

AS CRISES DO FAZER NO ANTROPOCENO

JORGE LEANDRO ROSA*

Resumo: Na sua forma infinitiva, o *fazer* manifesta a pandemia metafísica que mobilizou as técnicas humanas em torno de uma produção de impotência generalizada dos sujeitos movidos por necessidades. O *fazer* passou a abranger tanto os processos técnicos que lhe são adequados como a produção do ambiente propício a essa infinitização. Neste texto, esboçam-se alguns dos traços de uma época de mercantilização/geologização do âmbito do *homo faber*.

Palavras-chave: Antropoceno; mundo; *physis*; técnica; produção.

Abstract: In its infinitive tense, *making* brings to light the metaphysical pandemics that mobilizes human technologies in order to produce generalized impotency of those agents compelled by necessities. As it nowadays presents itself, *making* contains both adequate technical procedures and the production of an adequate environment to such infinitization. This essay sketches some traces of such a time defining commodification/geological becoming of the *homo faber* scope.

Keywords: Anthropocene; world; *physis*; technics; production.

A era moderna é uma guerra conduzida sem descanso há cinco séculos para destruir as condições do ambiente da subsistência e substituí-las por mercadorias produzidas no quadro do novo Estado-nação.

Ivan Illich

* Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. Email: jorgeleandro.rosa@gmail.com.

INTRÓITO

Algo vai sendo feito dentro do «fazer». E algo é aí desfeito. Só através da sua normalização social é que o fazer pode manifestar-se a partir de uma unicidade operativa e teleológica. É o discurso ideológico segregado pela mercantilização da produção que apresenta o *fazer* como um todo constituído em torno da práxis articulada com o valor. Poucos discursos críticos foram capazes de voltar a articular práxis e subsistência, poucos foram os autores que pensaram a multidimensionalidade da *necessidade do fazer* no seu confronto com o *fazer da necessidade*. Na sua crítica da sociedade dominada pela proliferação de mercadorias, geradora do que então chamou a «crescente desutilidade da produção industrial», Ivan Illich definiu a «pobreza modernizada»¹ como condição da grande maioria da população que havia entrado nalguma fase da era industrial. Não nos enganemos: a «pobreza» designa neste autor um resultado da potenciação industrial do *fazer* alimentado pela sua própria contra-produtividade. A «pobreza» não reside na insipiência que estivesse associada ao «fazer» mas antes na sua exponenciação segundo os protocolos do sistema industrial. Estes protocolos vão hoje muito para além da cadência e da diversificação do que é produzido: formam um agregado *pré-individual*, um meio altamente favorável à *gramatização*², quer dizer, ao domínio de regularidades nas produções e à discretização dos fluxos onde se encadeiam atos simbólicos e materiais.

Eram as engenharias da produção, do abastecimento, da circulação que estavam na sua mente. Mas a definição illichiana pode ser hoje alargada a uma animação geral, não só do sistema social, económico e tecnológico, mas igualmente implantada em camadas profundas dos sistemas, incluindo o sistema-Terra: alguns autores têm vindo a designar como Antropoceno a temporalização dessa animação generalizada. Se perspetivarmos essa animação na sua complexidade, perceberemos que ela não se conforma à generalidade dos conceitos antropológicos do «fazer»: será necessário, para além das ruturas paradigmáticas neste, como aquelas que têm construído a história da técnica, incluir aí mudanças mais radicais que nos orientam para uma redistribuição das «potências do agir»³, para o alargamento da intencionalidade a atores não-humanos, assim como para a diluição da intencionalidade totalizada.

1. Recorremos demasiadas vezes a conceções herdadas do *fazer* que, além de ignorarem o trabalho filosófico que a seu propósito foi realizado nos últimos dois séculos, deixam de lado toda a analítica das ações e retroações do *meio* pelo qual o *fazer* humano se tem vindo a constituir e a transformar. Com efeito, o *fazer* humano e o *agir* não-humano necessitam de ser hoje considerados na metamorfose da sua implicação

¹ ILLICH, 1978.

² STIEGLER, 2004.

³ LATOUR, 2015: 132.

mútua, o traço ontologicamente mais surpreendente da hipótese do Antropoceno. O nosso propósito está centrado na reavaliação filosófica dessa complexidade ôntico-dinâmica. Sublinhe-se que a descrição filosófica dos processos que convocam simultaneamente o mundo e o sujeito humano se encontra sobrecarregada de pressupostos metafísicos. De entre esses conceitos, aquele da «produção» anuncia-se como o mais essencial e o mais eivado de equívocos. A descrição da organização técnica e económica da produção, entendida como uma unidade ontológica formada em torno da vontade, tem ocupado o horizonte da interrogação, sem que sejam aí consideradas as formas da passibilidade viva e inorgânica.

A metafísica da vontade — que tão embebida está nos nossos processos sociais e técnicos — promove uma objetivação radical de todas as coisas. Como escreve Michel Henry, «de tudo o que é ela faz um objeto, um objeto para um sujeito, um objeto oferecido ao domínio e à ação de um sujeito, esse sujeito que representa para si essa coisa e se assegura dela na sua própria representação»⁴. Ora, interessar-nos-á interrogar as relações profundas da vontade com o que dela se apresenta desprovido, embora seja suposto dela derivar: a representação na sua relação de implicação com o próprio fazer. Hegel, que entendia a vontade como produção da objetividade, coloca por isso mesmo a estrutura interna da ação na dependência da representação. Esta deve aqui ser compreendida no seu sentido mais abrangente: como uma representação do ser enquanto ente que se faz objeto de um sujeito. Ao almejar alcançar as coisas no seu aparecer, a produção, na era das teorias do conhecimento, desdobra-se no *fazer* aparecer a coisa e no *fazer ver* esse aparecimento. Nada compreenderemos da entrada do fazer no campo da produção se não tivermos em conta um desdobramento que virá a abolir, após uma fase de agudização do debate epistémico entre ciência e técnica, toda a distinção entre a teoria e a prática.

A prática, no sentido propriamente prático em que um Marx virá a entendê-la, precede essa construção metafísica, dado que foi ela que instalou a existência dos que são dotados de agir neste mundo. Mas sendo essa prática aquela de indivíduos concretos empenhados na conservação da própria vida, nenhuma razão haverá para entender que exista uma práxis disponível para o trabalho unificador da teoria. De certa forma, a prática é já uma recusa da teoria, mesmo quando esta ainda não se encontra formulada. O fazer que age sem vislumbre da teoria não é aquele que ignora mas o que resiste. Resiste, obviamente, à sua cisão interna. Porque, ao contrário de certas ações, não há fazer que não comporte um saber que nele se desdobra como intuição. É esse, aliás, o segredo da produção: ela necessita de uma teoria mas não a procura senão na práxis pela qual se desenvolve.

⁴ HENRY, 1975: 194.

Acontece, contudo, que o *segredo* da produção pode ser traído, o que corresponde às circunstâncias históricas em que ela se industrializa e globaliza. O seu segredo — um segredo feito de agenciamentos — só pode ser traído quando a sua reprodução é entregue ao trabalho morto dos dispositivos (Marx diria «das máquinas»). O trabalho das máquinas está morto porque coloca uma operação teórica (alguns dirão «técnica», o que é um erro, já que todo o trabalho humano se entrelaça necessariamente com alguma técnica) no fundamento da prática. É que a máquina afirma, pelo seu funcionamento, uma teoria que, não apenas sustenta o seu lugar na produção, como o orienta prescindindo da «visão» intuitiva que a práxis abria no fazer humano. Ao fazê-lo, faz entrar o fazer numa nova era, letal para o pensamento daqueles que pretendem ver aí o casamento exemplar da teoria e da prática. É o que Marx diz brutalmente na *Ideologia Alemã*: «Feurbach fala em particular da concepção da ciência da natureza, evoca segredos que só se fazem manifestos aos olhos do físico e do químico; mas onde estaria a ciência da natureza sem o comércio e a indústria? Mesmo para esta ciência da natureza dita «pura», não serão somente o comércio e a indústria, a atividade material dos homens, que lhe atribuem um fim e lhe fornecem os seus materiais?»⁵. E noutra passagem do mesmo livro, ele acrescenta que Feuerbach «capta o mundo apenas enquanto objeto sensível e não como atividade sensível»⁶.

Segundo Marx, a atividade industrializada é aquela que tende para um valor «zero» precisamente por circunscrever o fazer a uma coordenação do humano e do natural. Na sua situação industrial, o fazer está necessariamente limitado por um incessante ajustamento mútuo do humano e do natural: ele não pode singularizar o valor de um ente natural, mas também lhe está vedado atribuir-se uma singularidade que possa exibir no produto do seu trabalho. Todas essas singularizações — arrancadas a processos de estabilização teórica — obstaculizam a rotina indispensável ao trabalho industrializado:

*Esta atividade, este trabalho, esta criação material contínua dos homens, em suma, esta produção é a tal ponto o fundamento de todo o mundo sensível atualmente existente que, caso ela se interrompe-se, mesmo que fosse por um só ano, não apenas Feuerbach viria a encontrar uma enorme mudança no mundo natural, como não tardaria a constatar que estaria a faltar-lhe todo o mundo humano e a sua própria faculdade de intuição, se não mesmo a sua própria existência*⁷.

Ainda hoje parece notável que a crítica dirigida por Marx aos modos de produção industriais se dirija, precisamente, aos pressupostos teóricos que os orientam para a unificação, quer dizer, à suposta essência comum do humano e da natureza, que aí se

⁵ MARX, 1846: 55-56.

⁶ *Ibid.*, p. 56.

⁷ *Ibid.*, p. 56.

faria visível através de um processo de objetivação que a ambos atingiria. Marx, é preciso dizê-lo, criticou a oposição do humano e da natureza, não para assim abrir uma unicidade ontológica do mundo, mas para sublinhar a heterogeneidade ontológica da prática e da teoria, caminho que mais nos aproximará da experiência do *fazer*.

2. Existe um pequeno e luminoso texto de Castoriadis simplesmente intitulado *Physis, criação, autonomia*⁸ que toca o fundo (no sentido ontológico do termo) do que aqui queremos dizer. Afirma aí o autor dos *Carrefours du labyrinthe* que um dos momentos decisivos do pensamento grego é aquele em que se estabelece a distinção e, até certo ponto, a oposição entre *physis* (o crescimento das coisas, o seu auto-engendramento) e *nomos* (a lei da repartição, a instituição, o uso). Aristóteles quis ultrapassá-la, mas confrontou-se com dificuldades epistémicas, culturais e mesmo linguísticas aparentemente insuperáveis. Julgamos que essa distinção se veio a colocar no centro do que podemos entender como um «fazer» ocidental, no núcleo da sua construção técnica, embora seja necessário sublinhar que a técnica se pode conformar a essa constituição mas pode também assumir, de um modo que seria irreconhecível para o Estagirita, o projeto aristotélico.

A nossa pergunta visa, aqui e hoje, no Antropoceno, essa ultrapassagem da distinção, a obsolescência da oposição *physis/nomos*. Perguntamos se será a entrada no Antropoceno, não tanto o resultado da potenciação do velho jogo da *physis* com o *nomos*, em que estas se co-delimitam, mas sobretudo a realização tecno-científica de um sonho de infinitização das duas dimensões. Perguntá-lo significa já dizer que a pergunta pelo *fazer* contém um quiasmo, um X, que nos subtrai à suposta linearidade do *fazer/fazer-se*. Acreditamos que temos, no debate que aqui estamos a realizar em torno dos «modos de fazer», a oportunidade de prolongar esta interrogação.

Para aqueles que foram educados na constituição *physis/nomos*, a súbita animação do Antropoceno, problematizadora das noções de sujeito e agente, é chocante e indutora de uma perceção de denegação geral da sociedade. É verosímil que o problema do agenciamento esteja no centro deste panorama que nos deveria encher de espanto se fossemos sociedades autónomas e auto-reflexivas. Relembremos em que sentido se usam aqui os termos *physis* e *nomos*: a *physis* tem duas aceções: (1) como *telos*, significando que a natureza é aquilo que tem em si o fim de se fazer ou de se constituir; (2) como *movimento*, significando que a *physis* é a essência das coisas que têm em si o princípio do movimento, ou seja, que têm em si a própria origem. O que move a natureza é Eros, puro desejo (e não amor do outro, no sentido cristão). É natureza o que se move por si, o que se origina por si, o impulso para a forma presente na matéria. Significa isto que a natureza «tende a ser o que era». Por seu lado, o *nomos* acompanha

⁸ CASTORIADIS, 1997: 236-249.

este engendramento mas sob o termo da «autonomia», que seria exclusiva do universo humano. Mas Francisco Varela, um biólogo conhecedor destas questões, fala de «autonomia biológica», denotando as relações que podem ser detetadas entre a auto-geração da *physis* e a autonomia do *nomos*. O vivo cria o seu mundo na medida em que é fim de si mesmo (enquanto indivíduo, espécie, meio ambiente ou planeta). Também o humano cria o seu mundo, a sua auto-finalidade, de que o Ocidente ouve falar apenas numa aceção hegeliana ou neo-hegeliana.

No seu esteio maioritário, o Ocidente acreditou que este auto-engendramento era sucessivo, uma passagem de testemunho entre a finalidade da natureza e a finalidade da humanidade, em que a primeira poderia ser substituída com vantagem por processos provenientes da segunda. O cristianismo foi, aliás, capaz de introduzir o auto-engendramento na heteronomia da criação. No Antropoceno, o pressuposto da sucessão parece em grande medida anulado: os engendramentos entrecruzam-se. Entramos, aparentemente, numa era da geração híbrida. Esse hibridismo tem uma consequência maior: se a nós, humanos, a auto-formação da *physis* nos pareceu sempre obscura e de difícil apreensão, a sua introdução nos processos socializados da tecnociência vem alargar dramaticamente essa obscuridade ao fazer humano, subsumindo-o. Entramos numa situação em que, como disse Hannah Arendt, os que têm o poder de fazer já não têm o poder de compreender o que fazem. Se se quiser assim formular, passamos da era prometeica à era epimeteica. É aqui que lembramos Castoriadis e a sua aproximação — sem as confundir — das dimensões de autocriação na natureza com a dimensão da autonomia no *nomos*: a sociedade autónoma, de que estamos tão longe e que é mais do que a sociedade democrática, toca e precisa da natureza que tem os seus fins próprios. É aliás de sublinhar que Arendt não está a falar de uma sociedade onde só os especialistas compreendem a ciência, onde há uma divisão entre profanos e sábios: ela fala de um mundo onde os sábios (figura evidentemente devorada pela tecnociência) não compreendem, eles próprios, o que fazem. E lembra Schrödinger, que dizia que o universo da física quântica não era pensável no sentido próprio do termo. Mas aí ainda subsistia, em fundo, a divisão entre o profano e o especialista. Ora, nós estamos num mundo — o Antropoceno — em que o choque da incompreensão está entrelaçado com as ações da tecnociência.

O fazer humano é, por definição, um gesto em crise, quer dizer, o movimento de uma oportunidade, a necessidade suscitada por um obstáculo, por uma falta, uma necessidade de adaptação. Mas esse tipo de crise era desencadeada pelo encontro com uma esfera exterior à técnica, o que ancorava a técnica numa relação com a finitude humana. O que se passa nesta fase da tecnociência pode ser descrito, como o fez Peter Sloterdijk, como construção da esfera: é preciso desanimar o mundo «real», o mundo da *physis*, com a profusão de finalidades estranhas que o habitam, a fim de animar uma esfera de intimidade narcísica, uma bioesfera que seja melhor e mais obsidiante do que

qualquer ecossistema. «Os homens são as criaturas que estabelecem mundos circulares e daí olham para o exterior, para o horizonte»⁹. Como preferem habitar a esfera, uma esfera gnóstica que, ao fim e ao cabo, é feita para que aí se possa pôr a pergunta «o que é o mundo?», os humanos não parecem existencialmente interessados no mundo como *physis*. Mas também o mundo do *nomos* se encontra fraternalmente estilhaçado pela tecnologização da esfera imunológica, o processo definidor da modernidade industrial. Sem uma relação com a alteridade da *physis* ou com o político da autonomia, a tecnociência tem vindo a assumir as tarefas de definição de ambas as dimensões. Encontramo-nos hoje numa crise diferente de todas as outras — poderemos explicitar essa diferença mais adiante —, uma crise que não deixa de ser característica da hominização, quer dizer, da temporalização do humano na sua relação com a técnica, mas uma crise que não pede nenhum agir decisivo, nenhuma interpretação, que não possui nenhum exterior. A catástrofe fundamental, de que as crises não são mais do que a emergência de algum aspeto, é essa dupla desistência das sociedades: abandonaram toda a relação cultural ou simbiótica com a *physis* e desistiram da autonomia construída por meios políticos. Necessariamente, e dada a *húbris* que nos caracteriza, tal teria de desembocar numa nova era geológica, único estrato taxionómico cuja profundidade temporal abre esse abandono.

Na sociedade moderna, a técnica estava integrada num dispositivo de condução do mundo que incluía a ciência (na sua autonomia) e a política. Hoje, a coerência simbólica e prática desse dispositivo está rompida: sabemos que as nossas operações no mundo já não apresentam uma coerência visível. A nossa determinação de valores não é acompanhada pela nossa determinação dos factos. Esta dissociação abriu o caminho à fragilização dos acordos, que configuravam o trabalho político da aproximação ao acordo dos que discordam. Agora, os desacordos transformaram-se numa matéria plástica que pode tanto ser expandida como anulada, mas que funciona bem como motivo plástico que não é simétrico nem repetitivo.

Subitamente, nesta fragilidade simbólica, o colapso da ordem natural foi «naturalizado», ou seja, a natureza deixou de ser a alteridade, aquilo em que estamos de passagem, e passou a ser ela mesma pura passagem, elemento instável cujos desacordos internos podem ser aproveitados produtivamente. Nessa insubstancialidade da natureza, ela que é o sinónimo do que pode manifestar-se imprevisivelmente, a natureza passa a ser o que não existe. Não existe mas ameaça regressar, como o recalcado que está sempre a manifestar a sua presença, presença tanto mais insidiosa quanto é a presença do que não tem existência. Nesta ordem de ideias, a Terra transformou-se toda ela na América pré-colombiana: uma não existência que só pode passar a existir através da rasura do

⁹ SLOTERDIJK, 1998: 31.

que nunca aí poderia ter existido. Por isso, o Antropoceno é a era geológica do homem: passará a haver Terra depois deste geo-fantasma ser conduzido ao seu destino.

Ponham-se de lado os problemas epistemológicos e as questões estritamente políticas que conduzem a esta observação. O sistema coerente que governou o mundo desde o século XVII até ao XX ficou exposto a uma série de perplexidades e a um conjunto de efeitos inesperados que vieram modificar o papel e a imagem da técnica. Esta pôde assumir a sua pluralidade constitutiva, abandonando a vigilância de programas metafísicos que a constrangiam. Mas esse processo não significa que a técnica tenha entrado em autogestão ou se tenha constituído segundo as velhas representações da soberania. A sua autonomização é relativa, já que leva consigo fragmentos, por vezes farrapos, de velhos programas científicos, políticos e metafísicos. Esses farrapos são expostos às misturas que estão ativamente a ser injetadas nas velhas sociedades humanas. O que a técnica adquiriu foi a capacidade de se apoiar no que resta desses programas para incrementar a sua autonomia, a sua própria experimentação dos domínios. De certa forma, é ela que tem impedido a reconstituição desses programas na sociedade, já que lança sobre eles a sombra da sua presença incontornável. O complexo técnico regula hoje as sociedades sem precisar de se apresentar como um regulador. Propõe uma criatividade social precisamente porque prescinde da ideia de sociedade ou de uma concepção do político. Age sectorialmente, na certeza de que as ligações que a partir daí se farão comportam um modelo favorável à migração dos modelos entre sectores. Já não é a sociedade que cria o seu mundo com vista à autonomia, que o preenche de sentido e armazena reservas de significação a que possa recorrer quando o imprevisto se apresenta. O complexo técnico incorpora elementos das antigas instituições do sentido, mas está também vigilante para que estas não se reconstituam e não voltem a autonomizar-se. Nesse sentido, a técnica está hoje ligada a um infra-poder, a um imaginário que nunca explica — tal seria a proposta do imaginário político ou cultural —, mas que mostra, e mostra deslocando os seus investimentos e os seus resultados. A magia da técnica (que volta a ser um dispositivo de aparições inopinadas) age pela deslocação, manifesta-se pelo fetichismo da deslocação. Desde logo, grandes deslocações das funções simbólicas e sociais: que não provêm já dos valores herdados mas de uma dinamização dos seres e das forças. E, em paralelo, grande deslocação da ética e da estética, que dissolvem a atribuição de forças aos seres, passando a fazer dos seres forças e das forças seres.

A técnica fica portanto desinibida diante dos traços ontológicos dos seres com que interage. Estes aparecem como elementos de um contínuo legível e controlável: infundáveis processos de transformação e substituição das espécies. Podemos dizer que esta ultrapassagem do modelo ambientalista, que estava bloqueado na preservação, vem incrementar o puro agir técnico, que é da ordem da invenção, incluindo a invenção do estado natural. No fim de contas, trata-se mais de *criar o meio ambiente favorável à própria técnica* do que de obrigá-la a agir para sustentar um ambiente que

favoreceu outras espécies. Para compreendermos o espaço que estamos a dar à técnica, e enterradas que estão as concepções instrumentais dela, teremos de percebê-la como um ser que necessita de um contexto favorável aos seus possíveis. Fazendo este pequeno exercício, veremos que nenhum contexto é mais favorável ao seu desabrochar, ao seu *épanouissement*, do que os cenários catastróficos onde se dissolvem finalmente os cálculos dos agentes racionais que tinham por hábito manter hierarquias ontológicas rígidas.

Diante da contradição atual — (1) preserva-se este estado do ambiente para estes seres; e (2) preserva-se o agir do complexo técnico, incluindo o seu motor térmico — podemos perguntar-nos qual dos dois modelos está na mente dos decisores políticos, militares e económicos. Suspeita-se, contudo, que ninguém tenha tomado uma decisão, já que todos se foram apercebendo de que as deslocações da técnica transportam em si um contra-modelo sempre mais poderoso do que qualquer modelo em que se queira intervir. Do poder dessas deslocações depende o seu poder — mesmo patético, mesmo simbólico. Bruno Latour escreveu que «os modernos querem o impossível e têm razão». Mas acrescentou que era necessário mudar de impossível. Tratar-se-ia, portanto, de deslocar os pactos, criando uma nova topologia dinâmica que permita aos modernos (ou aos «ex-modernos») subsistir fisicamente neste mundo. E que lhes permita descobrir, talvez, que «afinal nunca terão sido modernos»¹⁰.

É verdade que não basta saber o que uma técnica faz para sabermos o que ela significa. Mas é também verdade que a sua semiologia, a sua representação e inserção cultural não chegam para deter o decurso da sua tecnicidade. A evolução técnica decorre de um acoplamento do humano e da matéria mais complexo e ontologicamente mais profundo do que a simples relação entre sujeito e objeto. Não é fácil elucidar esse laço porque ele não parece estável. Não acreditamos que se possa hoje repetir a simples afirmação de que a técnica vem prolongar a relação orgânica com o mundo material. Pelo contrário, julgamos que o dilema da técnica reside no âmago da condição do humano como ser vivo, do seu dilema de ser vivo dotado de linguagem ou de um certo tipo de consciência que se abisma na inadequação. Ainda assim, o humano estabelece uma relação zootecnológica com a matéria, que, sendo inerte, não deixa de possuir uma organização própria que se transmite ao objeto técnico.

Há um enigma do mundo material que tocamos pela técnica. Essa matéria que é tecnicamente alterada (tecnomorfológicamente organizada) *não é passiva*: o princípio técnico não é simplesmente introduzido por uma força organizadora — o humano — que seria expressão de uma intenção anterior à frequência da matéria. Na relação com a matéria, o tempo opera selecionando formas técnicas ou manifestando a tecnicidade dos materiais e das morfologias. Trata-se ainda da presença do hilemorfismo aristotélico, mas aqui reanimada pelo desenho *profundo* que a *techné* lhe imprime.

¹⁰ Cf. LATOUR, 1991.

Os críticos do hilemorfismo, que aí viram uma dualidade entre forma e matéria, não se terão apercebido da relação íntima que essa tese mantém com a teoria do movimento do Estagirita: todo o corpo em repouso se encontra em relação com o movimento, ou, como diz Aubenque, «está sempre inquieto»¹¹. Pela mesma razão, o mundo, no seu conjunto, comporta sempre movimento. A coextensividade da natureza e do movimento permite o devir técnico do mundo.

3. As crises do fazer são também as crises de alguns pares antropológicos bem conhecidos: o par da cultura/natureza; o par humano/não-humano; o par produção/crescimento; mas também os pares intencionalidade/não-intencionalidade; espécie/indivíduo; vivo/inerte, etc. Bernard Stiegler, na sua onto-história da técnica (e seguindo Heidegger), acrescentaria o par Prometeu/Epitemeu, que muito sumariamente lembraremos constituir a oscilação entre a técnica como projecção egológica do sujeito humano e a técnica como formalização do esquecimento e da ausência de qualidades do ente humano. O *fazer* humano pode, assim, ser tanto a manifestação do animal sábio como do animal na sua idiotia. O *idiotès* é aquele que se esquece. Mas é também aquele que encontra *algo à mão*, a que vai recorrer, não só porque está *ali*, mas porque o que assim *está* aparece como dádiva inesperada, surpresa vinda da Terra-mãe, da deusa ctónica. Este tempo inicial do fazer humano, o tempo das surpresas onde se mistura oportunidade e terror, *húbris* e ingenuidade, será progressivamente substituído pelo tempo da engenhosidade, da procura da boa matéria para os artefactos, dos transportes e do comércio dos materiais. Será o tempo do faseamento dos processos técnicos, o tempo da infinitização do esquecimento que, em vez de percorre a práxis e a alimentar, nela passa a agir como motor.

Esta é uma boa caracterização do fazer humano enquanto técnica: encontrar o que está à mão; moldar o que está à mão; transformar o que está à mão: nos humanos, o gesto da mão é um gesto ontológico que define o seu ser e a relação com os outros seres. Todos os seres vivos se constroem a partir do seu entorno, que pode ser permanente ou variável, abundante ou escasso. Mas o humano parece encontrar, antes de qualquer coisa, *uma falta* que o projeta para além da abundância e da escassez. Esta falta não é uma escassez temporária, já que a falta nunca é colmatada: a uma falta sucede outra, parecendo que a primeira nesta permanece sob a forma do esquecimento. O humano acumula faltas e essa acumulação tanto pode ser o objeto de dispositivos míticos quanto da técnica. Apanhar o que está à mão favorece a dívida e a culpa, por exemplo, o «de-feito». Em Prometeu, o ser aparece indefinidamente remendado, *accidental* por essência (quase julgamos ouvir «ocidental»). Passar de ser uma coisa a ser *um quem* parece exigir ao humano esta tecnicização culposa. As técnicas de si (Foucault) desdobram-se como técnicas da natureza.

¹¹ AUBENQUE, 1962: 426.

A ciência virá a tentar superar essa falta da manipulação. Nasce com a suspensão do gesto da mão, não agarra no que está à mão. Ou não agarra de imediato, antes institui uma reserva, uma suspensão. Esta suspensão foi lida de várias maneiras ao longo dos cinco séculos do projeto científico moderno. É claro que suspender o gesto não significa retirar-se de alguma relação com a tecnicidade. Vemos hoje como que uma intersecção em ciclos cada vez mais rápidos entre o gesto da manipulação e a sua suspensão. Como no movimento aparente aquando da projeção do filme analógico.

Pode-se deduzir destas observações que não entendemos o *fazer* como aquilo que encontra em si mesmo a sua origem e o seu fim.

Todos sabemos que os humanos transformaram o meio ambiente, a fim de o adequar aos seus interesses e necessidades. Esse meio deixou de ser «natural» num sentido da visualidade e da topologia: se sairmos de uma sala antropológicamente proporcionada, veremos árvores, mas estas foram dispostas em espaços pré-determinados. Em contrapartida não veremos quase nenhuns animais, e aqueles que vemos estão confinados a uma certa existência doméstica ou são habitantes clandestinos. Fazemos o meio ambiente e, neste, também fazemos as formas das coisas e as espécies que nele se encontram. Autores como James Lovelock estendem esta capacidade de transformação do meio a todos os agentes vivos. A capacidade dos humanos refazerem tudo à sua volta é uma propriedade geral do vivo. Esta generalização do fazer — que sai da antropologia e se estende à ecologia — tem sido avançada como um contraponto ao antropocentrismo presente nas ciências naturais e nas ciências humanas. Mas há também um reverso: um agenciamento generalizado pode ser entendido como uma potenciação do agenciamento direcionado dos humanos. Quanto mais generalizamos a noção de intencionalidade a todos os agentes menos estaremos em condições de detetar a intencionalidade na sua totalidade¹².

O conceito de Antropoceno, embora não inédito, começou a adquirir foro científico com uma nota publicada no ano 2000 por Paul Crutzen (prémio nobel da química) e Eugene Stoermer no boletim do International Geosphere-Biosphere Programme. A eles veio a juntar-se Will Steffen, que esteve em Portugal e é o co-autor da investigação seminal que resultou nas chamadas fronteiras planetárias (planetary boundaries), os intervalos de variação dos nove parâmetros que estabelecem o desvio do estado do Sistema Terrestre das condições existentes no Holoceno e que permitiram, nos últimos 12000 anos, o desenvolvimento da civilização humana.

Aí afirmavam:

Tomando em consideração estes e muitos outros impactos ainda em crescimento das atividades humanas na Terra e na atmosfera, e isto em todas as escalas, incluindo

¹² LATOUR, 2015: 133.

*as globais, parece-nos mais do que apropriado enfatizar o papel central que a humanidade assume na geologia e na ecologia propondo o uso do termo antropoceno para designar a atual época geológica. O impacto das atuais atividades humanas prolongar-se-á por longos períodos de tempo*¹³.

Tudo isto foi precedido por um artigo de Crutzen na *Nature*. Neste estudo, ele propõe o ano de 1784 como data de demarcação entre o Holoceno e o Antropoceno. Desde aí, o debate sobre o Homem enquanto «força geológica global» não tem parado de crescer e tem vindo a penetrar outros domínios científicos e saberes. Porquê 1784? Porque é o ano da patente da máquina a vapor desenvolvida por Watt. A data, sendo simbólica, tem a vantagem de ancorar firmemente o Antropoceno no processo de associação da técnica humana a novos usos dos recursos energéticos predominantes na modernidade. A ideia de que o mundo moderno é um engenho ou uma bomba de calor adquire aqui o seu sentido.

Embora ainda não tenha sido ratificado pela União Internacional das Ciências Geológicas, as sociedades científicas têm vindo a constituir sub-comitês dedicados ao Antropoceno. Falando com Steffen, o autor destas linhas pôde perceber que o debate se tem orientado para estabelecer a Grande Aceleração, quer dizer, o pós-guerra, por volta de 1950, como a data privilegiada para a datação do Antropoceno. Este acerto tem algo de vertiginoso, que aqui se sublinha: na década de 1950, muitos de nós já eram deste mundo. Decorreram desde aí duas ou três gerações. Mas a espantosa e informe aceleração que se deu desde meados do século XX abrange tanto o aumento vertiginoso do dióxido de carbono e do nível dos oceanos, como a extinção em massa das espécies, a transformação dos solos aráveis e a desflorestação extensiva. Tudo isto e muito mais marca o fim do período de inusitada estabilidade climática que foi o Holoceno, 12000 anos onde floresceram todas as civilizações conhecidas. A Terra encontra-se modificada a um tal ponto que o Holoceno — o tempo com forma — deve dar lugar ao Antropoceno.

O planeta entrou numa animação que é inédita numa escala de centenas de milhar ou de milhões de anos. Essa animação geral é dita antropogénica, provocada pelo Homem. O que significa isto? «Antropogénico» designa aqui o efeito direto do dispositivo técnico instalado pelos seres humanos, quer dizer, um produto direto do movimento próprio da técnica, uma manifestação intrínseca do «fazer» humano? Ou será, pelo contrário, um efeito espúrio e não-intencional desse «fazer», algo que lhe é estranho e que não deve ser tomado em conta na definição do agir técnico dos humanos?

Temos assistido ao que parecem ser efeitos públicos desta pergunta. Mas na verdade, a pergunta não é aí objeto de nenhum esforço reflexivo, muito menos filosófico. É o que se passa com o «debate» sobre as causas antropogénicas da mudança

¹³ STEFFEN, 2007: 614.

climática. Trata-se de uma manifestação da fase crítica em que a sociedade industrial entrou recentemente, não só conduzida pelas alterações climáticas, mas também pelos indicadores de decadência de vários sectores energéticos, pelos impactos brutais da chamada quarta Revolução Industrial e do tipo de inovação que lhe está associada, assim como pelo desmantelamento das estruturas sociais do pós-guerra. Estas crises têm vindo a convocar reações políticas, socioeconómicas, militares e geoestratégicas aparentemente dispersas, mas que possuem uma unidade ainda pouco legível. Transversal a todas elas, encontramos as transformações rapidíssimas que se dão no sistema técnico-científico global, quer dizer, na *techné* enquanto agenciamento singular que agora encontra uma figura globalizada.

Como escreveu Heidegger, a *techné* «revela aquilo que não se manifesta por si mesmo e não está ainda diante de nós enquanto tal». O que é decisivo na *techné*, segundo este, não é um processo de fabrico ou um tipo de manipulação, mas um processo de manifestação. Esta caracterização pode abranger todas as técnicas, das mais arcaicas às mais modernas, mas a modernidade técnica contém uma inflexão, que também ela se dá como manifestação. O antropoceno pertence inteiramente à fenomenologia da manifestação. Há limites endógenos e exógenos para o sistema técnico. Os novos sistemas técnicos nascem com a aparência dos limites dos sistemas a que sucedem, o que nos diz que o progresso das técnicas encontra momentos em que é essencialmente descontínuo. O progresso técnico — que está tanto ligado a ecossistemas como a sócio-sistemas — consiste em sucessivas deslocações dos seus limites: o limite é o principal fator explicativo da transformação do sistema técnico. Há muitas ordens possíveis do limite de um sistema técnico: seja a quantificação de recursos, pelo decréscimo destes ou pela sua expansão, os custos que lhe estão associados, os desequilíbrios entre capital natural e capital financeiro ou humano.

Designa-se como Antropoceno a temporalização dessa animação generalizada. Se perspetivarmos essa animação na sua complexidade, perceberemos que ela não se conforma à generalidade dos conceitos antropológicos do «fazer»: será necessário, para além das ruturas paradigmáticas no *fazer*, como aquelas que têm construído a história da técnica, incluir aí mudanças mais radicais que nos orientam para uma redistribuição das «potências do agir»¹⁴, para o alargamento da intencionalidade a atores não-humanos, assim como para a diluição da intencionalidade totalizada. Assim, o Antropoceno parecer-nos-á um conceito viável se for entendido como um registo do paradoxo do *fazer*: não só assinalando a marca geológica do fazer autónomo da técnica humana, ou mesmo uma nova partilha da potência do *fazer* com outros agentes, manifestando a perda de autonomia do fazer técnico, mas também marcando a entrada na expropriação do *fazer*. Esta dá-se por duas vias: (1) pela retroação ambiental, ou seja, pelo despertar

¹⁴ LATOUR, 2015: 132

de Gaia, como diria Lovelock, e que aqui entendemos como uma gigantomaquia de individualizações; (2) através da «singularidade tecnológica», quer dizer, na passagem de um crescimento tecnológico linear, baseado na intensidade energética, a um crescimento tecnológico baseado na imprevisibilidade da chamada inteligência artificial. A individualização¹⁵, ela própria, seria aqui operação adequada à incompletude ontológica dos indivíduos técnicos.

4. Há uma ironia que talvez tenha escapado aos acima mencionados proponentes do conceito de Antropoceno, uma ironia relativa à Era do Homem enquanto *marca de autor*. Embora aí sejam referenciadas ações antropogênicas que modificam exponencialmente o sistema-Terra, a sua presença maciça e o seu crescimento exponencial, essas ações, de altíssimo impacto e penetração, encontram-se divorciadas de toda a percepção social de uma implicação dos seres humanos. A ironia é portanto esta: é quando atinge a sua láurea geológica que a espécie aparece desprovida de discursividade histórico-teológica capaz de dar conta desta sua potenciação. Há uma potência inédita na história deste planeta (de entre todos os sistemas planetários?), diretamente associada aos humanos em diversos graus, que surge inteiramente desumanizada e sem responsáveis racionais à vista. Podemos dizer que essa potência aparece aqui mais associada ao devir da *physis* do que à soberania do sujeito transportado pelo devir histórico. Essa associação à auto-geração da *physis* é, aliás, o dispositivo tecno-político em que o Capitaloceno (a outra face do Janus geológico) preserva a aceleração autotélica em que se encontra. Toda a alteração climática é uma oportunidade para a capitalização de recursos. Como o capitalismo funciona como uma rede, ele assume a continuidade dos processos inconscientes do ceticismo climático, pouco importando que este seja tão profundamente caricatural no plano político e mediático. Há muito que esta rede assumiu o grau zero da herança ocidental.

Mas talvez fossemos ainda mais exatos se disséssemos que o Antropoceno configura também uma hibridação da mudança do sistema-Terra, hibridação plenamente adequada ao extrativismo e produtivismo globais. Embora a Antropogenia seja indisputável, os sujeitos humanos (individuais e coletivos) caíram na anomia mais profunda. É ainda a anomia dos modernos, mas transposta para uma escala geológica. Talvez uma variante do «suicídio anômico» de Durkheim. O sujeito aceita agora a tradução climática e ambiental do movimento em aceleração que era já parte da sua condição existencial e social. Se a sociedade hiper-industrial era já aquela que fazia caber os fenómenos sucessivos no plano do simultâneo, ela faz agora entrar no seu experimento de uma efetivação simultânea o que antes eram fenómenos sucessivos da natureza. A anomia decorre da simultaneidade dos possíveis em que a técnica nos mergulhou. É bem conhecida

¹⁵ SIMONDON, 1958.

a relação da anomia sociológica com a aceleração dos processos. Na aceleração antropocénica, o futuro catastrófico não impressiona verdadeiramente ninguém porque ele está já presente e nada pode realmente vir a acontecer sob uma forma narrativa. Toda a representação do devir temporal foi submetida à anomia da disponibilidade das coisas, que se encontram subtraídas à experiência no tempo. Todo o possível está alinhado diante de nós: 1,5° C de aumento de temperatura, 2°, 4°, 6° ou 8° C. Todos os valores (do que já foi o nosso futuro) podem ser trocados porque para tudo há já um presente técnico que disso toma conta. Quem se deu ao trabalho de ler o quase defunto Acordo de Paris, percebeu isso precisamente: o duplo objetivo de 2° e 1,5° C tornava manifesto que todo o processo negocial assentou numa radical impotência para habitar ativamente o tempo, para fazer «tempo» a partir do tempo, o que seria a essência da ação na história.

Tal acontece porque a técnica não se limita a ser uma simples produção de coisas: ela é uma produção temporal integral. As temporalidades possíveis são o seu mercado virtual mais cobiçado. Ela produz um tempo integral que vem substituir o tempo real, o tempo dos processos da *autotelia da physis*, o tempo que passa. Indignamo-nos quando percebemos que decorre agora este experimento a céu aberto que são as emissões de CO₂ ou de metano, um experimento que inclui no seu dispositivo o laboratório climático-político das COP. Foi Bruno Latour quem definiu a dificuldade intrínseca à relação política-ciência aí presente: «Trata-se da questão do valor, que os ocidentais têm tendência a universalizar, mas sem se colocarem questões sobre a logística necessária para entregar valores em toda a superfície do planeta»¹⁶. As COP são a versão climática e deveras melancólica do modelo político-representativo que emergiu das revoluções do século XVIII. A frágil ecologia da política representativa é ameaçada pela ecologia «hard» da mudança climática. Daí as COP se transformarem tanto em exercícios de preservação do planeta quanto em exercícios de preservação da política da representatividade. O estranho corpo do *político* é uma das categorias coletivas mais rapidamente ameaçadas pela mudança climática: os esforços para o salvar estão interligados com os esforços para salvar as centenas de espécies vivas que se extinguem todas as semanas. Tanto um como o outro parecem igualmente submetidos à anomia: o corpo político está incluído no rol das espécies ameaçadas pela Sexta Extinção.

É técnico aquilo que é sempre possível. Ao contrário dos seres da *physis* ou das sociedades do *nomos*, que pertencem ao tempo que vão formando na sua constituição. O técnico transforma sempre as causas em efeitos, que podem assim ser subordinados aos corpos modificados, categoria que abrange hoje todos os corpos, da mais ínfima célula ou configuração molecular à Terra. Conduzida pelos seus próprios progressos — que não é já possível confundir com o Progresso —, para vir a ser aplicada à totalidade das coisas do mundo, a técnica reúne o conjunto das causas materiais necessárias à produção

¹⁶ LATOUR, 2015.

de um dado efeito, cujo desencadeamento é agora o *efeito* de um comando que não está aí para esse efeito em particular, mas para a totalidade dos efeitos possíveis. Tudo está em reserva dessa produção de efeitos, e a mudança climática ou os grupos sociais não estão dela apartados. Essa reserva (que se desdobra em arquivo) é possível na medida em que a técnica contemporânea retira o acontecimento à linguagem, fechando-o num dado estado de coisas. Mas no seu estado técnico as coisas mostram um brilho que não possuem na sua existência na *physis* ou no *nomos*. Se nestas dimensões elas são a sua própria transformação, o devir que lhes é próprio, na técnica elas aparecem perfeitamente concretizadas, na medida em que são produzidas. As duas dimensões do real que foram o nosso ponto de partida — a *physis* e o *nomos* — não são produzidas e nunca chegam sem um desejo ou um terror reais que as antecipem.

A gigantesca aceleração do fazer da técnico-ciência está a transformar o constrangimento político em constrangimento técnico. Era Arendt quem falava de «constrangimento científico». Como ela assinalava, as leis da História e da Natureza foram colocadas ao serviço de um acelerador que não obedece a uma ou a outra. Esta gigantesca aceleração — onde tudo parece parado porque não há já pontos de referência para o movimento — traduz-se mundialmente pela desaparecimento do político em favor do policial, do plural em favor do homogéneo, do outro em favor do mesmo, da hospitalidade, substituída pela integração, da lei, substituída pela norma, da saída do ecócidio, substituída pela remediação infinita.

O fazer efetivo tornou-se, no tecido financeiro-industrial, a mais irrelevante das promessas. Não é tanto a experiência que é desejada mas a promessa da disponibilidade da coisa. Não há o facto singular do que aparece no mundo, mas a singularidade do que é requerido para a esfera produtiva. A experiência real expõe-nos a uma estranheza real que aqui não é admitida. Empresas como a Tesla tornam manifesto o que está frequentemente disfarçado nos meandros dos circuitos produtivos globalizados. A Tesla é o fantasma do fordismo, ou melhor dizendo, é a forma fantasmática do ciclo produtor-consumidor que nos chegou a dar a ilusão de que o capitalismo industrial seria, de facto, uma cornucópia que associava as sociedades ao mundo material. O carro elétrico é uma imagem, um design vindo do futuro que não precisará de chegar às estradas para povoar o imaginário e realizar a capitalização. Pouco importa que os objetivos de produção não passem de números no papel: trata-se, no fim de contas, de assegurar que nada chegará, já que nada pode existir no seu devir, na sua potência, seja pelo *nomos* ou pela *physis*. Trata-se, isso sim, de assegurar que tudo já aqui se encontra e que todo o fazer é irrisório e tendencialmente gratuito.

No seu plano simbólico, o Antropoceno é, antes do mais, o indicador de que o discurso filosófico e político sobre o *fazer* encontrou hoje a linha de separação que o conduzirá a regressar ao espaço público, — a um espaço público heterogéneo e reinventado —, ou a resvalar para a pura enunciação de um enigma histórico. Conservam-se

intactos, se não reforçados, certos sistemas de crença na potência da tecnociência, na sua capacidade para enfrentar as alterações do mundo físico que nos atingem ou ameaçam. Mas é agora um sistema de crença que está instalado em circunstâncias muito diversas, circunstâncias que são fruto de diversos ciclos de alargamento da sua presença e penetração. É um sistema cujo reforço constante parece ter tornado verosímil o seu colapso, mas, paradoxalmente, mais inverosímil a sua substituição. É o jogo da verosimilhança, um aspeto fundamental das técnicas que, perdendo o sujeito e o objeto da sua eficácia, são ainda eficazes porque parecem sê-lo.

«Pela construção, o coletivo alimenta-se do que permanece no exterior, do que ele ainda não coligiu»¹⁷. O coletivo — Marx diria «o homem e a natureza» — está hoje diante de uma rarefação inédita do «exterior», que rapidamente penetra o coletivo e perde a sua categorização alimentar ou energética. Mistura de natureza e sociedade, o coletivo que agora se forma só corresponde ao *anthropos* epocal a partir de uma ilusão antropocêntrica. «Nem o mononaturalismo nem o multiculturalismo podem resumir a situação arriscada em que o coletivo se encontra agora colocado»¹⁸. Quantos coletivos — conhecidos e desconhecidos — estão a entrar de supetão naquelas áreas que considerávamos feitas por uma decisão antropológica e se revelam afinal mundos *por fazer*? Esta pergunta só poderá ser respondida por aquilo que, mais do que «crises», passaremos talvez a designar como convulsões do fazer.

BIBLIOGRAFIA

- AUBENQUE, Pierre (1962) — *Le Problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF, 1997.
- CASTORIADIS, Cornelius (1975) — *L'Institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil, 1999.
- (1997) — *Fait et à faire*. Paris, Seuil, 2008.
- HENRY, Michel (1975) — *Le concept de l'être comme production* [tr. port.: *O conceito de Ser enquanto produção*. «Phainomenon. Revista de Fenomenologia», n.º 13, Lisboa, Centro de filosofia da FLUL, 2006. Tr. de Jorge Leandro Rosa].
- (1976) — *Marx*. Paris: Gallimard, 2009.
- ILLICH, Ivan (1978) — *Toward a History of Needs* [tr. port.: *Para uma História das Necessidades*, Porto, Sempre-em-pé, 2018].
- LATOUCHE, Serge (1989) — *L'Occidentalisation du monde*. Paris: La Découverte, 2005.
- LATOUR, Bruno (1991) — *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.
- (1999) — *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences em démocratie*. Paris: La Découverte.
- (2015) — *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte.
- MARX, Karl (1846) — *Die deutsche Ideologie*. Tr. Fr.: *Idéologie Allemande*. Paris: Éditions Sociales, 1968.
- SIMONDON, Gilbert (1958) — *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier, 2001.
- SLOTERDIJK, Peter (1998) — *Sphären I. Blasen*. Tr. Fr.: *Bulles*. Paris: Fayard, 2002.

¹⁷ LATOUR, 1999: 245.

¹⁸ LATOUR, 1999: 245.

- STEFFEN, Will *et al.* (2007) — *The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?* «Ambio», Dez., 36, 8; Sciences Module, Royal Swedish Academy of Sciences, p. 614-621.
- STIEGLER, Bernard (1994) — *La Technique et le Temps, 1* [tr. ing.: *Technics and Time, 1. The Fault of Epimetheus*. Stanford: Stanford University Press, 1998].
- (2004) — *Mécréance et discrédit, 1* [tr. port.: *Descrença e Descrédito, 1. A decadência das democracias industriais*. Lisboa: Vendaval, 2006].