

Ainda há catástrofes naturais?

Durante uma dúzia de dias acreditámos que o ciclone que atingiu a costa do golfo do México a 29 de Agosto de 2005, destruindo uma das mais belas cidades da América, berço do *jazz* e um dos refúgios do velho francês crioulo e da língua arcadiana, tinha feito muito mais vítimas do que os atentados terroristas de 11 de Setembro de 2001. Muitos dos que se comprazem em minimizar a importância histórica e geopolítica do ataque da Al Qaeda ao próprio coração do poderio americano não se privaram de o sublinhar. Mas fará algum sentido colocar lado a lado uma catástrofe natural e um acto de guerra que não diz o seu nome?

Os ciclones recebem nomes próprios, como se fossem pessoas. À assassina de Nova Orleães deu-se o nome de *Katrina*. A seu respeito, o título do editorial do *New York Times* de 2 de Setembro de 2005 declarava «A catástrofe causada pelo homem» («The man-made disaster»). É verdade que o *Katrina* revelou, aos olhos daqueles que ainda a ignoravam, a incrível fragilidade da sociedade americana, minada por dentro pelas desigualdades perenes, por uma violência endémica que a cordialidade e o carácter bem comportado dos relatórios quotidianos dificilmente mascaram, por serviços públicos inoperantes devido a uma flagrante falta de meios, pelo desprezo ou indiferença das elites do poder e do dinheiro pelos pobres e pelos miseráveis, abandonados à sua triste sorte. «Não quero abolir o governo», sublinha Grover Norquist, presidente do *lobby* Americans for Tax Reform e um dos inspiradores do presidente Bush, «apenas quero reduzi-lo até ao tamanho em que possa arrastá-lo até à casa de banho e afogá-lo na banheira¹.» Esta citação

* École Polytechnique, Paris, e Universidade de Stanford.

** Conferência proferida a 28 de Outubro de 2005 no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa por ocasião da celebração do 250.º aniversário do terramoto de 1 de Novembro de 1755.

¹ Cit. por Thomas Friedman no seu editorial de 7 de Setembro de 2005 no *New York Times*, eloquentemente intitulado «Osama e Katrina».

resume bastante bem o «espírito» que sopra hoje em dia sobre uma parte da América.

Esta constatação é feita mesmo por alguns americanos. Sentem vergonha do seu país e já não têm medo de o proclamar perante o mundo inteiro. O *Katrina* parece então ter produzido um efeito inverso ao do 11 de Setembro. Na mesma medida em que o atentado terrorista uniu o país em torno do seu chefe, o ciclone dividiu-o, pondo de um lado os que continuam a apoiar o poder e do outro os que o culpam inteiramente pela catástrofe. Sou testemunha de que na Primavera de 2003 era impossível discutir nos Estados Unidos os fundamentos da guerra no Iraque, mesmo com amigos, ou com pessoas que sabíamos rejeitarem a política da administração Bush. «Support the troops» («Apoiemos os nossos soldados») era a palavra de ordem que todos respeitavam, fosse por constrangimento, docilidade ou convicção. Uma espécie de maccarthismo doce — no mesmo sentido em que Tocqueville falava, a propósito da democracia, de um «despotismo doce» — reinava sobre a América. Terá sido preciso o *Katrina* para despedaçar este unanimismo de fachada. Os que se opõem à guerra no Iraque dizem agora alto e bom som que os recursos que lhe são consagrados — por exemplo, as guardas nacionais dos estados do Sul — teriam permitido reduzir consideravelmente o custo humano e material da passagem do *Katrina* se tivessem podido ser mobilizados para esse fim.

O paradoxo está bem patente. A história e a antropologia ensinam-nos que, na maior parte das vezes, é ao virarem-se contra um inimigo *exterior* e ao eliminarem-no que as sociedades humanas reencontram a sua unidade após um período de dissensões internas. Sem dúvida, esta suposta externalidade do agressor é muitas vezes suspeita: será que ela precede verdadeiramente a sua eliminação? Não será, em vez disso, uma consequência da própria eliminação? Seja como for, será então preciso admitir que a externalidade de um atentado terrorista, que é, em princípio, um acto intencional, produzido por uma vontade humana, é mais vincada do que a de uma catástrofe natural? O próprio paradoxo que esta sugestão constitui esclarece da melhor forma possível o estatuto da catástrofe natural no imaginário das sociedades modernas. Percebemos, além disso, que os atentados de 11 de Setembro, não assinados, não reivindicados, portanto sem objectivos declarados ou inteligíveis, aparentemente indiferentes à identidade e características das suas vítimas, mimetizaram a brutalidade cega de um tremor de terra ou de um *tsunami*. Mas a devastação produzida pelo *Katrina* apareceu, por sua vez, como uma catástrofe pela qual o homem é responsável.

Será que devemos resignar-nos à ideia de que, a partir de agora, temos de abandonar a noção de catástrofe natural? Essa é precisamente a conclusão

a que chegou uma associação especializada no estudo das catástrofes a que, até há pouco tempo, chamávamos «naturais»:

Um risco natural caracteriza-se pela combinação do *acaso* (ou seja, do fenómeno geológico gerador) com a *vulnerabilidade* (o efeito sobre os agrupamentos humanos). Muitos sismos importantes passam despercebidos quando atingem regiões inabitadas. O que caracteriza hoje um risco, no plano do seu impacto, o que faz dele uma catástrofe, é a *exposição dos homens*. Nesta medida, uma das conclusões do decénio internacional para a prevenção das catástrofes naturais (DIPCN), que terminou em 2000, foi considerar que já não fazia sentido falar de «catástrofe natural». *Se o acaso natural existe, e não o podemos impedir, é a vulnerabilidade social que transforma o fenómeno em catástrofe*².

Defendi numa obra recente³ que era preciso responsabilizar Rousseau por esta confusão das categorias — Rousseau que, na sua *Lettre à Monsieur de Voltaire* de Agosto de 1756, respondia ao autor do *Poème sur le désastre de Lisbonne* nos seguintes termos:

Creio ter demonstrado que, com a excepção da morte, que é um mal apenas devido aos preparativos de que a precedemos, *a maior parte dos nossos males físicos é ainda obra nossa*. Sem deixarmos o seu assunto de Lisboa, tem de admitir, por exemplo, que a natureza nunca teria aí reunido vinte mil casas de seis a sete andares e que, se os habitantes dessa grande cidade estivessem dispersos de forma mais uniforme, e mais ligeiramente alojados, o prejuízo teria sido muito menor, e talvez até nulo. Todos teriam fugido ao primeiro desmoronamento, e tê-los-íamos visto no dia seguinte a vinte léguas dali, tão contentes como se nada se tivesse passado. Mas foi preciso ficar, obstinar-se em torno das mansardas, expor-se a novos abanões, porque o que se deixava era mais valioso do que o que se podia levar. Quantos infelizes pereceram no desastre por quererem apanhar, um, os seus fatos, o outro, os seus papéis, o outro, o seu dinheiro? Não sabemos que a pessoa de cada homem se tornou parte menos importante dele mesmo; e que quase não vale a pena salvá-la quando se perdeu tudo o resto⁴?

Aqueles que aprenderam nas aulas que o autor dos *Discursos* e do *Emílio* fazia da Natureza a norma da bondade e da sociedade o lugar da corrupção

² Texto de apresentação de um debate organizado pela associação 4D («Dossier et débats pour le développement durable»): «Les catastrophes naturelles balayent-elles aussi le développement durable?», Paris, 27 de Janeiro de 2005.

³ Jean-Pierre Dupuy, *Petite métaphysique des tsunamis*, Paris, Seuil, 2005.

⁴ *Oeuvres complètes*, vol. IV, Bibliothèque de la Pléiade, pp. 1061-1062, itálico do autor.

terão alguma dificuldade em admitir que se possa reprovar Rousseau por ter feito desaparecer o predicado «natural», mesmo que a propósito de catástrofes! Mas tal é esquecer que Rousseau é o primeiro a reconhecer que este «estado de natureza» onde o homem era bom nunca terá existido. É sobretudo não ver que, para Rousseau, esta natureza boa não é um Éden, ao qual conviria voltar através de um percurso regressivo, mas, pelo contrário, é uma natureza virada para o futuro, uma tarefa a realizar no sentido de uma cada vez maior perfeição, sendo a liberdade de que o homem é dotado a capacidade de se construir a si próprio, enquanto povo ou indivíduo. A natureza rousseauiana é então, fundamentalmente, uma natureza artificial (*man-made*).

Mas porquê falar aqui de reprovação? Não haverá grandeza em querer-se assim autónomo, senhor de si, artesão da própria natureza? Não haverá *panache* em escrever: «Homem, não procures mais o autor do mal: este autor és tu próprio. Não existe outro mal senão aquele que tu provocas ou sofres, e não provêm tanto um quanto o outro de ti?» (*Emílio*). Rousseau quer ser o sábio dos mecanismos através dos quais os homens se fazem mutuamente sofrer. Segundo a famosa frase de Kant, é o «Newton do mundo moral». Procurando por todo o lado remédios para os males que cataloga e descreve com uma complacência que provoca por vezes um sentimento de asfixia, torna-se o protótipo do «construtivismo social». Consi-gio, o mal reduz-se ao estado de *problema* e toda a transcendência, mesmo a da contingência, qualquer dimensão de externalidade, é por aí despejada. As reacções ao *tsunami* asiático de Dezembro de 2004 mostraram, não menos do que as suscitadas pelo *Katrina*, o alcance desse rousseauianismo.

Estamos aqui sobre uma rampa muito perigosa. Para o demonstrar, proponho que a percorramos até abaixo. Teremos de constatar que Rousseau abre uma excepção na sua máxima que torna os homens responsáveis pelos «males físicos» que os atacam: a morte. É, hoje em dia, uma excepção escusada. A noção de «morte natural» não está menos ameaçada de anacronismo do que a de «catástrofe natural». Num texto posterior ao *tsunami* de Dezembro de 2004, o filósofo da Universidade de Cambridge (Inglaterra) Nick Bostrom recorreu à seguinte parábola. Ocorrem em todo o mundo, em cada um dos dias que Deus nos dá, cem mil mortes... «ligadas à idade» (*age-related deaths*). Suponhamos que estes cem mil falecimentos quotidianos eram causados por uma espécie de *tsunami* giratório de potência mortífera equivalente a mais ou menos metade da do tsunami de 2004. O mundo, horrorizado, levantar-se-ia e exigiria que se tomassem, sem tardar, medidas adequadas. Ora, constata Bostrom, resignamo-nos a morrer de velhice ao mesmo tempo que julgamos ser intolerável morrer levados por um ciclone. Esta diferença de atitude aparece como o cúmulo da incoerência aos olhos do nosso pensador.

Acredito que não sejam numerosos os leitores para quem o nome de Nick Bostrom seja familiar. Para que possam apreciar bem a coisa, devem saber o seguinte: filósofo de origem sueca, sério e brilhante até mais não, o professor Nick Bostrom é o maior intelectual de um movimento internacional denominado «trans-humanista». Foi ele quem redigiu a sua declaração, bem como os estatutos. Os trans-humanistas incumbiram-se a si próprios a tarefa de acelerar a passagem para a próxima etapa da evolução biológica, a qual verá este ser radicalmente imperfeito que é o homem ser substituído por uma «pós-humanidade», graças à convergência entre as nanotecnologias, as biotecnologias, as tecnologias da informação e as ciências cognitivas. O projecto nanobiotecnológico parte da constatação de que a evolução é um péssimo engenheiro que fez o seu trabalho de concepção mais ou menos ao acaso, apoiando-se no que estava mais perto para erigir novas construções mais ou menos instáveis — em suma, fazendo *bricolage*. O espírito humano, substituído pelas tecnologias da informação e da computação, que o ultrapassarão muito em breve em capacidade de inteligência e de imaginação, alcançará resultados bem melhores, chegando a transcender-se a si próprio. Numa perspectiva de estudos culturais comparados, noto o quão fascinante é ver a ciência americana — que se bate fortemente para afastar do ensino público qualquer traço de criacionismo, inclusive nas suas encarnações mais recentes, como a do *intelligent design* — reencontrar através do programa nanotecnológico a problemática do *design*, mas agora com o homem no papel do demiurgo.

A ciber-pós-humanidade que se prepara poderá aceder à imortalidade assim que se souber transferir o conteúdo informacional do cérebro, «logo» o espírito e a personalidade de cada um, para memórias de computador. Um dos muitos ideólogos do programa nanotecnológico americano, Ray Kurzweil, publicou recentemente uma obra edificante, *Fantastic Voyage*, cujo subtítulo resume bem a sua proposta: *Live Long Enough to Live Forever (Viver o Tempo Suficiente para Viver para Sempre)*⁵. O projecto consiste em manter-se vivo o tempo suficiente para chegar até uma época em que as técnicas de *interfacing* (sic) do vivo e da máquina nos permitam estender ao infinito as nossas capacidades físicas e mentais e, de facto, vencer a morte. Kurzweil não esconde a sua filosofia: «Encaro a doença e a morte, em qualquer idade em que se produzam, como calamidades e *problemas a resolver*.»

Faríamos mal se sorríssemos a estas divagações. Seria ignorar que os trans-humanistas conseguiram ocupar posições eminentes de poder no aparelho científico e militar-industrial estadunidense. Um dos seus principais responsáveis, William S. Bainbridge, tem nas mãos⁶ a «Iniciativa» americana,

⁵ Escrito em colaboração com Terry Grossman (Rodale, 2004).

⁶ Juntamente com Mihail Roco.

lançada pela National Science Foundation, em matéria de nanotecnologias e, nessa condição, comanda um orçamento federal de mais de um bilião de dólares anuais. Mas o mais importante é que o delírio aparente dissimula um profundíssimo problema filosófico.

O terramoto de Lisboa de 1 de Novembro de 1755 não destruiu apenas uma das mais belas capitais culturais da Europa. Despedaçou também o sistema metafísico que, constatando a existência aparente do mal no mundo, impedia os homens de desesperarem em demasia pela sua condição. Era evidentemente Deus que era preciso tentar exonerar da responsabilidade de ter deixado este mal no próprio seio da Sua criação. Ao julgamento, ou justificação, de Deus, dá-se em grego o nome de *teodiceia*, e era sob este nome que, em 1710, o filósofo e matemático alemão Leibniz tinha proposto uma solução para este escândalo teológico e filosófico: o que nós chamamos de mal não é senão um efeito de perspectiva produzido pela nossa finitude. Se pudéssemos ocupar a posição de Deus, compreenderíamos que este mal aparente não o é em verdade, pois contribui para a maximização do bem geral. Depois de Lisboa, tornou-se muito difícil satisfazer-se com uma tal tese. O que é que a veio substituir? As reacções, tanto ao tsunami de Sumatra como ao ciclone do Louisiana, ilustram-no claramente: o responsável é Rousseau. Rousseau colocou simplesmente o homem no lugar de Deus. Doravante, é apenas o homem que deve ser justificado ou, mais ainda, já que não há senão a humanidade perante si própria, o homem deve justificar-se aos seus próprios olhos. Torna-se inevitável dar um nome a esta tarefa impossível e irrazoável: *antropodiceia*.

O primeiro escândalo que a antropodiceia deve tratar é precisamente esta «catástrofe» que é a finitude do homem — particularmente o facto de o homem ser mortal, mas também o facto de ele ter nascido: a vergonha de ter nascido, de ter sido deitado ao mundo sem saber porquê, ou seja, a vergonha por não se ter feito a si próprio. O remédio nanobiotecnológico para o escândalo da finitude é radical: ponhamos fim, através das nossas técnicas, à finitude. O efeito secundário deste remédio, mesmo se ele estivesse condenado a ficar no mundo dos sonhos (ou dos pesadelos), é formidável. Até aqui, a humanidade tinha encontrado um meio ao mesmo tempo simples e incrivelmente subtil de se relacionar com a própria finitude: dando-lhe um sentido. O facto de uma vida ter um início e um fim é precisamente o que faz dela uma história: «a morte transforma qualquer vida em destino», etc. Mas como é que podemos dar sentido àquilo que procuramos a todo o custo extirpar?

É interessante analisar aquilo que os promotores da «convergência» das tecnologias avançadas imaginam ser o estado de espírito daqueles que tomam por seus «inimigos», ou, em todo o caso, os seus críticos. Há uma expressão usada de forma recorrente para designar este presumível estado de

espírito — os seres humanos não teriam o direito de usurpar os poderes que não pertencem senão a Deus — *playing God* seria um jogo interdito. Acrescenta-se muitas vezes que este tabu seria especialmente uma consequência do «judaico-cristianismo».

Não vale a pena perder muito tempo a salientar que esta imputação desconhece totalmente tanto a lição talmúdica como a teologia cristã. Confunde-as alegremente com a concepção que os gregos tinham do sagrado: os deuses, invejosos dos homens culpados de *hybris* (a desmedida), enviam contra eles a deusa da vingança, Némesis. Já a Bíblia, pelo contrário, representa o homem como co-criador do mundo. Como escreve o biofísico Henri Atlan, grande especialista do *Talmude*, analisando a literatura sobre o *Golem*: «Não encontramos [aí], pelo menos à partida, e ao contrário da lenda de Fausto, qualquer julgamento negativo sobre o saber e a actividade criadora dos homens, ‘à imagem de Deus’. Bem pelo contrário, é na actividade criadora que o homem atinge a plenitude da sua humanidade, numa perspectiva de *imitatio Dei* que lhe permite associar-se a Deus, num processo de criação contínuo e perfectível⁷.» Quanto ao cristianismo, há toda uma série de autores importantes, de Max Weber a Louis Dumont, de Marcel Gauchet a René Girard, que o analisam como «a religião do fim da religião»: consideram-no responsável pela dessacralização do mundo (o famoso «desencantamento» weberiano) e, logo, pela eliminação progressiva de qualquer tabu, interdito ou limite. É também por isso que os mesmos autores fazem do cristianismo a principal causa do desenvolvimento científico e técnico do Ocidente, pois a ciência e a técnica repousam precisamente sobre a emancipação em relação a qualquer limite.

Foi a própria ciência que desenvolveu esta dessacralização do mundo operada pelas religiões da Bíblia, ao despojar a natureza de todo o valor prescritivo ou normativo. Assim, é perfeitamente vão querer opor a ciência à tradição judaico-cristã neste ponto. O pensamento de Kant deu ares de nobreza filosófica a esta desvalorização da natureza, fazendo dela um mundo sem intenções nem razões, habitado unicamente por causas, e separando-o radicalmente do mundo da liberdade, onde as razões para agir ficam sob a jurisdição da lei moral.

Onde se situa então o problema ético, caso exista aqui um? É evidente que não se encontra na transgressão de um qualquer tabu ou limite sagrado, já que a evolução conjunta do religioso e da ciência privou de qualquer fundamento o próprio conceito de limite moral e, logo, de transgressão. Mas é precisamente esse o problema, porque não há sociedade humana livre e

⁷ Henri Atlan, *Les étincelles de hasard*, t. 1, *Connaissance spermatique*, Paris, Seuil, 1999, p. 45.

autônoma que não se baseie num princípio de autolimitação. Rousseau, e depois Kant, definiram a liberdade ou a autonomia como obediência à lei que impomos a nós próprios. Rousseau queria que as leis da cidade, para que tivessem força suficiente, tivessem para os homens a mesma exterioridade que as leis da natureza, mesmo se são eles que fazem as primeiras e o sabem. Mas numa sociedade que sonha talhar à sua medida e fabricar a natureza de acordo com os seus desejos e as suas necessidades é a própria ideia de uma exterioridade ou de uma alteridade que perde todo o sentido. A substituição do feito pelo dado participa neste mesmo processo. Tradicionalmente, a natureza era definida como o que era exterior ao mundo humano, com os seus desejos, os seus conflitos, as suas diversas torpezas. Mas, se a natureza se torna, nos nossos sonhos, integralmente o que fazemos dela, é claro que já não há exterior e que tudo no mundo reflectirá, cedo ou tarde, o que os homens fizeram ou não fizeram, quiseram ou, pelo contrário, negligenciaram.

Se alguém, depois do terramoto de Lisboa, compreendeu que o homem não está em condições de entender os mistérios da natureza e que apenas a humildade é válida face aos seus desmandos, esse homem foi Voltaire, de quem ainda não tinha falado. Repete-se com demasiada frequência que o *Poème sur le désastre de Lisbonne* constitui uma refutação da «doutrina optimista» formulada por Leibniz e tornada poesia por Alexander Pope no seu *Essay on Man*, publicado em Londres em 1734. O subtítulo do poema de Voltaire, «Examen de cet axiome, *tout est bien*», refere-se, com efeito, à conclusão de Pope: «*Whatever is, is right.*» Ora, no seu prefácio, Voltaire sustenta, pelo contrário, que «não combate de modo algum o ilustre Pope, que sempre admirou e amou, pensando como ele quase todas as questões». O que Voltaire retém de Pope é a crítica que este faz a toda essa arrogância que pretende decifrar a ordem do cosmos. O *Poème sur le désastre de Lisbonne* exprime-a de forma admirável:

Leibniz ne m'apprend point par quels nœuds invisibles,
Dans le mieux ordonné des univers possibles,
Un désordre éternel, un chaos de malheurs,
Mêle à nos vains plaisirs de réelles douleurs,
Ni pourquoi l'innocent, ainsi que le coupable,
Subit également ce mal inévitable.
Je ne conçois pas plus comment tout serait bien:
Je suis comme un docteur: hélas! je ne sais rien⁸.

⁸ *Poème sur le désastre de Lisbonne*, ed. Beuchot das *Œuvres de Voltaire*, t. XII, retomado em Voltaire, *Candide*, «Classiques de Poche», p. 190.

E mais adiante:

Que peut donc de l'esprit la plus vaste étendue?

Rien: le livre du sort se ferme à notre vue⁹.

«O livro do destino fecha-se aos nossos olhos»: não é por preocupação metafísica que Voltaire assume a nossa finitude, aceita a nossa ignorância e olha a cruel contingência do destino nos olhos. É porque qualquer outra opção não pode senão sufocar a compaixão:

Tranquilles spectateurs, intrépides esprits,
De vos frères mourants contemplant les naufrages,
Vous recherchez en paix les causes des orages:
Mais du sort ennemi quand vous sentez les coups.
Devenus plus humains, vous pleurez comme nous¹⁰.

O *tsunami* de Dezembro de 2004 provocou reacções muito diferentes em França e nos Estados Unidos. Assim como o meu país se mostrou rousseauiano, a América mostrou-se voltairiana! Que paradoxo, se persistirmos em acreditar que Voltaire destruiu o optimismo! Que povo é mais optimista do que o americano? Isolo o comentário do editor conservador David Brooks, do *New York Times*, mas ele está de acordo com o tom geral do que se pode ler ou ouvir na América a propósito do sismo de Dezembro de 2004¹¹. Tal como Voltaire, Brooks começa por lembrar que houve uma época em que os terramotos se explicavam como sendo a justiça de Deus infligindo aos pecadores um justo castigo. Como Voltaire, ele pensa que este tipo de ajuste de contas é «repugnante». No entanto, acrescenta: nestes relatos, pelo menos, estava o homem no centro da história; pelo menos havia um Deus que fazia planos a propósito da humanidade. Hoje, constata, escutando o que se diz, a impressão é que «o sentido do acontecimento é o acontecimento não ter qualquer sentido», pelo menos um que nos seja acessível. Mas é precisamente isso que permite a compaixão. David Brooks conclui o seu editorial com estas palavras:

A generosidade do mundo foi incontestavelmente surpreendente, mas usamos por vezes a compaixão como se fosse um nevoeiro em que nos embrulhamos para não vermos o abismo. Há algo de malsão em trans-

⁹ *Ibid.*, p. 191.

¹⁰ *Ibid.*, p. 186.

¹¹ David Brooks, «A time to mourn», in *New York Times*, 1 de Janeiro de 2005.

formar este desastre numa história feliz que nos aquece o coração neste período festivo. Há algo de malsão em fazer uma história que fala de nós, do que demos, muito mais do que deles, cujas vidas foram despedaçadas. E é brutalmente malsão fazer disso o pretexto para medíocres querelas politiquieras nas quais muitos se envolveram de uma maneira que provoca náuseas.

A hora é para a pena que sentimos pensando nos mortos e em todos aqueles de entre nós que não encontram explicação.

Há grandeza e dignidade nesta atitude. Optimismo com certeza que não, mas pessimismo também não: talvez os prolegómenos a uma ética da finitude.

Não encontrei nos comentários surgidos em França qualquer alusão à querela entre Voltaire e Rousseau a propósito de Lisboa, mas, percorrendo a cobertura norte-americana do desastre, dei de caras com esta referência que resume perfeitamente o seu espírito¹²: trata-se da célebre réplica de Gloucester na primeira cena do acto IV do *Rei Lear*:

As flies to wanton boys are we to the gods. They kill us for their sport.

*

Que as reacções ao *tsunami* de Dezembro de 2004 tenham reproduzido quase fielmente o estado da discussão entre os leibnizianos, Voltaire e Rousseau após o terramoto de Lisboa de 1755 chocou-me muito. Tudo se passou como se, em 250 anos, nada tivéssemos aprendido a propósito do mal. Ora, os horrores morais do século XX deveriam ter-nos aberto os olhos para uma propriedade essencial das formas modernas do mal.

Na minha *Petite métaphysique des tsunamis*, debruço-me sobre a interpretação que Hannah Arendt deu de Auschwitz¹³, bem como sobre a que Günther Anders deu de Hiroxima¹⁴. Arendt, Anders e Hans Jonas, três filósofos judeus alemães que foram alunos de Heidegger, deixaram-nos reflexões tocantes e controversas sobre aquilo a que Kant chamaria o mal radical. Não posso resumir aqui análises extremamente subtis e a maior parte das vezes mal compreendidas. Limitar-me-ei a isto. Com Rousseau, e sobretudo com Kant, pôs-se em movimento uma separação radical entre o mundo da natureza, sem intenções nem razões, habitado unicamente por causas, e o mundo da liberdade, onde as razões para agir caem sob a alçada da lei

¹² Referência feita por Bob Herbert, editorialista «liberal» do *New York Times*, no artigo «Our planet and our duty», in *New York Times*, 31 de Dezembro de 2004.

¹³ *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of the Evil*, 2.^a ed., Penguin, 1994 (1965).

¹⁴ *Hiroshima ist überall* (Hiroxima está em todo o lado), Munique, 1982.

moral. É esta colocação de barreiras que, por sua vez, se despedaça com os horrores morais produzidos no século passado. Quando são ultrapassados certos patamares de monstruosidade as categorias morais que nos servem para julgar o mundo caem em desuso. Parece então que não poderíamos falar do mal senão em termos que evocam um atentado irreparável à ordem natural do mundo. Mostro no meu livro que não é por acaso que o termo que acabou por ser usado para descrever o extermínio dos judeus na Europa, *shoah*, designa uma catástrofe exclusivamente natural nem que os sobreviventes dos massacres nucleares de Hiroxima e de Nagasáqui se referiam à catástrofe utilizando a palavra japonesa... *tsunami*.

Arendt e Anders, entre os dois, puseram em evidência a estrutura do mal moderno. O escândalo, que não parou de agitar as categorias que ainda nos servem para julgar o mundo, é que um mal imenso possa hoje em dia ser causado com uma completa ausência de malignidade, que uma responsabilidade monstruosa possa andar a par com uma total ausência de más intenções. Três anos antes do processo Eichmann, Arendt escrevia na sua *Condição Humana*: «[...] pode vir a suceder que nós, criaturas humanas que nos pusemos a agir como habitantes do universo, jamais cheguemos a compreender, isto é, a pensar e a falar sobre aquilo que, no entanto, somos capazes de fazer [...] Se realmente for comprovado esse divórcio definitivo entre o conhecimento (no sentido moderno de *know-how*) e o pensamento, então passaremos, sem dúvida, à condição de escravos indefesos, não tanto das nossas máquinas como do nosso *know-how*, criaturas desprovidas de raciocínio, à mercê de qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja¹⁵.»

Quanto a Günther Anders, ao regressar de Hiroxima em 1958 escrevia: «O carácter inverosímil da situação é de cortar o fôlego. No mesmo instante em que o mundo se torna apocalíptico, e isto por culpa nossa, oferece a imagem... de um paraíso habitado por assassinos sem maldade e por vítimas sem ódio. Em nenhuma parte há traços de maldade, não há senão escombros.» E Anders anuncia: «A guerra por teleassassinato que aí vem será a guerra mais despojada de ódio que alguma vez aconteceu na história [...] esta ausência de ódio será a ausência de ódio mais inumana que alguma vez existiu; ausência de ódio e ausência de escrúpulos serão uma só.»

Contemplamos um quebra-cabeças estonteante. Com Rousseau, o mal é inteiramente moral, é um assunto nosso. Com Hannah Arendt e Günther Anders, o mal é como que uma sobrenatureza, transcende-nos. Precisamos de sair deste jogo de empurra.

A época em que vivemos é verdadeiramente fascinante: a humanidade está em vias de tomar consciência de si própria no mesmo momento em que

¹⁵ Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958 (trad. francesa: *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1961, pp. 9-10; trad. portuguesa de Roberto Raposo, Relógio d'Água).

percebe que a sua sobrevivência está em perigo. Arendt e Anders têm razão: a maior catástrofe que se perfila no nosso horizonte será menos o resultado da malignidade dos homens, ou da sua estupidez, do que da sua vista curta. Se se apresenta como algo que nos ultrapassa e nos recusamos a ver, não é por ser uma fatalidade, é porque uma multiplicidade de decisões a todos os níveis, caracterizadas mais pela miopia do que pela malícia ou pelo egoísmo, se compõem para formar um todo que as ultrapassa, de acordo com um mecanismo de autotranscendência. Ei-la, a síntese e superação de Rousseau e de Arendt: somos a fonte do mal, mas este transcende-nos.

*

Pouco depois da explosão das bombas atômicas sobre Hiroxima e Nagasáqui, Robert Oppenheimer proferiu estas palavras: «Nós, os físicos, conhecemos o pecado.» Percebeu-se que o responsável pelo projecto *Manhattan* se reconhecia culpado de ter causado centenas de milhares de mortes. O que ele queria dizer era muito mais profundo, como explicou anos mais tarde. «Eu queria dizer», comentou ele, «que nós, os físicos, conhecemos o pecado do orgulho. Dotando a humanidade de um poder inaudito, permitimos-lhe que pretendesse ser o árbitro do bem e do mal. E isso não é da nossa competência.»

Penso que a principal ameaça que hoje pesa sobre o futuro da humanidade é a tentação do orgulho. Sabemos por alto como serão as catástrofes futuras. Aquecimento climático, destruição do ambiente, tecnologias que escapam ao controlo dos que as conceberam, utilização terrorista ou estatal de armas de destruição em massa, conflitos mundiais provocados pelo pânico que se apoderará dos povos da Terra quando tomarem, por fim, consciência de que não a podemos explorar impunemente por muito tempo: pouco importam ao filósofo as formas particulares que estas catástrofes tomarão, visto provirem de uma mesma fonte. Em todos os tempos os homens tiveram de aprender a viver com os resultados inesperados das suas acções, que se viravam contra eles, como se fossem potências estrangeiras. Desta experiência primordial da autonomia da acção em relação às intenções dos seus autores nasceram, provavelmente, o sagrado, a tragédia, a religião e a política — outros tantos dispositivos simbólicos e reais susceptíveis de manterem dentro de limites esta capacidade altamente perigosa que os homens têm de desencadear, no intrincado dos negócios humanos, processos irreversíveis e que não têm fim. O facto totalmente inédito que caracteriza as nossas sociedades fundadas sobre a ciência e a técnica é que agora somos capazes de desencadear tais processos na e sobre a própria natureza¹⁶. As secas, os ciclones e os *tsunamis* de amanhã, ou simplesmente o

¹⁶ Com uma presciência extraordinária, Hannah Arendt analisou desde 1958 esta mutação da acção na sua obra maior, *The Human Condition* (v. pp. 259-261 da trad. francesa).

tempo que fará, este tempo que desde sempre serve de metáfora à natureza, serão produto das nossas acções. Não os teremos feito, no sentido de fabricado, porque a actividade de fabricação (*poiesis* para os gregos), contrariamente à acção (*praxis*), tem não apenas um começo, mas também um fim, nos dois sentidos da palavra: objectivo e termo. Eles serão os produtos inesperados dos processos irreversíveis que teremos desencadeado, na maior parte das vezes sem querermos nem sabermos.

A presunção fatal consiste em acreditar que a técnica, que destronou o sagrado, o teatro e a democracia, poderá desempenhar o papel que era destes quando a capacidade de agir se exercia apenas dentro do domínio das relações humanas. Acreditar nisso é ficar prisioneiro de uma concepção da técnica que vê nesta uma actividade racional, submetida à lógica instrumental, ao cálculo dos meios e dos fins. Mas a técnica é, precisamente hoje, esta capacidade de desencadear processos sem retorno. Aproxima-se muito mais da acção do que da fabricação. Abandonar-se ao optimismo cientifista, que conta unicamente com a técnica para nos tirar dos impasses onde esta nos colocou, é correremos o risco de engendrar monstros que nos irão devorar.

Tradução de Alexandra Dias Santos