigo, a catástrofe deriva do

⁸ M Meier. «Zur Terminologie der (Natur-)Katastrophe in der griechischen Historiographie — einige einleitende Anmerkungen». *Historical Social Research / Historische Sozialforschung*, 32(3 (121), (2007), 44–56.

verbo *kata-strephein*, um “pôr de pernas para o ar”, um completo revirar, o girar para uma outra extremidade. O próprio Aristóteles, na *Poética*, usa o termo para designar a reversão de um estado de dita (*eutychia*) para outro de desdita (*dystychia*). Por mais que o campo semântico original tenha grassado de acordo com a teoria associada à forma literária da tragédia, a unidade conceptual do fenómeno deixa-se ainda apreender a partir de uma ruptura profunda que não rompe a continuidade, mas a acrescenta. Daí que a catástrofe compreenda o mostrar ou revelar do que estava imanente ao mesmo estado de coisas e se encontro próxima de outros termos como revolução, conclusão, fim ou termo de um processo. Contrariamente à conotação da actualidade, aqueles fenómenos que nos habituámos a apelidar genericamente de catástrofes eram designados pelos gregos como Tucídides pelo seu próprio nome e através de caracterizações concretas, entre os quais se contam a guerra e os fenómenos associados, como a conquista, a expulsão ou a deportação das populações das cidades sitiadas e aqueloutros que podemos designar por catástrofes naturais, não havendo aí, novamente um termo genérico, mas tipologias específicas, como sismos, eclipses, ondas de calor, fomes, cheias e pragas⁹. Num lugar dúbio encontram-se as catástrofes económicas, que embora ficando-se a dever a imprevistos vários, parecem ainda depender da vontade dos homens. É a logística do abastecimento ou a lógica da construção que parecem potenciar ou fomentar a severidade de uma fome ou de uma cheia, por exemplo.

Hoje encontramos o termo para designar não só eventos singulares que afectam comunidades, mas como fenómenos incluídos na conotação de outros termos mais usuais como o da «sociedade do risco» ou o não menos célebre Antropoceno. Estes últimos termos são não apenas denominações para um tempo diferente, mas sobretudo para a incapacidade de acomodação, na subjectividade corrente, àquilo que afinal sempre assolou a humanidade, a saber, o facto de as coisas, não obstante poderem ser subsumidas em leis de carácter universal, possuírem ainda uma recalitrância contingente e seguirem trajectórias outras do que a relação entre meios e fins que lhes é amiúde assinalada. As coisas passam-se sempre de uma outra forma do que o esperado e só uma época que julgou poder banir a Fortuna e domesticá-la através da análise de risco e do cálculo de probabilidades é que se identifica como a era dos riscos sem precedentes¹⁰. Como aponta Anders, a nossa relação com o futuro já não é essa de aguardamos pela sua chegada, mas a de ele ser objecto de uma produção¹¹.

Quando as expectativas acerca do futuro são goradas, logo os apelos à intensificação

⁹ Meier, «Zur Terminologie der (Natur-)Katastrophe in der griechischen Historiographie — einige einleitende Anmerkungen», p. 52.

¹⁰ P. Vogt. The Death of Fortuna and the Rise of Modernity: Prolegomena to any Future Theory of Modernity. Em Brendecke, Arndt, Vogt, Peter (Eds.), *The End of Fortuna and the Rise of Modernity* (pp. 125–150). Berlin, Boston: De Gruyter, (2017), pp. 135-138.

¹¹ G. Anders, «Sobre a alma na época da Segunda Revolução Industrial» Carvalho, T.M. (trad.) *Philosophica*. 55-56, (2020), 255-273.

do conhecimento e do planeamento ressoam. Há, no entanto, um dado novo. É que o acaso se reveste e confunde agora com os novos poderes causais da humanidade e que ameaçam a própria continuidade da civilização, promovendo toda uma panóplia de efeitos incorrigíveis. A catástrofe introduz no seio da contemporaneidade um ressaibo ao mundo antigo, esse de as coisas não acontecerem como se planeou e de a morada terrena poder estar em vias de ser abalada. Como se ela reintroduzisse, pela sua latente e constante presença, o questionamento e fundação daquelas categorias com as quais as sociedades se habituaram a ter acesso à configuração activa do futuro, a saber, segundo Koselleck, as categorias da inovação, do progresso, da aceleração e da acção, isto é, de uma humanidade que produz a história e a sua própria versão secular da redenção.

A história, nesta acepção, parece ser, senão uma outra mercadoria, pelo menos um produto, um constructo e a disponibilidade para a fazer depende primeiramente do conhecimento e da sua aliança com uma promessa de emancipação. Vivemos sob a 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”¹². Compreender algo equivale assim à possibilidade da sua produção. E tão virulenta é a ideia de que compreender implica um fazer, que a ideia de manipulação dilui a fronteira entre a cultura e natureza. Quando tudo se torna factível e manejável, a história devém um processo autocorrectivo responsável pelo destino planetário e que produz catástrofes para mais aprender com elas.

E, porém, a catástrofe, devido à multidão de nefastos efeitos secundários que gera, introduz uma desconfiança relativa a esse silogismo produtivo da história humana e natural, porquanto cada plano e cada acção parecerem, mesmo quando não goram as intenções iniciais, desmultiplicar-se numa rede infinda de nexos entrosados. O pressuposto maior acerca da benevolência da busca pela verdade que caracteriza a civilização global feita à imagem da civilização europeia apoiada na ciência, todo o automatismo histórico que dela decorre, embate no horizonte verossímil dessa fórmula encerrar a sua própria autodestruição. Daí o apodo de Sloterdijk quando caracteriza a civilização como uma “catástrofe natural que reflecte sobre si própria”¹³ e que não obstante as possíveis reorientações políticas, permanece manejável desde que votada à cinética e sem oportunidade alguma para a cessação desse movimento.

A catástrofe releva como essa transparência das determinações locais deu lugar à opacidade da indeterminação global. É o marco prometaico da Modernidade,

¹² H. Martins, *Experimentum humanum: civilização tecnológica e condição humana*. Lisboa: Relógio d'Água, 2011, p. 88.

¹³ Sloterdijk, *A mobilização infinita*, p. 26.

no seu esforço para prever e governar, que se torna irremediavelmente fragilizado. Enquanto figura de proa do que caracteriza, entre outros, a actualidade, a recorrência da catástrofe instala um horizonte de convulsão e ruína dos planos e das acções humanas colectivas relativamente aos fins a que tradicionalmente se propõem. As mentalidades parecem, aliás, estar cindidas entre a suspeita de estarem afinal inscritas numa passividade arcaica face ao fio dos acontecimentos e a cooptação acelerada que as leva a adoptar por defeito o optimismo de uma constante renovação das possibilidades e do trilho que elas estabelecem em direcção ao futuro.

Voltando à analogia e às semelhanças com o mundo antigo, a subjectividade contemporânea em gestação parece então ser essa já habituada a viver demasiado perto das transformações iniciadas pelas alterações climáticas, terramotos e pandemias, acostumada aos noticiários, filmes e obras de tom apocalíptico e que retiram à catástrofe a aura de ser um acontecimento por vir, episódico, iminente, ciciado por um qualquer profeta, para instalá-la no convívio constante e habitual do quotidiano. Em suma, os cidadãos das sociedades democráticas liberais, não obstante a imprevisibilidade associada ao quinhão diário dessa outra larga maioria da humanidade ser uma constante, descobrem-se reenviados à relação pragmática e espectacular com a catástrofe, garantida por instituições, guias, relatórios, tutoriais e os respectivos apelos à mobilização óptima dos comportamentos.

Bem entendido, essa relação de gestão e administração do imprevisível consistirá talvez na única e possível forma secular de domesticação das catástrofes, através dos ciclos de análise, antecipação, prevenção e compensação e do progressivo acomodamento da realidade social às sucessivas benfeitorias e intervenções que desencadeia. Parece assim perder-se, contudo, a relação pedagógica com a catástrofe como fonte de valiosos ensinamentos que respeitam a todos os homens e que permitiria a formação e educação de indivíduos e comunidades, inculcando-lhes a compreensão de estarem a bordo dessa nave dos loucos que é a Modernidade. Uma outra relação com a catástrofe só parece, assim, ser instalada pela própria catástrofe. Será através dela que se poderá inaugurar um outro regime de desejos e expectativas que não subtraia os homens à catástrofe, mas que os habilite a lidar com a sua recorrência, tal como para os gregos a tragédia permitia a catarse a partir do contacto com aquelas estruturas intemporais da experiência humana.

Dessa maneira, o anverso da Modernidade, dado pela impotência e a ignorância, teria o seu paroxismo na catástrofe como uma outra fonte de conhecimento, desta feita não um conhecimento formulável, explícito e com potencial aplicativo, mas esse tipo de conhecimento interno próprio à conduta e que graças ao sofrimento directo ou vicariante incute um discernimento e um sentir reflexivos em cada indivíduo acerca da sua situação no enigmático e ilegível novo mundo. Como se a proximidade da catástrofe entrevista, pressentida ou até vivida em *lentíssimo* cumprisse e sanasse aquele hiato prometaico que Anders desde logo institui como o intervalo instalado entre o alcance das nossas faculdades em fazer (*machen*) e as nossas faculdades em imaginar

(*vorstellen*) as suas respectivas consequências, entre a acção (*tun*) e o sentir (*fühlen*), entre o conhecimento (*wissen*) e a consciência do seu potencial (*Gewissen*)¹⁴.

Dito de outro modo, a recepção à catástrofe poderia ser assim uma espécie de pedagogia colectiva que permitiria restituir essa (antiga) vizinhança paroquial em que as éticas tradicionais foram pensadas: na proximidade e na recíproca conformação entre o compreender, o sentir e o agir. Tudo isto contrasta com a situação ética da actualidade em que nos deveremos passar a conhecer como aqueles seres que conhecem tendencialmente muito mais do que alguma vez poderão vir a sentir ou a prever acerca dos objectos de conhecimento e da regulação das suas novas e indomáveis ferramentas. Assim e ante a enxurrada de informação, não interessa tanto quão fidedigna ela é, mas a forma como a telepresença da catástrofe, mais do que motivar, parece embotar, impedir ou até prejudicar a formação de um sentir e de uma consciência que forma aquele que age e emite juízos morais.

A nova mundivisão por vir, indissociável da catástrofe, definir-se-ia assim não só por uma relação pragmática de convívio com esse hóspede indesejável, mas por um esquecimento do passado e uma incapacidade de antever o futuro. Numa palavra, não nos relacionamos emocionalmente com os conteúdos drásticos do que sabemos ser o caso, mas tendemos a engrandecer problemas menores da nossa própria situação e a descontar o futuro. O sujeito do conhecimento passa a ser marginal relativamente à participação no que lhe é disponibilizado como estado do mundo, isto é, por não participar com a própria pele e com as respectivas afecções na aquisição desse conhecimento. A este propósito, diz Lyotard que:

Pode-se, desde logo, esperar uma forte separação do saber relativamente ao “sabedor”, qualquer que seja o ponto que este ocupe no processo de conhecimento. O antigo princípio de que a aquisição do saber é indissociável da formação (*Bildung*) do espírito, e mesmo da pessoa, cai e cairá cada vez mais em desuso. A relação dos fornecedores e dos utilizadores do conhecimento com este tende e tenderá a revestir-se da forma que os produtores e consumidores de mercadorias têm com estas últimas, ou seja, a forma de valor. O saber deixa de ser, para si mesmo, a sua própria finalidade, perdendo o seu “valor de uso”¹⁵.

Daí, se assim nos podemos exprimir, todos os apelos à pretensa “utilidade” da catástrofe. Porque, à semelhança da crença no inferno de outrora, ela aparenta possuir um poder heurístico, de autolimitação dos comportamentos, de poder motivar uma melhor acção e enfuná-la com a motivação para uma mobilização colectiva, porquanto avivar todos os conteúdos de receio e de ameaça face à ruína do mundo e

¹⁴ C. Muller, (ed., trad.). *Prometheanism. Technology, Digital Culture and Human Obsolescence*. Londres: Rowman & Littlefield Publishers, 2016, p. 90.

¹⁵ J. F. Lyotard. *A Condição Pós-Moderna*. Lisboa: Gradiva, 1989, p. 18.

que tendem a permanecer embalados na letargia. Uma política que reconheça haver um didactismo intrínseco à catástrofe para mudanças ou transformações sociais e políticas seria aquela que visaria o potencial do horizonte da respectiva posteridade, isto é, esse tempo após a catástrofe como lugar de um qualquer recomeço ou refundação da ordem social. Seria, de outro modo, uma confissão acerca da impotência colectiva face à possibilidade de haver, antes da catástrofe, conhecimento e potência suficientes para identificar o conjunto de acções correctas, eficientes, sobre o mundo que se quer furtar a ela. E claro, na medida em quanto mais grave uma catástrofe, maior o seu poder em inculcar uma aprendizagem, chega-se ao paradoxo, enunciado por Sloterdijk, de só a derradeira catástrofe poder realmente mudar alguma coisa no nosso sonambulismo.

A humanidade não existe, porém, enquanto sujeito, ela não é capaz de inculcar-se como um todo nas lições e sofrimentos que cada ser humano atravessa de forma necessariamente idiossincrática. O corolário, por outras palavras, é esse de o progresso moral, aquele aprendido a custas próprias, estar e permanecer, ao longo das gerações, descompassado da crescente acumulação de progresso científico e tecnológico. O catastrofismo, como discurso sobre a certeza da impossibilidade¹⁶, parece, nesta óptica, um discurso que se derrota a si próprio, votado como Cassandra a querer ser útil quando é dúbio e tornar-se inútil quando se revela certo.

Acresce que, como já deve ser claro neste ponto, a catástrofe, como as alterações climáticas o ilustram, são um evento sem sujeito, isto é, inimputáveis a agentes humanos. A mancha da acção colectiva alastra sem intenção e deixa-nos atordoados se a pensarmos ainda de acordo com a classificação legalista do agente, da acção, do dolo e da negligência. Mesmo esta, se acautela que o resultado de uma acção com intenção é diferente de uma acção negligente, fá-lo na aceção de o agente violar um dever objectivo de cuidado, baseado no pressuposto de haver uma transparência causal predisponível e que permitirá imputar ao agente o dever de previsibilidade. A reconstituição racional das suas acções será, sob um regime de transparência, sempre possível, de forma a que previsão está implicada como parte da acção e não possa lesar outros indivíduos. O que acarreta haver uma estrutura jurídica que possa definir o que significa a responsabilidade.

Ora, a catástrofe parece abalar tais pressupostos. Enquanto no trágico a acção possui um elemento recidivo, uma vez que os seus efeitos são reenviados brutal e subitamente para quem os ocasionou, na catástrofe esse nexos dilui-se no espaço e no tempo e dissemina-se muito para lá da sua origem. Não há aprendizagem e se a houver, ela permanece alheia aos factores passivos da mesma e demasiado entranhada nas vítimas. Por outro lado, imputar responsabilidades é muitas vezes, na prática, encarregar agentes de uma exigência epistémica a respeito do funcionamento futuro do mundo que roça o pressuposto de haver uma quase prévia omnisciência.

¹⁶ J.P. Dupuy. *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris: Seuil, 2002.

A catástrofe sugere todavia uma crítica apta a questionar os fundamentos da cultura e a aparente certeza dos alicerces produtivos e de exploração laboral e natural onde assenta, na aceção de a dependência hodierna da tecnologia e a acumulação de capital estarem ligados ao reaparecimento do trágico que parecia ter sido banido da nossa cultura devido à hipertrofia de optimismo e racionalidade técnica¹⁷: a combinatória dos encadeamentos entre a sociedade, a natureza e a tecnologia é geradora de catástrofes e proporciona, por isso, uma fonte inegável de acontecimentos que podem recriar uma consciência trágica contemporânea acerca da lógica subterrânea que amarra o presente. A catástrofe é também revelação do que o contexto de envolvimento da armação tecnológica deixava oculto. Ela abre uma fissura que deixa lobrigar a dimensão real do chão que pisamos. Através de uma avaria, de um desacordo ou de um acidente como a crise petrolífera de 1973 que mostrou a dependência de toda vida quotidiana nas sociedades industriais de um equilíbrio energético finamente entrelaçado. A pandemia da covid-19 e o confinamento tornaram patente a irrealidade ontológica da economia e de alguns trabalhos essenciais. Tudo isto assemelha-se, talvez, àquela «cultura pânica» de que nos fala Sloterdijk¹⁸ ou ainda à célebre heurística do medo de Hans Jonas¹⁹. O ponto é que uma política do reconhecimento do indomável e do invisível, não obstante todos os riscos de controlo social e do perigo das usurpações abusivas de tal narrativa, parece reportar-se de facto ao que é o caso, a saber, a indeterminação estrutural e radical com que as democracias liberais navegam em alto mar, não obstante toda a equipagem, tripulação e cartografia encarregadas de alcançar o porto do futuro.

O governo da cidade, no seu étimo original e a deliberação pública que o acompanha são também, porém, uma arte da pilotagem, isto é, uma escolha acerca de como navegar na incerteza. A catástrofe talvez possa recordar-nos como tem estado a política demasiado dependente dos peritos e especialistas para aplacar controvérsias, isto é, como ela se tem tecnicizado com vista à obtenção de uma estabilidade indubitável para lá de toda a evidência em não poder fazê-lo. É nesta aceção que autores como Innerarity têm visto no reconhecimento da presença latente da catástrofe uma função plural e democratizadora, um alargamento de outras concepções transgeracionais de justiça e uma oportunidade para o diálogo concertado entre as partes que possa levar, senão à resolução dos conflitos, pelo menos à evidência de eles não encerram uma falta de conhecimento especializado a ser vencido pela sua intensificação²⁰. Porque a catástrofe expõe com clarividência como o fundamento epistémico para as múltiplas políticas públicas do Estado na gestão e administração da sociedade está e estará em

¹⁷ J. Mul, *Destiny Domesticated: The Rebirth of Tragedy out of the Spirit of Technology*. Nova Iorque: State University of New York Press, 2015, p. 62.

¹⁸ Sloterdijk, *A mobilização infinita*, p. 72.

¹⁹ H. Jonas, *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: University of Chicago Press. 1984.

²⁰ D. Innerarity, Introdução. *A Humanidade Ameaçada: a Gestão dos Riscos Globais*. Lisboa: Edição Teodolito, 2013, p. 26.

falta, caduco face ao permanente entrelaçamento dinâmico dos acontecimentos. Ele mantém-se, sobretudo, por inércia de um edifício de governabilidade e burocracia assente na estrita dependência das metodologias rigorosas da ciência e da técnica relativamente à previsão e à acção controlada pelo êxito. Daí o imperativo de abertura da deliberação pública.

Ao mesmo tempo, tal tarefa crítica não significa a cedência aos inúmeros soluccionismos tecnológicos ou políticos. Tal como Kant já notara nos ensaios sobre o terramoto de Lisboa, há que rejeitar a adesão a fatalismos apocalípticos perante a iminência de uma catástrofe final e assumir a incumbência de traçar um caminho de prudência que nos inculque a noção da nossa própria finitude e nos instale em práticas de convivência com a incerteza inerente à cidade dos homens. Trata-se afinal de encontrar a medida, esse ponto médio em que o ser humano, por não se poder furtar a intervir na natureza, encetar um diálogo com ela com vista à justa acção, uma intervenção virtuosa na natureza entre a resignação e a dominação, entre o avassalamento que ocasiona a rebeldia dos elementos e a sujeição que o minoriza, sob pena de ambas o aniquilarem.

2. O fim de um mundo

Nas suas lições de Zurique de 1997 sobre as relações entre guerra aérea e literatura, W.G. Sebald estabelece desde as primeiras páginas uma das questões paradoxais que rodeia qualquer catástrofe e que com que a filosofia tem de se haver²¹. Sloterdijk havia já usado a expressão “omnipresente tendência para a catástrofe” para caracterizar essa tão europeia e humana insatisfação geradora de história e que coloca as formas de vida “como algo que conduz ao que é errado”²². Em termos breves, a catástrofe revela-se como ponto de inflexão de um certo discurso que *faz* a história e ao mesmo tempo, não obstante toda a aturada análise que recebe a montante e a jusante da sua aparição, ela assemelha-se a uma espécie de buraco negro epistémico.

Por mais que nós, observadores externos, saibamos praticamente toda a informação relevante a montante dela e do seu acontecer episódico através de dados, inquéritos, relatórios, testemunhos e por mais que esse acervo seja complementado por investigações e devassas a jusante, somos levados à constatação, pelo simples facto de podermos coligir e interpretar factos, de nada realmente sabermos acerca dela, isto é, de que “nós não sabemos o verdadeiro significado de tudo isso”²³. E como observa Carlos João Correia a propósito da catástrofe e da exigência da razão, “a maioria das explicações aventadas oculta a *arbitrariedade* intrínseca do evento, como se quisessem

²¹ W. G. Sebald. *História Natural da Destruição*. Costa, T. (trad.). Lisboa: Quetzal Editores, 2017.

²² Sloterdijk, *A mobilização infinita*, p. 16.

²³ Sebald, *História Natural da Destruição*, p. 13.

em vão apagar a natureza singular e específica de toda a experiência.”²⁴.

Os sobreviventes e as testemunhas directas da catástrofe parecem, mais do que estar na posse de um saber outro, serem também eles os próprios restos e destroços que sobejam à sua passagem, de se terem transmutado no seu âmago devido à razão única de, ao assistirem à destruição em acto, serem transportados para “um mundo que já não cabe em qualquer conceito”²⁵. Todo esse saber é, para quem porta o testemunho vivo desse evento, irreproduzível e intransmissível. O que não impede, todavia, que essa memória não possa ser complementada pelo conteúdo de um qualquer acervo, aproximando a experiência interna da testemunha a tudo aquilo que lhe asseveram ter *de facto* acontecido. O contrário é, porém, impossível. Kenzaburo Oe observou como, mesmo passados vinte anos após o bombardeamento de Hiroxima, haver testemunhas incapazes de falar sobre o sucedido. Nenhum historiador, repórter ou investigador, ao cabo de vários anos de pesquisa aturada, se atreve a equiparar o testemunho entranhado e em carne viva de quem presenciou um acontecimento com tudo aquilo que vão aprendendo acerca do mesmo, mesmo se a sua pesquisa compreender várias entrevistas com aqueles que viveram o acontecimento. Ao tornar-se um objecto de conhecimento e análise, instaura-se uma distância que parece retirar à catástrofe aquilo que ela tem de mais próprio, quando ao mesmo tempo se sabe que só assim é permitido compulsar um quadro geral que permita unificar o que são afinal impressões necessariamente dispersas e fragmentárias. Como se o ser-á da catástrofe, aquilo que ela é, permanecer para sempre vedado para quem não a atravessou, mas esse seu termo inalcançável motivar ao mesmo tempo uma pesquisa imersiva a partir da multidão do ser-assim de todas as séries causais anteriores e ulteriores, a par de uma obediência à verdade inscrita na linguagem como esforço assintótico para guiar o leitor ao cerne exacto desses acontecimentos.

E é por isso, como não deixa de assinalar Sebald, que o esforço literário e filosófico que intenta descrever a catástrofe pode facilmente tornar-se leviano, excêntrico, genérico, vago, deturpando a veracidade crua do sucedido. A própria linguagem usada é levada ao abismo da expressividade na obrigação de ter de fixar o que sobreleva o entendimento e parece desde logo estar para lá de poder ser apreendido por outrem, a par de se descobrir em contacto com o embotamento dos sentidos, a letargia, a sobrecarga das faculdades do pensar e do sentir.

A catástrofe ilustra por isso o hiato insanável entre um saber baseado numa experiência em primeira mão onde o respectivo sentido é constituído e circunstanciado pelos nexos contextuais e um saber em segunda mão a ser objectivado e transmissível a quaisquer leitores, permitindo a qualquer um inteirar-se acerca do que sucedeu num certo período histórico, inteirar-se de quais as causas, os efeitos e os impactes de uma certa catástrofe. É esse dever e obrigação em transmitir e a consciência desse acto

²⁴ Correia, *Mitos e Narrativas. Ensaios sobre a Experiência do Mal*, p. 10.

²⁵ Sebald, *História Natural da Destruição*, p. 19.

ficar aquém do que é transmissível que incumbe cada cultura da impossível missão pedagógica de manter uma política da memória que enfunde todos aqueles que não sabem e não poderão, num sentido muito específico, saber o que se passou. Toda essa política da memória, individual e cultural, está assim assente no pressuposto de toda a desdita possuir de alguma forma ainda um poder educativo, formativo, até purificador, poder que pode alastrar para as gerações presentes e futuras e contagiá-las, permitindo um módico de aprendizagem colectiva que permita superar a suspeita inadmissível de a humanidade ser afinal incorrigível. Aquele que viveu a catástrofe é assim levado à evidência da sua intraduzibilidade e de um intervalo entre ele e os demais. O reconhecimento desse acesso em primeira mão é aliás declarado pelo apego e lamento simultâneo pelos últimos matusaléns que viveram um certo acontecimento. Como se no momento em que é anunciada a sua morte se confessasse que só aqueles realmente envolvidos sabiam realmente o que aconteceu e a perda da memória vivida fosse ao mesmo tempo o início de um processo de anquilosamento que precede o esquecimento.

É por isso inolvidável que as catástrofes, não deixando de interferir e prejudicar as comunidades humanas numa escala sem precedentes, não poderiam deixar de atravessar dimensões outras que não se prendem com a contabilidade material dos danos. É através do trauma e do que ele significa em termos de abalo a um certo mundo humano que a catástrofe adquire talvez o seu significado mais profundo, como fenómeno que revolve as fundações da vida habitual. Não podemos, talvez, compreender acontecimentos, eventos ou fins trágicos, mas só vivê-los. Daí a intropatia, que nasce de um sofrimento comunizado e memorizado, ser um forte factor de sociabilidade e cultura.

Para migrantes, refugiados e sobreviventes de catástrofes, o fim de um mundo, isto é, de um conjunto de representações e símbolos que estruturam a vida humana e as suas narrativas de princípio, meio e fim, não significa de imediato a entrada noutra estrutura de significação. Como aponta Ferraro, baseado na obra de Ernesto di Martino, a própria morte é habitualmente a morte *no* mundo²⁶. Aquele que morre assume que abandonará uma história maior que a sua biografia, história que será continuada pelo conjunto entretecido de entes queridos, de um património e de lugares que compunham a respectiva familiaridade mundana e simbólica, afinal tudo o que se acumula nesse fio coeso e relativamente estável de interpretações e representações destinadas a contactar com as experiências do princípio e do fim, do nascimento, da morte e do sofrimento e que usamos apelidar de cultura. A catástrofe, porém, pode por vezes implicar um “apocalipse cultural”. A morte biológica é posterior à morte *do* mundo em que se inscrevia. Esta desmundanização pode sobrevir com a

²⁶ G. Ferraro. *An Unnatural History of Destruction: Catastrophe and the City*. Conceição, N.; Ferraro, G.; Fonseca, N.; Fortes, A.D., Molder, Maria Filomena (eds.) *Conceptual Figures of Fragmentation and Reconfiguration*. Lisboa: IFILNOVA, FCSH, (2021), p. 18.

destruição física de todo aquilo que compunha esse mundo ou com a lenta e insidiosa atomização social em que assentava o sentido. Na mesma senda, Tønnessen, ao referir-se às transições do meio ambiente como um conceito que engloba quaisquer seres vivos, menciona como elas podem ser regulares, irregulares ou extraordinárias – seria este último o caso da catástrofe:

An Umwelt transition—so I suggest—can tentatively be defined as a lasting, systematic change, within the life cycle of a being, considered from an ontogenetic (individual), phylogenetic (population-, species-) or cultural perspective, from one typical appearance of its Umwelt to another. An Umwelt transition, in other words, can be regular, irregular or a singular, extraordinary event. In the last case we are entitled to talk about historical events²⁷.

Como se a catástrofe, ao ser o resultado de encadeamentos que até à sua aparição permaneciam opacos, boicotasse a tentativa dos sobreviventes em situá-la nas coordenadas usuais usadas para a sua compreensão. Todos os desejos por estabelecer uma narrativa que identifique escrupulosamente os inocentes e os culpados e a responsabilidade são frustrados, não por estarem impossibilitados de antemão, mas por isso não ser suficiente para dar um sentido ao sucedido. Surge assim o “reconhecimento do carácter precário e singular de todos os eventos que compõem uma vida”²⁸. Perante a injustificabilidade e a radicalidade do mal, a importância do símbolo e da narrativa são fundamentais, dado não existir uma ciência do que é singular. Ante as visões racionalizantes do mal e da catástrofe que mesmo na passagem da teodiceia para antropodiceia tentam ainda observar nela uma lição benéfica para os sobreviventes e para as gerações futuras, a persistência e fulgor de uma tradição sapiencial de lamentação ou outras formas estéticas e políticas de empreender o luto e sanar o mistério deverão merecer a atenção da filosofia.

3. Estrutura

Este dossier é composto por nove artigos e uma recensão. Inicia-se com um conjunto de quatro artigos que exploram o conceito de catástrofe propriamente dito e é rematado pelos restantes que se debruçam sobre questões conceptuais ligadas às consequências das catástrofes, quer ao nível da sua gestão e administração, quer ao nível do imaginário e das narrativas que acompanham o seu rescaldo. O artigo inaugural, «A dispersão das catástrofes. O ilimitado e a *estrutura* do mundo», da autoria de Jorge Leandro Rosa, apoia-se na obra de Jean-Luc Nancy e explora o sentido da

²⁷ M. Tønnessen, «Umwelt Transitions: Uexküll and Environmental Change», *Biosemiotics* 2, 47–64 (2009), p. 49.

²⁸ Correia, *Mitos e Narrativas. Ensaios sobre a Experiência do Mal*, p. 10.

catástrofe no que ela representa como limite do pensável e do representável e, como tal, das próprias e usuais distinções com que usamos concebê-la. Se a catástrofe pode ser pensada e ponderada em termos filosóficos, como aliás outros artigos desta edição especial não deixam de o fazer, ao longo deste artigo deparamos com um perfil da catástrofe como algo recalcitrante, lábil, que não se deixa captar senão pelo impossível tornado manifesto. A catástrofe é o insubsumível, o irreferenciável, o *koan* abrupto que a filosofia persegue sempre em atraso e ausência, sempre na ânsia de a querer apreender, *koan* onde resplandece contudo a aparição do real e que anuncia como a catástrofe e a sua vitalidade não são excepção, mas a regra imanente ao acontecer. A lógica do acontecer da catástrofe destrona um juízo apodíctico que se concebe como anterior e separado do mundo. O seu acontecer sugere transformações outras desse próprio mundo alinhadas com o respectivo «excesso» da catástrofe e da dispersão de fins para a qual ela abre como acontecimento reitor que desencadeia, inaugura e retira-se para *deixa ser* outros sentidos. Para o autor e com Nancy, a catástrofe deixa de poder ser aí interpretada como excepção ou interrupção do processo infinito - da razão, da história, da produção - como figura esquecida ou figura de uma nova era que surge do enigma indecifrável que é o seu devir, para se afirmar alheia à respectiva “irradiação ontológica” com que usa ser compreendida. A catástrofe surge imediata, estranha a qualquer rastreio do que é e como eixo de um pensamento que descobre a estrutura da finitude nos interstícios. Ela deve ser sobretudo pensada não como acontecimento que se explica como termo do horizonte da história ou como acontecimento que a reforça ao revelar o seu sentido oculto, mas como “restabelecimento paradoxal” do mito, essa “figuração própria anterior a toda a representação” e que é afinal o fazer actual do mundo pela técnica e pela miríade de sentidos que se geram e se subtraem a qualquer recondução ao tempo da história ou à teoria. O emprego e o aprofundamento do filosofema da *estrução* para pensar a catástrofe e a técnica na sua “activação das interacções” é o eixo que percorre este artigo que alerta para a radical miopia de a filosofia se limitar à circunscrição logística da catástrofe de acordo com a abordagem da “prevenção”.

Por sua vez, em «Catastrophic Times. Against Equivalencies of History and Vulnerability in the «Anthropocene», Ralf Gisinger estabelece uma crítica contundente à ideia de que o Antropoceno em geral e as alterações climáticas em particular são um sinónimo de uma vulnerabilidade transversal à humanidade. Segundo este autor, a célebre analogia de estarmos “todos no mesmo barco” ou o apelo à acção ditado por “não haver salva-vidas para os ricos” são parte de estratégias retóricas adoptadas por exemplo por um autor como Chakrabarty e que reforçam uma aparente igualdade humana face às catástrofes, mas que na verdade ocultam de forma grosseira toda a pluralidade de causas e das diversas vulnerabilidades através do emprego do conceito agregador e uniformizador de humanidade. Gisinger sugere, com o apoio de Walter Benjamin e Jean-Luc Nancy, como a nossa herança teológico-política não deixa de ver no acontecimento catastrófico por vir um acontecimento messiânico,

como por exemplo um planeta sem seres humanos ou a oportunidade para uma catarse colectiva que não deixaria de ser acolhido com uma abrangente recepção. Tal é aliás a posição de Chakrabarty, pela qual a catástrofe, como acontecimento escatológico, tornar-se-ia um meio de revelação que permitiria ainda observar nesse acontecimento um módico de esperança. Ao contrário, para Benjamin, o tempo presente é já tempo de catástrofe, ela está entre nós no seu desvelar inconspícuo. A catástrofe não tem termo, envolve-nos e arrasta-nos para dentro dela. Há assim em Benjamin o reconhecimento da catástrofe como figura indomável do presente e a incapacidade simultânea de apreender o presente como gerador de catástrofes. Para Gisinger, os discursos em torno da igualdade de vulnerabilidade que acompanham as narrativas associadas à catástrofe são, porém, parte de uma ideologia de opressão em torno de uma noção futura da “salvação”. Assim, embora a catástrofe tenha pelo menos o condão de reunir os presentes e futuros lesados, ao se recrutar a sua recepção para o sujeito abstracto “humanidade”, todas as diferenças entre vulnerabilidade, poder e responsabilidade são confundidas. As causas estruturais do Antropoceno, por exemplo, não são imputáveis à “humanidade” em abstracto, mas àquela que animada pela centelha da busca pela verdade, tomou as rédeas da revolução científica e da marcha da industrialização tornada global.

No artigo «Filosofia del peggio», Emanuele Grifoni coteja as obras de Clement Rosset e Hans Jonas com respeito à catástrofe para superá-las através de uma *filosofia da amputação*. Para aquele filósofo, a filosofia ocidental caracteriza-se pelo simultâneo ocultamento do caos e da incumbência da tarefa de interpretar e decifrar a aparente desordem. Ao mesmo tempo, a própria filosofia nunca deixou de ser tomada por todos aqueles autores que pensam o trágico não como excepção, mas como lei da vida humana, lei cujo movimento é tão difícil de surpreender, tal como são os seus efeitos insidiosos. A lógica do pior é então essa que permite disponibilizar e expor um saber trágico e terapêutico face ao abandono abismal e insuperável sobre o nada em que o ser humano se descobre. A ontologia de Rosset dessubstancia assim as entidades e os seres para afirmar o *pantha rei* da desordem. O termo dessa descoberta é o riso que, perante o acaso, o celebra como a única coisa que existe. A catástrofe encontra esta lógica também em Hans Jonas no sentido de a sua heurística do medo elevar a incerteza dos piores males futuros à certeza do melhor rumo de acção da actualidade. Para Grifoni, a catástrofe é uma “mutilação generalizada” à qual, não obstante todos os nossos esforços, não poderemos antecipar nem o instante de aparecimento, nem o trauma dos impactes que desencadeia.

O artigo de Victor Rivas López, «On the existential link of catastrophe and tragedy» é o único, não obstante haver outros que se lhe referem a propósito da origem do termo, a pensar aturadamente a interligação entre a catástrofe na acepção contemporânea e a tragédia como forma literária. A catástrofe, como fica evidente noutros artigos deste número é, tal como na tragédia, essa magna reviravolta que interrompe o curso normal da vida e a deixa destituída, nua na sua insofismável e

original impotência e que lança a constatação da inutilidade de todos os esforços para construir um domicílio terrestre. A sua temporalidade é incomensurável face àquela do fluxo da natureza ou essoutra do tempo do quotidiano, o da realidade individual e social do mundo da vida. A catástrofe ocasiona uma conversão no ser de todos aqueles envolvidos, levando-os a uma auto-reinterpretação radical e à entrada, como no caso de Édipo, na ciência terrível do autoconhecimento. Todos sabem, com o avançar da idade, como a vida é frágil, incerta e atreita à influência insidiosa do acaso, mas só quando alguém é varado por uma catástrofe é que se apercebe como realmente *não o sabia*. Neste artigo, o autor explora a ruptura da catástrofe para com as determinações ontológicas, sociais e psicológicas do si-próprio (*self*). A fenomenologia do trauma compreende uma possível reintegração crítica e reflexiva do sucedido e que após a suspensão forçada da atitude natural, é levada à rearticulação da consciência. Caso seja bem-sucedida, o resultado é uma compreensão mais elevada da existência e a incomensurabilidade entre a lei causal e a vida humana. A catástrofe pode ser descrita, mas tal será sempre insuficiente para se realmente compreendê-la no acontecer dos seus efeitos. Ela está para além do bem e do mal no sentido preciso de que para a vítima não chega o inteirar-se da racionalidade das suas causas eficientes. Tal como na tragédia, a catástrofe é um operador negativo que provoca a sua própria saída de ser mero acontecimento empírico no tempo historiográfico para se tornar um acontecimento transcendente e biográfico no contexto da cultura dos lesados e das vítimas. A analogia com a tragédia como instrumento filosófico, para lá do género literário, é essa de o mundo sofrer uma *teatralização*, tornar-se palco dialéctico onde se dá a transformação interna, a transvaloração dos valores.

Talvez a ideia de Walter Benjamin de que a catástrofe não é um evento futuro, mas acontece já no tempo presente possa ser profícua para o alargamento daquilo que é compreendido como desastre e para a análise ética das acções envolvidas. Javier Gil, no artigo «Shared responsibilities and disaster preparedness» considera como a distinção entre desastres naturais e artificiais está actualmente diluída não apenas a respeito das causas, dado o entrosamento da natureza com os arranjos técnicos e socioeconómicos, mas outrossim no que toca à percepção dos efeitos e à distribuição de responsabilidades e reparações. Face à vulnerabilidade humana, não interessa tanto a natureza da proveniência dos desastres e calamidades, mas como os processos sociais contribuem ou não para acomodá-los no seu impacte e gravidade. O conceito de desastre deve incluir, de forma preventiva e proactiva, todo o ciclo da sua gestão a montante e a jusante desse evento, reflectindo aliás uma tradição ética assente na forma como a transparência retroactiva do que foi o caso permite definir omissões e futuras obrigações prospectivas das autoridades e dos decisores políticos envolvidos. De facto, nesta acepção, os desastres, na intensidade e frequência da sua ocorrência, parecem ser uma função daquilo que uma dada sociedade permite conceber como sendo objecto da sua intervenção directa e indirecta, bem como dos recursos que mobiliza para mantê-los à margem da ordem do seu funcionamento normal. Compreender os desastres desta forma é vê-los como envolvendo práticas de

antecipação, prevenção e mitigação, por forma a reduzir o seu risco de ocorrência, ou seja, trata-se do estabelecimento do ciclo de preparação e redução da vulnerabilidade e aumento da resiliência dos potenciais lesados. A preparação face aos desastres reconhece que os mesmos, embora inscritos numa lógica de opacidade que os torna, de certa maneira, imprevisíveis, torna-se outro dos objectos desse prolongamento prometaico da responsabilidade humana e como tal, objecto de um dever de assistência e de planeamento logístico dos profissionais da protecção civil, enquadrado numa perspectiva normativa de partilha das responsabilidades acerca de como estabelecer as prioridades de apoio às vítimas.

As considerações morais entretecidas *com e por causa* das catástrofes continuam ao longo do artigo «Human needs or human wants? The impact of crises and catastrophes on human rights» de Marzia Marastoni, onde aflora mais uma vez a ideia de a catástrofe não ser uma excepção, mas um acontecimento particularmente oportuno para desencadear e aprofundar questões conceptuais. A área dos direitos humanos, da responsabilidade moral e dos riscos é uma delas. Ao estabelecer a articulação interdependente das catástrofes e crises com a lei dos direitos humanos, compreendidos como direitos legais e morais, a autora questiona se e em que medida é que as crises e catástrofes afectam a sua fundamentação. Nesse âmbito, o artigo é particularmente expedito em rastrear a origem, evolução e alargamento semântico dos termos crise e catástrofe até ao seu quase indiscriminado intercâmbio actual, termos empregues para designar qualquer situação de incerteza face ao futuro e à ausência de critérios para fundamentar a acção que devém, não obstante, cada vez mais urgente. As próprias concepções do fundamento dos direitos humanos são circunstanciadas, desenvolvidas e definidas pelos sucessivos tempos de crise, como é, por exemplo, o caso da Convenção das Nações Unidas relativa ao Estatuto dos Refugiados. É previsível que novos direitos e acordos legais possam surgir, ou pelo menos, ser sugeridos, à medida que as catástrofes ambientais, como aquelas relacionadas com a escassez de água ou a degradação dos solos, ocasionem migrações em massa e novos desdobramentos para definir o estatuto dos refugiados climáticos ou do direito à vida como direito a permanecer num ambiente impoluto. São precisamente esses tempos de crise, para lá de qualquer instrumento legal, que ao exacerbarem a ausência daquela pluralidade de bens que promovem a vida boa, desencadeiam reacções emocionais - medo, fragilidade, vulnerabilidade – e mudanças de perspectiva baseadas na experiência do trauma e da incerteza, tornando explícito como as necessidades naturais são desejadas e benquistas e justificam por isso estarem na origem dos direitos humanos. A autora pretende assim rebater a ideia de que os direitos humanos existem devido apenas a leis internacionais como a Declaração Universal dos Direitos do Homem Através da referência à possibilidade da transcendência humana e do respectivo auto-perfeiçoamento baseados na concepção e desejo pelo que ainda não é, mas se afigura possível.

Coloca-se ainda a questão de se saber quais os eixos em que a cultura

contemporânea, tantas vezes exaltando a diferença para com o passado baseada na forma como pode dispor do conhecimento para modelar o futuro a partir da previsão e intervenção, é levada a lidar com a recorrência de desastres e calamidades. A questão de se saber se em culturas secularizadas a acumulação de conhecimento científico com potencial aplicativo substitui, ou coexiste, com a história cultural e religiosa, onde figuram ideias de natureza e de ser humano, influencia a abordagem aos desastres e calamidades e como é, enfim, o tratamento de tais acontecimentos afectado por essa herança. De facto, a tipologia usada para classificar os desastres parece poder assentar, mesmo que se trate de conservar alguma performance operativa, numa diversidade de conceitos de natureza e do lugar do ser humano nela. Um desastre não se deixa aliás confundir com o ciclo de antecipação, previsão e protecção, mas inclui práticas de governação e as narrativas associadas que definem a recepção do acontecimento, isto é, que o traduzem para o mundo da vida e para as histórias dos indivíduos e comunidades lesadas. No artigo de cariz interdisciplinar «The human-made aspect of disasters. A philosophical perspective from Japan» somos assim levados pelos autores Romaric Jannel, Laÿna Droz e Takahiro Fuke ao léxico etimológico dos vários termos Japoneses próximos ao desastre e da própria tradição da gestão nipónica dos desastres. Os desastres são, antes de mais, definidos como acontecimentos que afectam pessoas, o que desde logo dilui a distinção comum, baseada na etiologia, entre desastres naturais e artificiais. Os autores socorrem-se do conceito de *milieu* do geógrafo e japonólogo Augustin Berque, inspirado no conceito de *fūdo* do filósofo japonês Watsuji Tetsurō, para prover um enquadramento dos desastres não como eventos naturais, mas como acontecimentos que emergem do entrosamento das relações entre os indivíduos, as comunidades e o ambiente local. Tal como no artigo anterior, há uma compreensão antropológica e metafísica da situação de seres como os seres humanos devedora da sua territorialização e afeiçoamento a um dado lugar. Há, por isso, diferentes culturas de preparação, prontidão e recuperação face aos desastres e que envolvem não só as representações científicas, mas todas aquelas representações do imaginário popular, bem como práticas rituais e narrativas colectivas acerca dos mesmos e que acabam por constituir a memória e a identidade de um determinado grupo. Um desastre pode de facto ser descrito em termos exclusivamente causais, mas são as suas consequências que expõem todos os nexos e desafios políticos, sociais e psicológicos que se manifestam no após da sua gestão.

O artigo de Joff Peter Bradley, «Pandemonium and Postmedia Animism» explora aliás estas intersecções fenomenológicas do sentido que uma catástrofe detém para quem a sofre. Nele podemos ver como o terramoto de 1855 que abalou Edo não se restringe apenas ao momento do seu aparecimento, mas continua a desvelar-se no seu após através das forças que reconfiguraram o imaginário estético subsequente, neste caso através das abundantes xilogravuras nipónicas a respeito do peixe-gato gigante que no folclore tradicional é o responsável pela causa dos sismos, o *Namazu*. É essa mediação estética face ao sucedido que configura um animismo *postmedia*, de um potencial

álacre, carnavalesco e que o autor contrasta com o animismo pós-moderno de carácter niilista que desespera ante a catástrofe. Socorrendo-se em parte do trabalho de Guattari e de Deleuze acerca do conceito de fabulação, J.P. Bradley alega que este permite um jogo de atrito, resistência e crítica social que, na linguagem do animismo, ocasiona o encontro entre a possível saída política do trauma que se segue à catástrofe. É aí que se dá a renovação e reorganização emancipatória dos afectos, percepções e mundivisões, isto é, onde a pluralidade expressiva das narrativas de representação dessoutro mundo que sobrevém à catástrofe é consubstanciada e se trabalha na recomposição das subjectividades e nexos sociais. Ora, durante o período pós-Fukushima e a era do Antropoceno, esta faculdade do animismo de poder refundir o imaginário pode ser uma forma de contornar ou até sobreviver à Modernidade e à antiga divisão entre a natureza e a cultura e sem que isso signifique resvalar para a agenda prometaica, isto é, a redução daquela a uma instância desta.

Por fim, o artigo de Irandina Afonso, «Na antecâmara da catástrofe ou pensar o presente a partir do impensado» leva-nos igualmente à catástrofe como singularidade onde as reconfigurações políticas e os conflitos sociais se revelam, salientando, em tempos de dispersão, as possibilidades remanescentes de estruturação de um viver em comum. A catástrofe é vista como condição limite para pensar o presente. Ela expõe não um desvio ou uma suspensão do devir histórico, mas a evidência da ausência de uma teleologia histórica, não como ponto de inflexão para uma ordem ou sentido anterior ou para outro interrompido, mas como terreno de contínua recriação da realidade a partir da potência contingente surgida da recriação da coexistência e da renovação das instituições. A catástrofe é então esse evento extremamente denso que traz com ela todo o encadeamento entrosado de dinâmicas que permaneciam invisíveis e ocultas e não deixa de interpelar a filosofia a “circular por territórios hostis”.

Todos os artigos deste dossier temático dedicam-se por isso a pensar não só a catástrofe de um ponto de vista filosófico, mas a identificá-la e a perseguir a fertilidade da sua articulação e interconexão com outros campos disciplinares. O pressuposto comum é esse de a filosofia constituir-se como discurso que a propósito de tais acontecimentos não se deixa encerrar nas recomendações e discursos das disciplinas positivas e sem que ao mesmo tempo o seu papel de gestão e antecipação seja ignorado. A catástrofe invoca a filosofia não só para o esforço de ela se pensar como estando inserida numa actualidade produtora recorrente de catástrofes, mas de pensá-la com outras disciplinas e não apenas com a tarefa de mitigar, vencer ou acomodá-la, mas de entender como o seu sentido histórico e permanência implicam o corolário de a humanidade ter de se pensar hoje como um conjunto de seres “naturalmente artificiais”, na expressão de Plessner e sem que pareça conseguir alcançar a tão desejada estabilidade de uma condição conforme à natureza. Porque, como observa Jean-Luc Nancy:

[...] a era moderna é a era do logos infinito, portanto da técnica infinita ou daquilo a que podemos chamar «tecno-logia», retomando o sentido ou a constelação semântica para onde esta palavra foi conduzida no inglês. [...] A relação das técnicas com uma natureza suposta exterior não é dissociável do conjunto tecno-lógico e a infinidade técnica significa, portanto, o apagamento tendencial da distinção entre natureza e técnica.

A técnica é a própria natureza. O que significa que a natureza, enquanto cumprimento de si por si mesma, sai por si mesma da sua própria imagem - sobre-natureza ou natureza-imagem - e obriga-nos a encarar de frente toda uma ordem de questões são ainda largamente inéditas²⁹.

Por último, é importante referir como este dossier temático se realiza no contexto do projecto de investigação “Taming the tragic. Agency and responsibility in catastrophes” e de que sou proponente. O projecto é financiado no âmbito do Contrato-Programa de Financiamento Plurianual de Unidades de I&D 2020-2023 estabelecido entre a FCT, a FLUP e o IF-UP, no âmbito do financiamento programático (Ref.^a UIDP/00502/2020), em curso na FLUP/IF, financiado por fundos nacionais através da FCT. E realiza-se no quadro do plano de trabalhos do Grupo de Investigação *Philosophy and Public Space*, coordenado pela Professora Paula Cristina Pereira. Este grupo de investigação proporcionou todas as condições favoráveis para a sua realização no âmbito das respectivas actividades. A realização bem-sucedida deste dossier não poderia assim ser possível sem o acolhimento inicial da proposta e do constante cuidado e atenção ao longo das várias fases pelo director da Revista de Filosofia, Professor José Meirinhos. A ambos desejo expressar os meus agradecimentos pelas palavras de encorajamento, confiança e por todas as sugestões e estímulos para levar esta iniciativa avante.

Referências

- Anders, G. «Sobre a alma na época da Segunda Revolução Industrial» Carvalho, T.M. (trad.) *Philosophica*. 55-56, (2020), 255-273.
- Correia, C.J. *Mitos e Narrativas. Ensaios sobre a Experiência do Mal*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.
- Dupuy, J-P. *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris: Seuil, 2002.

²⁹ J-L. Nancy. «Da ontologia em tecnologia». Vilela, E.; Pereira, F. J.; Rosa, J.L. (coords.). *Nanocadernos*. (Abril 2017) Porto: Instituto de Investigação em Arte, Design e Sociedade, Faculdade de Belas Artes da Universidade do Porto, p. 6-7.

- Ferraro, G. An Unnatural History of Destruction: Catastrophe and the City. Conceição, N.; Ferraro, G.; Fonseca, N.; Fortes, A.D., Molder, Maria Filomena (eds.) *Conceptual Figures of Fragmentation and Reconfiguration*. Lisboa: IFILNOVA, FCSH, (2021)
- Holm, I. W. «Earthquake in Haiti: Kleist and the Birth of Modern Disaster Discourse». *New German Critique*, Winter 2012, No. 115 (Winter 2012), 49-66.
- Innerarity, D. Introdução. *A Humanidade Ameaçada: a Gestão dos Riscos Globais*. Lisboa: Edição Teodolito, 2013.
- Jonas, H., *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: University of Chicago Press. 1984.
- Kermode, F., *A sensibilidade apocalíptica*. Lisboa: Século XX D.L, 1998.
- Lyotard, J-F. *A Condição Pós-Moderna*. Lisboa: Gradiva, 1989.
- Martins, H., *Experimentum humanum: civilização tecnológica e condição humana*. Lisboa: Relógio d'Água, 2011.
- Meier, M., «Zur Terminologie der (Natur-)Katastrophe in der griechischen Historiographie — einige einleitende Anmerkungen». *Historical Social Research /Historische Sozialforschung*, 32(3 (121), (2007), 44–56.
- Mul, J. *Destiny Domesticated: The Rebirth of Tragedy out of the Spirit of Technology*. Nova Iorque: State University of New York Press, 2015.
- Muller, C., (ed., trad.). *Prometheanism. Technology, Digital Culture and Human Obsolescence*. Londres: Rowman & Littlefield Publishers, 2016.
- Nancy, J-L. «Da ontologia em tecnologia». Vilela, E.; Pereira, F. J.; Rosa, J.L. (coords.). *Nanocadernos*. (Abril 2017) Porto: Instituto de Investigação em Arte, Design e Sociedade, Faculdade de Belas Artes da Universidade do Porto.
- Santos, L.R., «Pensar a catástrofe, pensar a atualidade: Os ensaios de Kant sobre o terremoto de Lisboa», *Stud. Kantiana* 20 (abr. 2016), 21- 49.
- Sebald, W.G. *História Natural da Destruição*. Costa, T. (trad.). Lisboa: Quetzal Editores, 2017.
- Sloterdijk, P., *A mobilização infinita. Para uma crítica da cinética política*. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2002.
- Soromenho-Marques, V., Lisboa, 1755. Um terramoto entre dois mundos. *Visão, suplemento especial sobre os 250 anos do terramoto de Lisboa*, (2005).
- Vogt, P., The Death of Fortuna and the Rise of Modernity: Prolegomena to any Future Theory of Modernity. Em Brendecke, Arndt, Vogt, Peter (Eds.), *The End of Fortuna and the Rise of Modernity* (pp. 125–150). Berlin, Boston: De Gruyter, (2017).
- Tønnessen, M. Umwelt Transitions: Uexküll and Environmental Change. *Biosemiotics* 2, 47–64 (2009). <https://doi.org/10.1007/s12304-008-9036-y>.