



UnB

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

IMAGENS DE GÜNTHER ANDERS
A OBSOLESCÊNCIA DOS HUMANOS DIANTE DO FIM DO MUNDO

GIULIANA OLIVEIRA RODRIGUES

BRASÍLIA
2023

GIULIANA OLIVEIRA RODRIGUES

IMAGENS DE GÜNTHER ANDERS
A OBSOLESCÊNCIA DOS HUMANOS DIANTE DO FIM DO MUNDO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Luiz César de Sá.

BRASÍLIA
2023

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luiz César de Sá – Orientador (UnB)

Prof. Dr. Tiago Santos Almeida (UnB)

Prof. Dr. Marcos Daniel Camolezi (USP)

À Lia. Pela resiliência que me fez continuar a existir neste (fim de) mundo.

Nadie sabría quién soy, jamás debería saber quiénes fueron mis padres en el oscuro origen.

Günther Anders. *Para as engrenagens. Sobre la vergüenza prometeica.*

*Mas de tudo, terrível, fica um pouco,
e sob as ondas ritmadas
e sob as nuvens e os ventos
e sob as pontes e sob os túneis
o sob as labaredas e sob o sarcasmo
e sob a gosma e sob o vômito
e sob o soluço, o cárcere, o esquecido
e sob os espetáculos e sob a morte de escarlate
e sob as bibliotecas, os asilos, as igrejas triunfantes
e sob tu mesmo e sob teus pés já duros
e sob os gonzos da família e da classe,
fica sempre um pouco de tudo.
Às vezes um botão. Às vezes um rato.*

Carlos Drummond de Andrade, *Resíduo.*

AGRADECIMENTOS

Hoje é dia 21 de agosto de 2022. Semana que vem me caso e entrego o primeiro rascunho do capítulo que, espero eu, a banca, meus amigos e meus familiares lerão no ano que vem. Já estou 8 meses atrasada. Atrasadíssima. Enquanto trabalhava no capítulo hoje cedo, comecei a temer um trabalho sem-fim, como ele vem sendo. Às vezes me pergunto se, como Günther Anders tanto gritava aos sete ventos, aprendi a temer. Temer o fim, temer pelo fim, temer. Isso, sinceramente, me paralisa. Escrevendo esta dissertação eu senti, genuinamente, muito medo. Medo de jamais terminá-la, como todo mestrando sente em algum momento, mas também medo das implicações do que eu pesquisava, medo pelos meus entes queridos, medo do mundo como ele é. Felizmente, o mundo é muita coisa, inclusive muita coisa bonita — e em algum momento eu comecei a sentir esperança na desesperança. Ainda bem.

Dizem por aí que a gratidão é uma estratégia para tentar aproveitar melhor o que temos e “viver mais no momento”. Escuto muito isso no trabalho. Talvez “viver no momento” me faça trabalhar melhor. De qualquer forma, apesar de ser um pouco piegas, eu também acho que pensar o mundo como algo inteiramente ruim é uma visão tão distorcida da existência quanto um conto de fadas. Acho que “viver no momento” e “ser grato” são importantes, em alguma medida. Minha mãe é uma dessas pessoas que adora gratidão. Acho uma postura legal, apesar de às vezes ser meio perigosa, no sentido de acabar não abraçando também as coisas ruins (e não menos importantes) que existem por aí: o luto, a tristeza, a dor, a fome, o desespero. Esses sentimentos me fazem *humana* (estou rindo nervosamente porque essa palavra vai ter outro significado na minha dissertação, mas enfim) e não quero, em momento algum, me privar de senti-los.

Talvez, a gratidão que falo aqui não seja “uma estratégia”, não se trata de negar que as coisas são difíceis ou paralisantes. Eu realmente tive que encarar muita coisa dentro de mim para concluir esse trabalho. Parte disso foi reconhecer que o mundo é mais que isso. Mais do que escrevi aqui, muito mais do que posso compreender antes de morrer. É difícil não temer o futuro quando *o momento* é tudo que temos, e, puxa, como *o momento* está difícil, sabe? Mas hoje, para o meu próprio bem, eu escolhi tentar exercitar a gratidão e acreditar que esse trabalho vai chegar ao fim (de um jeito bom?). Principalmente por todos aqueles que o realizaram junto comigo.

Agradeço primeiramente à banca da qualificação, formada por Hallhane Machado e Tiago Almeida, pela leitura detalhada e por todas as sugestões que fizeram deste trabalho uma realidade. Deixo também meus singelos agradecimentos ao Marcos Camolezi, por aceitar

compor a banca do trabalho final. Também, a meu orientador e amigo, Luiz César de Sá, por me ajudar a trilhar o caminho, pelas horas de orientação dedicada e detalhada, pelas observações elegantes, pelo tempo e pela vontade de fazer essa pesquisa sair com excelência. Mas, por muito mais do que isso, por toda a paciência com as tangentes que inventei, com minhas contradições teóricas e inexperiência no campo. Pelo esforço em nos fazer sentir um pouco menos sós durante o curso da escrita. Pela vontade de que a História persista. Por mostrar que isto é água.

Agradeço ao Estevan, meu companheiro, por todos os dias compartilhados, por todos os terrores que temos enfrentado juntos, por todo o afago, pelo carinho, pela paciência, por me fazer rir do meu próprio desespero, por estar comigo diante dos desafios que essa jornada acabou impondo a nós dois. O mundo é menos preto no branco quando estou com você e, por isso, eu agradeço.

Ao Marvin, pelos anos de convivência, pelo carinho e suporte, por ser família. À Clara, por me fazer gostar do que faço, por acreditar na minha pesquisa mais do que eu mesma, obrigada por todo o incentivo. Mas também, obrigada pelas brigas, pelas conversas, pelas fofocas. Aos eternos amigos: Ingrid, Elena, Luiz Antônio, Marina, Hannara, Arthur Tuzão, Julia Rodarte, Cris, Carla, Fernanda, Paula, Tatiana, Luciana, Tomé, Gabriel Biel, Bruna, Waliff, por todos os cafés, almoços e noites (mal dormidas), por toda insistência em permanecer comigo de alguma forma, por ouvirem minhas reclamações e pelo conforto que é ter vocês no meu cotidiano, mesmo longe. Por toda a transformação que vocês foram em mim. Ao Tavos, por suas contribuições generosas. A todos os amigos que eram para sempre, mas já nem falo mais. Aos colegas de corredor que, mesmo que não sejam a epítome da proximidade, me permitiram trocas incríveis, ao longo de um café ou de um encontrão atrás das portas das universidades. Esses momentos foram importantes para mim e cultivaram o amor pelo conhecimento que espero manter em mim até o fim dos tempos.

A todas as amigas do futebol americano sem as quais eu jamais teria terminado esse trabalho, pois não teria onde extravasar todos os ódios (sim, foram muitos) que senti ao longo desse processo. À Luiza, minha parceira RB que compartilhou os desesperos do mestrado, à May, minha madrinha, à Camis, que mais de uma vez não me deixou desistir e ameaçou me bater se eu não terminasse (mesmo ela sendo franga), à Bia, por me fazer entender o valor da repetição, à Lulão e à primeira-dama Isa, por compartilharem as caronas. Obrigada a todas por cada um dos “Up! Pilots”, por cada roxinho, cada ralado, cada festa, cada abraço, cada papo maluco (vocês são todas desequilibradas). Obrigada por deixarem os estudos atrapalharem o esporte só de vez em quando. Mais que isso, obrigada ao futebol americano e ao Brasília Pilots

por me ensinarem o poder da resiliência e da disciplina. A gente pode muito! Juntas somos mais fortes.

Ao Ateliê de Estudos de Retórica, em particular à Cíntia, por toda sua proatividade, suporte e paciência, e à Jana, por ser nossa chefinha e pela troca constante de experiências. Agradeço também à Mari, ao Dhyán e a todo mundo que segurou meu cabelo quando passei mal — eu mesma talvez não segurasse. Mas ninguém solta a mão de ninguém.

Aos meus alunos, por me ensinarem tanto. Muito mais do que poderia ensinar a eles. Obrigada por me aguentarem em sala de aula, obrigada por confiarem em mim e por compartilharem um pedacinho do futuro comigo. Amo muito cada um de vocês. Espero poder vê-los florescer, mesmo de longe.

À Vera e ao Renato, por tanto, por serem casa, por serem testemunha do meu crescimento, por toda a parceria e carinho ao longo desses anos. Aos meus pais, Jorge e Lia, por serem meu lar, por serem melhores a cada dia, por se esforçarem tanto por mim. À Giovana, por me ensinar que ainda há muito a viver. Obrigada por serem vocês, por tanto apoio, por priorizarem minha educação como podiam, por me formarem e por serem família, nos mais vastos significados que essa palavra pode ter.

Mãe, sei que às vezes pareço ser ingrata, mas apesar de todos os percalços que tivemos, sou particularmente grata por me aceitar como sou, por me incentivar tanto, por cuidar tanto de mim, pelo seu jeitinho gratiluz e por ter me dado um pouco mais pelo que viver — para além da minha própria vida. Desculpa por todas as inconveniências, desde me colocar no mundo até aguentar meus papinhos pedantes. Sou ciente dos meus defeitos, obrigada por me ensinar a apreciá-los e a crescer a partir deles. Te amo e cada linha desse trabalho tem uma dívida eterna com você.

Por fim, agradeço a todo mundo que já se foi, mas se agarrou em algo e tentou evitar o fim. Todos os ativistas, intelectuais e pessoas que se moveram por mudança. Agradeço a todos que insistiram em continuar, apesar de o mundo ser mundo.

RESUMO

Este trabalho investiga *A obsolescência dos humanos* e as *Teses para a Era Atômica*, escritos centrais da obra de Günther Anders, como parte da construção de um pensamento que busca analisar uma nova experiência do tempo, cunhada nas possibilidades de fim e extermínio da espécie humana. Três eixos concentram essas análises: a proliferação das imagens técnicas, como uma forma de distanciar os humanos da compreensão de suas tecnologias; o totalitarismo tecnológico, buscando evidenciar como o distanciamento dessa compreensão leva à obsolescência humana e a políticas totalitárias, que usufruem dos meios possíveis para sua sobressalência; e, por fim, uma análise das possibilidades da experiência temporal predisposta por Anders diante do Antropoceno. A partir dessas análises, busca-se mapear imagens que definem a experiência do tempo do fim e determinar que imaginação sobre o fim é amparada por elas.

Palavras-chave: Obsolescência humana, Günther Anders, técnica, tecnologia, totalitarismo, Antropoceno.

ABSTRACT

This work investigates *The obsolescence of humans* and the *Theses for the Atomic Age*, central writings in the work of Günther Anders, as part of the construction of a thought that seeks to analyze a new experience of time, coined in the possibilities of the end and extermination of the human species. Three axes concentrate these analyses: the proliferation of technical images, as a way of distancing humans from understanding their technologies; technological totalitarianism, seeking to show how distancing from this understanding leads to human obsolescence and totalitarian policies, which take advantage of the possible means for their overcoming; and, finally, an analysis of the possibilities of the temporal experience predisposed by Anders in the face of the Anthropocene. From these analyses, we seek to map images that define the experience of the end time and determine which imagination about the end is supported by them.

Keywords: Human obsolescence, Günther Anders, technique, technology, totalitarianism, Anthropocene.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1** - Anónimo (membro do Sonderkommando de Auschwitz), Cremação de corpos gaseados nas fossas de incineração a céu aberto, em frente à câmara de gás do crematório V de Auschwitz, Agosto de 1944. Oswiecim, Museu Estatal de Auschwitz-Birkenau (negativos nO277-278). In: C. CHÉROUX (dir.), *Mémoire des camps*, p. 89. 39
- Figura 2** - TOMATSU, Shomei. Beer Bottle After the Atomic Bomb Explosion. 1961. Nova York, The Museum of Modern Art. Acervo online. Disponível em:
<https://www.moma.org/collection/works/56221>. 45
- Figura 3** - TOMATSU, Shomei. Untitled from the series Memory of War, Toyokawa, Aichi. 1959. Nova York, The Museum of Modern Art. Acervo online. Disponível em:
<https://www.moma.org/collection/works/56256>. 47
- Figura 4** - TOMATSU, Shomei. Hibakusha Senji Yamaguchi, Nagasaki. 1962. Nova York, The Museum of Modern Art. Acervo online. Disponível em:
<https://www.moma.org/collection/works/56197>. 48
- Figura 5** - TOMATSU, Shomei. Occupied Japan -- Sailors, Yokosuka. 1960. Nova York, The Museum of Modern Art. Acervo online. Disponível em:
<https://www.moma.org/collection/works/56207>. 49

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO 1- Imaginação do fim.....	19
1.1. <i>Tecnologia do extermínio.....</i>	19
1.2. <i>Para saber, é preciso imaginar.....</i>	37
1.3. <i>Esperar ou desesperançar?.....</i>	54
CAPÍTULO 2 - Totalitarismos tecnológicos.....	61
2.1. <i>Totalitarismos do fim.....</i>	61
2.2. <i>A banalidade do dispositivo universal.....</i>	78
CAPÍTULO 3 - Por uma outra experiência do tempo.....	92
3.1. <i>A dimensão temporal.....</i>	92
3.2. <i>Utopias e ucronias para humanos obsoletos.....</i>	111
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	116
BIBLIOGRAFIA.....	119

INTRODUÇÃO

Este trabalho surgiu de uma inquietação: o mundo como conheço se encaminha para o fim. Nos momentos que escrevi essa dissertação, esse fim parecia mais presente e mais gritante do que nunca e, psicologicamente, o desafio pareceu ser ainda maior. Seja pelos percalços políticos que o país passava, ou mesmo aqueles ligados à universidade pública e à pós-graduação em História. Dessas inquietações, surgiu esta dissertação, muito diferente da forma com que havia sido planejada. Os objetivos iniciais do trabalho eram muito diferentes do rumo final que o guiou, resultado decorrente da dificuldade de gerenciar o tempo e pela inexperiência com pesquisa. Ainda assim, optei por prosseguir os estudos, a fim de construir uma contribuição, por menor que ela fosse.

Este trabalho se centra na obra de Günther Anders, filósofo que discutiu temas relevantes do século XX, caso da tecnologia e a técnica; o totalitarismo e as possíveis transformações ontológicas dos humanos. Esses também foram os eixos de investigação que acabaram norteando o trabalho. Inicialmente, o objetivo central era partir de Günther Anders para discutir a questão do Antropoceno, investigando também as motivações que levaram o filósofo a ressurgir nos círculos intelectuais debruçados sobre o problema. No entanto, a evolução da pesquisa revelou que o trabalho que Anders aponta esses princípios como pontos-chaves de uma transição ontológica humana, aspecto mais decisivo de sua reflexão. Sendo assim, partindo desse objeto, desdobramos o debate em três eixos de investigação, a fim de explorar a ideia de uma transição ontológica.

O primeiro eixo de investigação se concentra nas imagens do fim. Anders se mostrou muito interessado pelo fenômeno da “proliferação das imagens”, isto é, a perspectiva de que os humanos são bombardeados com imagens de maneira indiscriminada e que, de certa forma, isso contribui para a transição ontológica dos humanos, que passam a perceber o tempo de maneira diferente.

O segundo eixo de investigação busca estabelecer como essas imagens, levando-se em conta também o poder técnico, têm um impacto político direto na forma de agir dos humanos. Nessa seção, buscamos discutir o que é totalitarismo tecnológico e como a tecnologia influencia as tomadas de decisão política, além dos fatores que constituem a base da tendência ao totalitarismo no contexto do século XX.

O terceiro e último eixo de investigação se centra na experiência do tempo e nas temporalidades que emergem a partir dessa transição ontológica, buscando, portanto, aprofundar-se em questões como aceleração, velocidade da experiência e percepção do

tempo diante da possibilidade do fim. Nesse sentido, também nos ocupamos de discutir essas questões pelo prisma do Antropoceno, no sentido das estratégias propostas responder à possibilidade do cataclisma climático.

Nota-se que, com essa distribuição, o trabalho se volta para o impacto da tecnologia a partir do trabalho de Günther Anders. De forma mais específica, nos preocupamos em observar e mapear os desdobramentos da transição ontológica pela qual os humanos presumidamente, para Anders, passaram ao longo do último século. É precisamente essa transformação o fio condutor que interliga os capítulos aqui presentes.

O *corpus* da pesquisa está estruturado essencialmente ao redor dos dois volumes de *A Obsolescência dos Humanos*, bem como as *Teses Para a Era Atômica*, escritos por Günther Anders. Como Anders ainda não foi amplamente abordado pela historiografia, sobretudo no Brasil, e, por tratar-se de um problema correlacionado ao tempo presente, foi necessário construir uma abordagem multidisciplinar para lidar com os objetivos estabelecidos. Além disso, mobilizamos discussões teóricas que incorporaram o pensamento de Anders e, nesse sentido, buscamos também compreender as motivações que levaram o filósofo a ser recuperado em meados do século XXI.

O tema do fim do mundo está presente na reflexão de diferentes culturas e tradições, na quais encontramos narrativas sobre o apocalipse, o fim dos tempos e o juízo final. Essas narrativas geralmente se referem a eventos cataclísmicos que resultariam na destruição da Terra e na extinção da humanidade. Para alguns, o fim do mundo é visto como uma punição divina, uma forma de castigo pelos pecados cometidos pela humanidade ao longo dos séculos. Para outros, é um evento inevitável, uma consequência natural das leis da física e da natureza, como será discutido adiante.

No entanto, apesar de toda a atenção dada ao tema, o fim do mundo parece muitas vezes uma preocupação distante e abstrata. Mas talvez seja justamente essa aparente distância que torne a questão tão urgente. Afinal, é fácil nos distrairmos com as trivialidades do dia a dia e perdermos de vista o cenário mais geral. O fim do mundo pode parecer uma possibilidade remota, mas a verdade é que a humanidade enfrenta hoje uma série de desafios globais que colocam em risco a continuidade da vida no planeta. O aquecimento global, a poluição, a extinção de espécies, a desigualdade social, a violência e a instabilidade política são apenas alguns dos problemas que ameaçam nossa existência como espécie.

O *fim* é uma temática tão recorrente que torna improdutiva qualquer tentativa de localizar seus começos. No entanto, a partir do século XX, ele se torna uma possibilidade

central para a experiência humana: a bomba atômica, seu alcance, sua dimensão e a mudança que ela gera no campo da ação humana são cruciais para uma nova experiência do fim — “Naquele dia, nos tornamos, ao menos de modo negativo, onipotentes; mas na medida em que, por outro lado, podemos ser dizimados a qualquer momento, também nos tornamos totalmente impotentes. Dure o quanto durar, mesmo que dure para sempre, essa Era é ‘A Última Era’: pois não há possibilidade alguma que sua *differentia specifica*, a possibilidade de nossa auto-extinção, termine jamais – exceto pelo próprio fim” (ANDERS, 2013, Tese 1). Trata-se de uma transformação no próprio fundamento do que proporciona esse fim humano: é o primeiro fim secular, proporcionado pela própria espécie humana e direcionado a outros humanos.

Apesar do fim estar mais palpável do que nunca e de estar representado nos interesses humanos e na potência da explosão atômica, ele ainda pode parecer uma projeção distante — há uma discrepância entre a tangibilidade da extinção dos humanos e seu pensamento cotidiano. O fim não é uma questão cotidiana: a extinção é um objeto que está tão além da compreensão humana que fica flutuando, logo acima do limiar de percepção. Hoje, as armas nucleares ressurgem de um ruído que havia sido superado, retomando sua força nos países do leste europeu e da Ásia, quase como se jamais tivesse existido um movimento antinuclear — estão mais capazes do que nunca, podendo destruir o planeta diversas vezes, eliminando não somente a vida humana, mas deixando também consequências catastróficas ao mundo sem gente. Nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro, em uma entrevista:

Eu acho que a experiência do quase morrer que tivemos historicamente foi a crise nuclear dos anos sessenta. Temos a impressão de que acabou a ameaça nuclear porque houve um movimento político antinuclear, uma pressão internacional, a partir da qual, finalmente, nós conseguimos desmontar a ameaça nuclear. Mas, na verdade, as bombas continuam aí: há o suficiente pra destruir a Terra várias vezes. Os Estados Unidos continuam tendo armas nucleares, Israel tem, o Paquistão tem, o Irã talvez tenha (SOMMER, M. F.; MANGRANÉ, D. S., 2016, p. 263).

Essa *experiência* de quase morrer, à qual Viveiros de Castro se refere, seria a experiência capaz de conscientizar, de fato, da proximidade do fim; aquilo que seria capaz de distrair os humanos de sua distração. Trata-se do desesperançar para tomar proporção da aproximação do autoextermínio dos humanos (SOMMER, M. F.; MANGRANÉ, D. S., 2016, p. 263). Consolida-se, portanto, o seguinte processo: os humanos distraem-se da possibilidade (latente) de um fim de mundo ou de um extermínio em larga escala e, muitas vezes, inclusive, se apoiam em uma esperança de que essa possibilidade se tornará, assim como a bomba atômica, somente um ruído distante a ser superado.

Os humanos se apoiam em tal discrepância cognitiva — da *supraliminaridade* de um evento catastrófico que torna possível a extinção humana — para ter a esperança de que, talvez, a modernidade, a criação de novos instrumentos técnicos, vá, em um momento crítico, evitar o ponto final: se houve a capacidade de desenvolver o objeto técnico que permite o fim e que o mobiliza, também há, pensamos, a possibilidade de construir os elementos técnicos capazes de cessá-lo. Eduardo Viveiros de Castro comenta essa perspectiva da esperança técnica: “Se supuséssemos que avanços tecnológicos utópicos poderiam acontecer, parece-me que o principal seria mesmo a fusão a frio atômica. Porém, a possibilidade de que isso venha a acontecer nos próximos anos é muito pequena” (SOMMER; MANGRANÉ, 2016, p. 259).

O fim, portanto, é visto no pensamento histórico de forma espiralada: ao se experienciar a imensidão de sua possibilidade, é possível tomar consciência dele, assumindo-o como uma necessidade. No entanto, a constante criação de novos artefatos técnicos e a imediação comunicacional tornam-no algo secundário perante as necessidades cotidianas, até que ele seja uma nova emergência e seu pensamento precise ressurgir. Diante desse cenário de impossibilidade de vitória sobre o fim, principalmente pela sua não compreensão, alguns pensadores (destacando-se Clive Hamilton, Hans Jonas e o próprio Günther Anders), advogam pelo caminho contrário: ao invés de estabelecer uma rendição à fé cega na salvação através dos objetos técnicos e da tecnologia, é necessário *desesperançar*:

Mais recentemente, numa abordagem semelhante aos conceitos de “apocalípticos profiláticos” de Anders e da “heurística do medo” de Jonas, porém tematizando mais diretamente a ameaça do aquecimento global, Clive Hamilton, em *Requiem for a Species*, defende o confronto com “o problema existencial para a espécie humana”, que as mudanças climáticas trouxeram – nossa mortalidade enquanto espécie – como a única maneira de nos prepararmos para enfrentá-las. Fazendo uma analogia entre os aspectos psicológicos do luto e as perdas provocadas pelos efeitos incertos e até catastróficos destas mudanças, ele afirma que devemos nos permitir “entrar numa fase de desolação e desesperança, ou seja, de luto” pela perda de um futuro ‘estável’, para que, depois de nos permitirmos o sofrimento pela morte de nossa velha concepção de mundo, estejamos aptos a conceber um “novo mundo”, num processo que envolve aspectos emocionais e cognitivos (ALENCAR, 2016, p.75).

Por isso, a filosofia de Anders parece ser tão pungente diante da emergência do Antropoceno: a bomba atômica proporciona a experiência do fim aos humanos ditos como *modernos*, principalmente por dispor de uma reflexão sobre a técnica associada à possibilidade de autoextermínio. Outras questões se somaram a da bomba, o que torna o tema emergente e o faz ressurgir diante das mudanças climáticas e das novas ameaças

nucleares. Nesse sentido, há uma aderência dos filósofos do Antropoceno, enquanto discurso, às reflexões de Anders, que serão discutidas adiante neste trabalho.

No contexto intelectual do século XX, Gunther Anders se destacou ao refletir sobre a centralidade da bomba atômica, em particular diante da discrepância que ela causa, promovendo também a filosofia da desesperança. Günther Anders, nascido Günther Stern, o filósofo responsável pelos fios condutores que orientam este trabalho, foi um homem de família intelectual, de origem judia. Estudou com grandes nomes da filosofia, tendo sido aluno de Ernst Cassirer, Edmund Husserl e Martin Heidegger. Também conheceu Hannah Arendt (que viria a ser sua esposa), Hans Jonas. Era primo de Walter Benjamin e, assim como ele, ficou lateralizado em sua carreira universitária, especialmente após ter sua habilitação na Universidade de Frankfurt recusada por Theodor Adorno, o impulsionou a trabalhar como jornalista independente por muitos anos, até emigrar aos Estados Unidos, em 1936 (ALENCAR, 2016, p.14).

Após o fim da guerra, em 1945, Anders foi lançado às discussões acerca dos campos de extermínio e os bombardeios em Hiroshima e Nagasaki, algo que o posicionou enquanto filósofo da moral. Nesse período ainda, chegou a trabalhar ministrando um curso de estética em Nova Iorque, até que retornou à Europa, em 1950, estabelecendo-se em Viena. A guerra atômica fez de Anders um filósofo preocupado com a indiferença diante da possibilidade do apocalipse, com a incompreensão da ameaça e com a classificação desse desequilíbrio (ALENCAR, 2016, p. 14). Anders, inclusive, definiria sua filosofia como “filosofia da discrepância”, justamente pela vontade de compreender a incompreensão sobre o fim, lançando-se a elucidar “a crescente desconexão entre o que o homem é capaz de produzir e o que é capaz de imaginar, ou seja, entre o que é tecnicamente possível e a consciência das consequências desta possibilidade.

Apesar de seus interesses intelectuais óbvios Anders, após emigrar, adotou uma postura antiacadêmica. Sua escrita era politicamente orientada e tinha um viés militante declarado: Anders desejava que seus escritos fossem insumos para o movimento antinuclear. Ele trabalhou nos ambientes industriais, em fábricas e em construção civil, preocupando-se, também, com essas temáticas em seus trabalhos.

Apesar de suas relações universitárias serem bem delineadas (como sua proximidade com Husserl, com Heidegger e, claro, com sua ex-esposa Hannah Arendt), as referências em seus textos (em particular no corpus documental que compõe este trabalho) são parcas e de difícil acesso. Assim, é importante ressaltar que, ao longo deste trabalho, será realizado o

esforço ativo de identificar as interconexões intelectuais de Anders, buscando evidenciar os conceitos comuns ou as motivações semelhantes que envolvem os autores aqui citados.

Esta, portanto, é uma tentativa de evidenciar que Günther Anders estava inserido em círculos intelectuais do pós-guerra e que, apesar de seu autoexílio do ambiente universitário, ele tomava parte ativa nas discussões do âmbito. Apesar do tom especulativo desse esforço, há, nele, um lugar: demonstrar que, ainda que suas reflexões sejam mais livres, ele recorre a outros dos intelectuais contemporâneos, dialogando com eles. Dessa forma, buscaremos estabelecer tais contatos e evidenciá-los ao longo deste e dos próximos capítulos.

CAPÍTULO 1 – Imaginação do fim.

1.1. Tecnologia do extermínio

Günther Anders, como muitos outros homens de seu tempo, enfrentou o fim do mundo. Ou melhor, vários fins do mundo. Em sua trajetória, cujo episódio mais celebrado costuma ser o casamento com a filósofa Hannah Arendt, manteve contato com diversos intelectuais ao redor do mundo, buscando reverberar uma causa principal: o movimento antinuclear. Em sua empreitada, construiu críticas profundas à sociedade que reconheceu como tecnocrata a ponto de ter se tornado vulnerável às próprias criações, percepção motivada, de maneira central, pela explosão da bomba atômica e por seu impacto na vida de civis. Em junho de 1959, Anders escreveu a Claude Eatherly, o piloto de reconhecimento meteorológico que participou na missão que lançou a bomba de Hiroshima. Seu objetivo era estabelecer um pensamento sobre o tecnocratismo e elaborar, junto ao piloto arrependido, uma resposta possível para compreender e combater a bomba. No auge do pós-guerra, tinha-se uma imagem da bomba como uma necessidade e algo a não se temer, pois ela tinha sido o instrumento capaz de encerrar o conflito.

O caso Eatherly é peculiar: ele trabalhou nas forças armadas estadunidenses até 1947. Foi dispensado dos serviços e começou a apresentar sintomas de arrependimento pungente por sua atuação no bombardeio de Hiroshima. Desde 1947 até o fim de suas correspondências com Anders, documentadas em *El Piloto de Hiroshima* (ANDERS, 2003), em 1961, Eatherly passou por múltiplas internações hospitalares, algumas por questões médicas, mas a maioria por um desejo de contenção e retenção de seus sentimentos sobre a bomba, buscando ativamente impedir-se de vocalizar suas ideias diante do bombardeio. Durante suas interações com Anders, em suas cartas, Eatherly demonstrava grande remorso perante os efeitos da bomba e um desejo profundo de reverter a situação atômica.

Logo em uma de suas primeiras cartas, talvez em uma tentativa de apaziguar o sentimento de profunda culpa presente nas palavras de Eatherly, Anders elabora os seus *mandamentos da Era Atômica*, base de suas teses e síntese dos ideais presentes em sua obra. Anders, em seu pensamento sobre a técnica e a tecnologia, parte justamente deste princípio: a bomba atômica é uma tecnologia que transforma a forma de existir humana de maneira inédita e permanente, sendo um forte indício do que hoje se compreende como uma transformação ontológica dos humanos. Tal transformação, identificada também em outros intelectuais do período, pode e deve ser observada a partir das formas de pensar as técnicas,

em particular desde o pós-guerra. Em seus trabalhos seminais, ambos os volumes de *A Obsolescência dos Humanos*, Anders constrói uma *Antropologia da tecnocracia* (ANDERS, vol. 1, 2011, p. 13), na qual diz perceber a tecnologia moderna como uma espécie de ameaça constante, que os humanos criaram e da qual usufruem de maneira estupidamente destemida. Nas palavras de Anders, um de seus principais objetivos ainda é que os humanos aprendam a temer suas próprias técnicas e tecnologias.

É imprescindível esclarecer que os conceitos de técnica e tecnologia experimentaram significativas mudanças entre os séculos XVII e XIX. Isso se torna particularmente relevante quando consideramos que Günther Anders, o autor em foco, produziu principalmente em alemão e, raramente, em inglês, abordando temas intrinsecamente relacionados ao século XX. Nesse contexto, o processo de definição da técnica, da tecnologia e sua posterior análise também passam por profundas mutações, as quais reverberam na compreensão desses conceitos durante o século XX.

Nesse sentido, Camolezi destaca a complexidade dos conceitos de "técnica" e "tecnologia" ao longo da história, enfatizando como a linguagem, a gramática e os dicionários desempenham um papel significativo em seu entendimento diante do público. Aponta também uma tendência em associar automaticamente o adjetivo com o significado atribuído ao substantivo, ressaltando como essa associação nem foi contínua ou precisa ao longo do tempo. Além disso, destaca o papel dos dicionários na definição e difusão desses conceitos, evidenciando como esses trabalhos refletem fenômenos e valores para além da simples racionalidade lexicológica. Por fim, o trecho a seguir ressalta como os dicionários não apenas transformam a história das palavras e da linguagem, mas também refletem as aspirações e identidades das comunidades linguísticas, além de destacar como nossa própria maneira de definir a tecnologia muitas vezes oculta sua historicidade (CAMOLEZI, 2021, p. 65).

À medida que progredimos na nossa investigação, as línguas francesa, alemã e inglesa revelaram-se tacitamente regidas pela mesma regra: o adjetivo era sempre reconhecido (*technique*, *technisch*, *technical*), enquanto o substantivo não era. Então, identificamos a seguinte regra, legível implicitamente, numa famosa obra do século XIX, o *Dictionnaire raisonné* das dificuldades gramaticais e literárias da língua francesa de Jean-Charles Laveaux: "Técnica. Adjetivo de ambos os gêneros, que só é colocado após seu substantivo". Obviamente, a descrição desta regra, através da qual Laveaux designava expressamente a posição que o adjetivo deveria ocupar, expressava não menos claramente uma proibição que teria sido violada por qualquer neófito que se permitisse usar o substantivo "técnica". Tradutor, gramático e lexicógrafo, Laveaux já havia empreendido "por ordem do Rei" a redação de um curso de língua e literatura francesa que abre com dezenas de recriminações como:

“Neologismo, tão favorável às mentes mediócras, tão pernicioso à pureza da linguagem, faz novos progressos todos os dias. Cada sociedade cria para si um jargão particular que é ininteligível para quem não está iniciado nos seus mistérios. Ainda assim, a regra descrita por Laveaux em 1818, repetida até a sexta edição desta obra publicada em 1910 e não menos respeitada em espanhol, italiano e português até meados do século XIX, veio a proibir ao homem honesto o uso do substantivo " técnica" precisamente no momento em que começava a difundir-se em França (CAMOLEZI, 2021, p. 65. Tradução minha).

A priori, *tecnologia* era usada para pensar três principais abordagens sobre a técnica: a primeira como um discurso sobre a técnica (logos), a segunda, como uma espécie de gramática, um manual e, por fim, como uma artes em si, uma forma de experienciar as *artes técnicas*. A tecnologia, em meados do século XVIII, não era um objeto de estudo em si, mas sim um discurso, um campo de estudo (SCHATZBERG, 2006, p. 489). O processo de industrialização na região que hoje corresponde à Alemanha levou a mudanças contínuas no entendimento de técnica e tecnologia, mudando o regime de uso das palavras até então, quando tecnologia passou a ser usada como uma forma de se referir aos materiais industriais ou aos procedimentos que deveriam ser adotados para a execução de algo (SCHATZBERG, 2006, p. 494).

Uma mudança significativa na forma como esse termo é entendido é a modificação da concepção americana de tecnologia, que foi inspirada no discurso alemão da *Technik*. No inglês, deixou de ser uma análise das artes industriais para incluir todas as artes industriais, passando de ser essencialmente um tema de estudo para se tornar o próprio objeto de pesquisa. O trabalho de Thorstein Veblen, que se inspirou em fontes alemãs e desenvolveu a tecnologia num conceito sofisticado crucial para a sua crítica do capitalismo, é um excelente exemplo desta mudança (SCHATZBERG, 2006, p. 496).

A noção de tecnologia gerou uma disputa controversa para os teóricos estadunidenses na década de 1920, seja pelos ecos dos acontecimentos históricos do período (entre crises econômicas e pós-guerra) ou menos pelos novos entendimentos que eles causaram ao redor da experiência da tecnologia. O início do século 20 viu uma mudança semântica na tecnologia que foi além de apenas traduzir a palavra alemã *Technik* para o inglês. Ao contrário, manteve algumas das associações do século XIX com a tecnologia, eventualmente redefinindo-a como "ciência aplicada" em 1930 (SCHATZBERG, 2006, p. 497).

Como consequência, a ciência aplicada e a *Technik* foram combinadas. No entanto, as pessoas encarregadas de formar estes significados em mudança não tinham consciência do híbrido que estavam a criar devido à natureza dual da tecnologia como familiar e

misteriosa. Uma séria fusão de significados resultou desta polissemia oculta na ideia de tecnologia. Frequentemente, simplifica ainda mais a inovação como ciência aplicada, reduzindo todo o campo das artes industriais apenas à invenção. Dada a retórica mistificadora e determinista que retrata o desenvolvimento tecnológico como o resultado inevitável da descoberta científica, esta confusão tem importantes ramificações ideológicas. O desenvolvimento da ideia de tecnologia reflete essencialmente as complexas interações entre língua, cultura e ideologia, destacando a necessidade de uma compreensão matizada do seu carácter múltiplo na sociedade moderna (SCHATZBERG, 2006, p. 497).

A história aqui apresentada é apenas uma parte de uma análise mais ampla necessária para compreender o extraordinário poder do conceito atual de tecnologia. A mudança semântica na tecnologia do início do século XX não tornou simplesmente a palavra inglesa equivalente a *Technik*. Em vez disso, os significados da tecnologia do século XIX persistiram, transformando-se, em 1930, de “ciência das artes” em “ciência aplicada”. O resultado foi uma estranha combinação de técnica e ciência aplicada, mas como a tecnologia era simultaneamente familiar e recôndita, os agentes destes significados transformados não reconheceram o novo híbrido que tinham criado. Esta polissemia oculta contribuiu para uma perniciosa fusão de significados que tende a reduzir o conjunto das artes industriais à invenção e a invenção à ciência aplicada. Esta fusão tem implicações ideológicas profundas, ajudando a sustentar um discurso mistificador e determinista que retrata a mudança tecnológica como o fruto inevitável da descoberta científica (SCHATZBERG, 2006, p. 511 – 512. Tradução minha).

Tendo Anders produzido em alemão e, também, vivido nos Estados Unidos por um período considerável, sua compreensão acerca dos usos dessa terminologia também está embalsamada por essas experiências da língua — que são menos definidas e definitivas sobre a diferenciação entre técnica e tecnologia. Nesse sentido, apesar da ciência de que são conceitos com um amplo arcabouço teórico ao seu redor, também é preciso estabelecer como o autor em questão se inseriu nesse debate e como escolheu refletir sobre a técnica e a tecnologia. Partindo, mais uma vez, de sua experiência — como um filósofo profundamente imerso nos debates acerca da ontologia e, também, por ser um “filósofo da prática”, Anders se descola desse histórico buscando compreender técnica e tecnologia no século XX, em seus próprios termos. Nesse sentido, Anders cria inclusive um vocabulário para adereçar algumas de suas questões — que serão discutidas mais adiante.

Em um primeiro momento, a compreensão que Anders lança sobre as técnicas é bastante direcionada: discute, de maneira central, as técnicas bélicas e comunicacionais,

justamente porque enxerga, nesses exemplos, os sintomas do fim de maneira mais evidente. Nas duas formas de construir a tecnologia, o filósofo destaca uma mudança de relação com o tempo: percebe que os efeitos da bomba são muito grandes para serem percebidos de maneira imediata, gerando uma espécie de efeito retroativo: seu impacto só é percebido e racionalizado depois de um longo processamento e de uma profunda reflexão sobre a ação (ANDERS, 2013, tese 11). Esse espaço temporal também designa um ponto crucial da filosofia de Anders: a discrepância prometeica, o ponto em que se pode realizar algo que os humanos não conseguem imaginar (ANDERS, 2013, tese 11). A discrepância prometeica é reforçada pela forma pela qual os meios de comunicação se edificam, para Anders: elas permitem a experiência sem experiência; permitem a visualização imediata e absoluta das imagens sem uma resposta à ação, sem uma consequência (ANDERS, 2011, vol. 2, p. 85). Dessa maneira, imagens, caso do cogumelo, da bomba atômica, tornam-se experiências nelas mesmas, mas, nesse processo de imaginação e transformação da ação em uma imagem, transforma-se o caráter da experiência, de modo que ele existe através das imagens (ANDERS, 2011, vol. 1, p. 138).

Para Anders, essa discrepância nada mais é do que um produto direto da relação que os humanos construíram com suas tecnologias. Tecnologias essas que, inicialmente, parecem ter um significado óbvio, inseridas no dia a dia de maneira tão constante que são de difícil definição. Essa abordagem sobre as tecnologias não pode ser considerada total, já que existem técnicas em contextos diversos e alheios a este. Entraremos em detalhes sobre essa discussão a partir do próximo capítulo. No entanto, para introduzir o debate, é importante evidenciar que há diversas formas de pensar a tecnologia. Muito frequentemente, os humanos incorrem no erro de tratar a técnica como um símbolo de uma sociedade moderna, tecnocentrada e que direciona suas descobertas para que sejam decifradas somente com o apoio de máquinas. o que se pode exemplificar com os sistemas de caixas-pretas implementados nos aviões. As técnicas modernas chegaram a um nível de refinamento que quase parecem promover uma autorreflexão, de autocompreensão:

Sem confrontarmos o conceito de tecnologia em si, dificilmente seremos capazes de preservar a alteridade e a diferença. Essa talvez seja a condição sob a qual poderemos pensar uma filosofia pós-europeia. Se Heidegger afirma que o fim da filosofia significa o “começo da civilização mundial fundada no pensamento ocidental-europeu” e que tal final é marcado pela cibernética, então o desconhecimento da tecnologia e a aceleração cega conduzirão apenas ao agravamento dos sintomas enquanto fingem tratá-los. Há motivos legítimos para desconfiar do impulso prometeico tragista que afirma pôr fim ao capitalismo por meio da automação total, já que esse impulso tem como base uma falsa personificação do capitalismo, como se ele fosse uma pessoa idosa que será deixada para trás pelo avanço tecnológico. Também não rejeitamos pura e

simplesmente a ideia da aceleração, mas parece fazer mais sentido perguntar: que aceleração é mais rápida do que a de um desvio radical, a de um afastamento do eixo de tempo global, a que liberta nossa imaginação das amarras do futuro tecnológico vislumbrado pelas fantasias transumanistas? Essa reabertura da história mundial só pode ser alcançada pela conversão dessa força tecnológica gigantesca em uma relação contingente e de seu reposicionamento como sujeito necessário de investigação e de transformação a partir das perspectivas de múltiplas cosmotécnicas (HUI, 2019, p. 19).

Eis a tecnologia discutida neste trabalho: a tecnologia que extermina o mundo de Anders, a tecnologia moderna e suas múltiplas aplicações. A tecnologia *moderna* aqui também é um produto de seu tempo, assim como as formas pelas quais foi e é representada: seja como salvadora da espécie humana e possibilidade unívoca de um futuro, seja como uma estratégia destrutiva que tomou lugar no imaginário do pós-guerra. Assim, de modo a definir a atuação da tecnologia moderna, Günther Anders emerge com um conceito de técnica que ressoa com os intelectuais do pós-guerra:

A tendência que as máquinas modernas expressam, e sem a qual nenhuma máquina seria uma máquina, visa obter o máximo de efeito e potência com o mínimo dispêndio de força humana. Essa é a ideia de técnica. E tal é o objetivo de nosso pensamento utópico atual, que trocou seu sonho político por um sonho técnico ou concebeu o ideal político como um ideal técnico. O ideal não é mais o melhor Estado, mas a melhor máquina (ANDERS, 2007, p. 62).

Ou seja, a técnica moderna, que, aplicada às tecnologias, está ligada à noção de eficiência, de melhoria constante do maquinário e de suas execuções. Esse é o mesmo refinamento temerário que permite o progresso humano — a continuidade de suas ideias e de suas perspectivas. Nas caixas-pretas, a informação técnica sobrevive e leva os humanos ao infinito: um desenvolvimento sem-fim, um avanço imparável e implacável, que sobrevive com e nas máquinas. Anders enxerga esse comportamento, tipicamente moderno, como uma forma nociva de conviver com as tecnologias, já que esse princípio, quando aplicado à bomba atômica, por exemplo, sinaliza a emergência de um apocalipse: o fim do fim, o desenvolvimento e aprimoramento da capacidade de destruição da bomba. Por isso, Anders retoma de maneira tão constante a noção de *discrepância prometeica*, pois acredita que é necessário que os humanos aprendam a superá-la: a imaginar suas tecnologias, seus efeitos e, portanto, que aprendam a temê-las, pois sua capacidade de ação é de tamanha dimensão que não há imagem possível que os humanos possam criar que possam suplantar a realidade de seus efeitos.

A bomba é, logo, uma tecnologia paradigmática, pois, além de dar voga às imagens humanas de superação das supostas limitações da natureza, também é, ela mesma, uma imagem possível do fim, do extermínio da espécie — causado por suas próprias criações.

Essa dualidade nos remete ao mito prometeico: no mito, a tecnologia não é necessariamente um “algo”, mas sim um espaço de possibilidades, determinado pela forma que os humanos sonham e determinando a forma que sentem e que atuam no mundo (MÜLLER, 2016, p. 15).

O mito também é uma analogia possível para as representações e imagens que se formam sobre a técnica e o conhecimento humano. O fogo que Prometeu rouba, mais do que o conhecimento, é a possibilidade de realização: ao permitir a moldagem do ferro, a queima da madeira, o aquecimento, viabiliza o trabalho humano. Ele é a técnica e a tecnologia. Ao mesmo tempo em que traz a libertação dos humanos e denota um poder sobre a natureza e sobre os demais animais, também é esse o fogo que traz a punição de Prometeu: uma vida longa, imortal, contínua em angústias e sofrimentos, em dor infligida por essa mesma tentativa de controle. Ao se apropriar das imagens do mito de Prometeu, a designação de *Homo sapiens*, para a espécie humana, parece errônea, ou, pelo menos, imprecisa. É no ato de construir que os humanos se afirmam como tal, desde o uso de ferramentas primordiais como o fogo (FLUSSER, 2017, p. 32). Os humanos vivem para *fabricar*, dar forma a imagens, palavras, conceitos e abstrações.

Fabricar pode ser apoderar-se da natureza de modo a transformá-la com o objetivo de um uso. Os humanos, portanto, devem modificar suas formas, elaborar seus detalhes, modificar suas bordas de modo a transformar a matéria em um objeto com formato. Nesse ponto, na concepção flusseriana, a humanidade se apropria da natureza para transformá-la em um objeto pronto para utilização (FLUSSER, 2017, p. 33 e 34). Mais do que a simples utilização, o ideal técnico moderno pode ser entendido como a tendência das máquinas modernas de atingirem o efeito mais impactante e maior potência despendendo a menor quantidade de esforço humano possível (ANDERS, 2007, p. 63). Assim, as tecnologias têm seu efeito refinado, crescendo para além da nossa compreensão e realizando o inimaginável. A nova expectativa de fim, de um apocalipse desnudado do cristianismo e distante das perspectivas de renovação após-fim, perpassa pela iminência dos objetos técnicos dos humanos.

Hoje, para pensar, temos o conceito de apocalipse nu, ou seja, um conceito de apocalipse que consiste em um simples fim do mundo que não implica a abertura de uma nova situação positiva, o estado do reino. Pouca atenção foi dada a esse apocalipse sem reino antes, talvez fora daqueles filósofos naturais que especularam sobre a morte por calor (ANDERS, 2007, p. 87 e 88).

Essa preocupação, presente em Anders e Flusser deve ser pontuada, já que, mesmo que em vida ambos não tenham tido intersecções aparentes, ambos discutiram sobre a

função das imagens em um mundo abalado pelo pós-guerra e direcionado para a produção de novas tecnologias. No pós-guerra, após o desespero causado pela imagem da explosão da bomba, o fim do mundo passa a ser, também, uma fabricação humana: despido da possibilidade de uma continuidade, de uma nova oportunidade. Assim, na modernidade, os humanos constroem a possibilidade do autoextermínio, do suicídio e, simultaneamente, depositam nas mesmas ferramentas que tornam essa narrativa algo possível a esperança de evitar esse colapso permanente. As ferramentas humanas são envoltas nesse aspecto dual: destrutivas e apocalípticas enquanto ainda são vistas como uma epítome evolutiva, o símbolo máximo da evolução humana.

As “leis” do desenvolvimento técnico, no entanto, não são inócuas, antissociais e neutras. Elas são baseadas em um arcabouço social: um Estado com “eficácia”, com poder de decisão sobre uma maioria já determinada. Trata-se, portanto, de uma espécie de codependência existente entre a forma pela qual se estrutura a sociedade e a utilização de suas tecnologias. É possível perceber essa intervenção de maneiras múltiplas na contemporaneidade e, em particular, sua força após a revolução industrial. No próprio caso de Eatherly, na 36ª carta da troca de correspondências publicada por Anders (ou 37ª, a depender da edição publicada) ele comenta o desejo da tripulação do Enola Gay (do avião que carregou a bomba) de invalidar suas palavras, devido a um artigo publicado na revista *Coronet*, no qual alegavam terem apenas seguido ordens, sem exibir remorso (ANDERS, 2003, p. 233 e 234). Essa tentativa de rejeitar a culpa inocente que carregava Eatherly é uma estratégia de atuação do próprio Estado estadunidense, justificando o uso de suas tecnologias como um fim apropriado para uma *guerra boa* (MATA MACHADO, 2016, p. 108). Assim, o efeito retroativo da bomba, o tempo necessário para compreender suas atribuições e seu verdadeiro impacto são redirecionados.

É inviável tentar separar a existência humana da tecnologia, já que a tecnologia é o que dimensiona a vida e que, simultaneamente, exercem poder decisório em um ambiente de valorização do capital aqueles que têm posse das tecnologias de produção e de comunicação, em particular na experiência moderna. Em outras palavras, para Anders, se um instrumento pode decidir pela vida dos humanos, significa que existe algum tipo de agência imanente daquele aparato técnico, que ele é definidor da humanidade em uma medida similar à humanidade que o define. Nesse sentido, as relações entre humanos e suas tecnologias são intrincadas, pois também dependem das demandas políticas, sociais e

econômicas presentes no momento — significando um poder de Estado adotado mediante tais políticas, precisamente o caso da bomba:

Se um instrumento sozinho — uma bomba de hidrogênio — é capaz de decidir a existência ou não de milhões de pessoas, aqueles que têm esse instrumento em suas mãos têm à sua disposição uma quantidade de poder que, com um gesto terrorista, torna a maioria da humanidade uma quantidade insignificante e a palavra “democracia” um sopro. É brincadeira de criança mobilizar os meios de comunicação de massa para esse fim, para a maioria para pleitear sua própria impotência, e nós o fizemos. Mas isso significa apenas que já engajamos a alavanca antidemocrática em uma camada mais profunda. Produz-se assim uma nova convivência e a situação antidemocrática não pode mais ser democrática. De fato, na sociedade de massa, a “liberdade de opinião” consiste exclusivamente na “liberdade de expressar sua opinião”. Antes de ser expressa, a opinião assemelha-se ao costume; isso significa que não é a minha opinião ou a sua opinião, mas sempre a opinião impressa em mim ou em você pelo trabalho incessante dos meios de comunicação de massa. Ou seja, um preconceito (ANDERS, 2007, p. 67 e 68).

A hipótese que apresentamos neste trabalho segue pelo caminho de que, no passado, apesar de não haver indicadores tão óbvios de um fim permanente, a sensação de fim era constante e um temor que não se vê na contemporaneidade — justamente pelo prospecto de fim associado a objetos supraliminares, que estão para além da compreensão porque a possibilidade de imaginar seus impactos é praticamente nula. Simultaneamente, há uma compreensão mais profunda dos fenômenos ao redor dos humanos — fundada e amplamente divulgada pelos meios de comunicação — e há também um cotidiano em que as dinâmicas de possibilidade de fim são amplamente ignoradas e dissociadas da existência dos humanos enquanto potência tecnológica.

Uma possibilidade histórica para essa perspectiva também pode ser encontrada em Günther Anders: para o filósofo, os tempos do fim são tempos intermediários (ANDERS, 2007, p. 18). São tempos que estão constantemente entre grandes eventos, demarcando a existência humana de um gênero de mortais a um gênero mortal. Vive-se sempre entre o agora moderno e o fim (ANDERS, 2007, p. 11 e 12). Essa afirmação busca nos impactar com a ideia de responsabilidade pelo fim humano, o fim que, pela primeira vez, não é um fim cristão: é secular e não ligado a uma expectativa de recomeço, como é o caso dos múltiplos apocalipses cristãos (ANDERS, 2007, p. 87 e 88). O fim que nos cerceia é caracterizado, segundo o filósofo, por um ímpeto suicida peculiar: ao mesmo tempo que os humanos cultivam essa relação dúbia entre autor do extermínio e vítima dele (que está presente no ato suicida), não há, nessa perspectiva de fim, um lampejo ou uma vontade de liberdade ou de alívio. O fim, no contexto, dos humanos, representa o fim do fim, o fim da possibilidade de um recomeço, o fim eterno e secular:

Como na situação de suicídio a vítima é ao mesmo tempo autora do ato, a decisão de saber se há vítima, se deve haver vítima depende da própria vítima. Parece que nos encontramos nesta situação: o tempo do fim em que vivemos agora é obra nossa. E o fim dos tempos, se viesse, também seria obra nossa, pelo menos seria obra das nossas obras. (...). Parece que podemos respirar por um momento, aliviados ao saber que nossa situação catastrófica é realmente suicida, e gratos por saber que o perigo que nos ameaça não foi decretado contra nós por algum poder sombrio, fora de alcance ou implacável, mas por nós mesmos (ANDERS, 2007, p. 28 e 29).

Se é uma situação suicida, significa que há, ainda, a possibilidade de não agir, ou da correção da situação, da transformação (ANDERS, 2007, p. 28 e 29). No entanto, para poder enfrentar o fim do mundo — seja atômico ou climático, precisamos tomar proporção do que o fim do fim significa. E aqui há um problema: o fim do fim escapa à nossa capacidade de imaginação: o fim é um fenômeno que a excede (ANDERS, 2007, p. 41 a 43). Trata-se, como dito, de um fenômeno que se expande além do que nossos sentidos são capazes de compreender, tornando-se um objeto ilusório. Segundo o autor, não são apenas os fenômenos pequenos que podem passar despercebidos (sendo infraliminares), mas também podemos não conseguir captar a imensidão de um fenômeno generalizado.

Desde a virada dos anos 2000, Anders voltou a ser discutido nos meios intelectuais e, apesar de não ter ocupado uma posição de grande reconhecimento em comparação a alguns de seus contemporâneos, o seu ressurgimento nas bibliotecas universitárias pode ser explicado por uma ascensão das discussões sobre o fim, particularmente, aquelas pautadas pelas tecnologias. Com a ascensão de governos que utilizaram as tecnologias de *big data* e as mídias sociais como forma de estabelecer um discurso, com os múltiplos compromissos com relação à redução de emissões de carbono, as milhares de pesquisas com engenharia humana e células-tronco, a tecnologia é retomada ao centro da discussão, pois é capaz de compor os e com os discursos, o mundo e os corpos humanos. Todas as esferas de experiência humana existem com a participação de algum tipo de tecnologia. Por isso, é importante que estendamos a compreensão do termo “tecnologia” para além de um conceito restrito às tecnologias digitais ou a um ambiente laboratorial.

As estratégias que os humanos têm hoje para pensarem neles mesmos como tal necessita de suas tecnologias, a tomada de consciência humana hoje se faz através da tecnologia, necessita dos objetos técnicos para se fazer representar. Portanto, as tecnologias não são apenas um meio destrutivo e um perigo comunicacional, mas são as (diversas) formas que os humanos encontraram para se representar e existir no mundo. As tecnologias humanas passam a recriar a humanidade na mesma medida que os humanos as criam, ou

seja, contribuem para a definição do que é humanidade, do que se entende por esse conceito. A imagem que os humanos modernos carregam de si vem carregada de um trabalho extenso com a tecnologia, seja como uma forma de salvação ou como a sinalização de um fim distópico. Esses retratos da humanidade são demarcados pelas produções artísticas e intelectuais em voga pelos humanos modernos:

A oposição sustentada entre a cultura e a técnica, entre o homem e máquina, é falsa e sem fundamento; ela esconde ignorância e ressentimento. Por trás de um humanismo fácil, ela mascara uma realidade rica em esforços humanos e em forças naturais, e que constitui o mundo dos objetos técnicos, mediadores entre a natureza e o homem. (SIMONDON, 2020, p. 43).

Existe uma determinação social no modo de dispor das tecnologias, bem como existe uma determinação das tecnologias pelas premissas que seguem a sociedade da qual elas fazem parte. Nas palavras de Castells, “o dilema do determinismo tecnológico é, provavelmente, um problema infundado, dado que a tecnologia é a sociedade, e a sociedade não pode ser entendida ou representada sem suas ferramentas tecnológicas” (CASTELLS, 1999, p. 25). As dinâmicas sociais, portanto, são mutuamente impactadas pelo desenvolvimento das técnicas humanas, pela capacidade de criar, de fabricar — mas elas se baseiam em diferentes práticas tecnológicas, que dizem respeito a como, coletivamente, construíram-se os objetivos locais. Os objetos técnicos não são todos entendidos da mesma forma, mesmo diante de uma sociedade moderna. Alguns objetos são tidos como naturais, outros são dados à cultura (SIMONDON, 2020, 45):

Diante dessa recusa, proferida por uma cultura parcial, os homens que conhecem os objetos técnicos e percebem sua significação procuram justificar seu julgamento, dando ao objeto técnico o único estatuto que hoje — afora o estatuto do objeto estético — é valorizado: o do objeto sagrado. Nasce então um tecnicismo descomedido, que não passa de uma idolatria da máquina. Por meio dessa idolatria, dessa identificação, nasce uma aspiração tecnocrática ao poder incondicional. O desejo de poder consagra a máquina como meio de supremacia e faz dela o feitiço moderno. O homem que quer dominar seus semelhantes invoca a máquina androide. Então abdica diante dela e lhe delega sua humanidade, procura construir a máquina de pensar, sonha poder construir a máquina de querer, a máquina de viver, para permanecer atrás dela sem angústia, livre de todo perigo, isento de qualquer sentimento de fraqueza, triunfando indiretamente através daquilo que inventou. Transformada pela imaginação nesse duplo do homem que é o robô desprovido de interioridade, a máquina representa um ser mítico e imaginário (SIMONDON, 2020, p. 44).

Um machado, por exemplo, pode ser visto apenas como um objeto técnico, ausente de representação no mundo das significações, já que *serve* aos humanos como uma ferramenta de corte de madeira. Já uma escultura, por exemplo, existirá *por causa* de seu papel do mundo das representações: por conter um significado produzido por um olhar. Essa forma da cultura moderna de abordar as tecnologias é, entretanto, contraditória, pois ignora

que os objetos técnicos têm significados em si mesmos, refletindo ali algum tipo de ação ou de pensar humano. Mesmo o machado reflete algum tipo de ação humana: cortar lenha. O humano ali está, de certa forma, refletido: “A máquina é a estrangeira em que está encerrado um humano desconhecido, materializado e subjugado, mas que, ainda assim, permanece humano” (SIMONDON, 2020, p. 44).

Dessa forma, a técnica hiperespecializada que compõe os objetos científicos parece deslocada: simultaneamente constrói um campo de significações e promove objetos culturais, mas também dispõe da repetição, da especialização e do teste. A forma moderna de pensar a tecnologia é dissociada da natureza, definidora da forma de existir humana e segregacionista em sua origem. Por isso, é tão complexo estabelecer o campo das significações da bomba, já que, por ser um objeto científico, ela não se encaixa diretamente nas categorias técnicas iniciais que compõem o pensamento moderno e, além disso, é um objeto bélico, com o objetivo de destituir estados de um poder de reação em guerra. A bomba, além de uma técnica para a destruição e promotora do fim, também é uma descoberta químico-física, que desperta a paixão e o interesse de cientistas no mundo dos significados.

Essa confusão também foi indicada por Eatherly e Anders em suas correspondências, no momento em que se perguntavam se era possível que os agentes científicos renunciassem a seu amor pela construção científica em detrimento de um mundo sem bombas (ANDERS, 2003, p. 93 e 94). A argumentação de Anders, mais do que questionar esse amor, ia na direção de saber como tais agentes, na qualidade de formadores de opinião pública, poderiam contribuir à causa antinuclear. Por isso, pode-se questionar: se a existência técnica é uma forma de apropriar-se da natureza, de produzir através dela, como afirma Flusser, a que natureza se refere? O que o objeto reflete não é a madeira que o fundou, a areia que, derretida, o pariu. O que se reflete do objeto técnico é seu agente humano, seus objetivos (individuais ou coletivos) e, portanto, o que ele entende por natureza. Por isso, algumas tecnologias são, erroneamente, entendidas como *naturais* ou *culturais*.

Esse binarismo é apontado por Bruno Latour como base de uma ontologia moderna, que dá ênfase a uma especialização profunda (um processo de *purificação*) que, por vezes, ignora o espaço comum entre as formas de conhecimento, os hibridismos existentes entre as formas de conhecer (LATOUR, 2019, p. 20). O filósofo designa esse modo de existir como moderno, no sentido de que engloba práticas diversas com relação a seus objetos técnicos, de modo a, através deles, promover um sentimento de superação do passado. Em outras palavras, “(...) a palavra ‘moderno’ designa dois conjuntos de práticas totalmente diferentes

que, para continuarem eficazes, devem permanecer distintas, mas que, recentemente, deixaram de sê-lo”. Essas duas práticas seriam a tradução dos gêneros naturais e culturais e o processo de purificação, que cria duas zonas ontológicas: a dos humanos e a dos não-humanos (LATOURE, 2019, p. 20).

A humanidade convencionou-se como um conceito que abarca a totalidade das experiências humanas, mas, em realidade, ele se omite de populações não modernas, em particular por essas existências não se atentarem aos protocolos supostos nas noções de natureza e cultura. Formula-se, assim, uma disparidade que se expande para a experiência temporal e, portanto, para a forma de lidar com as criações tecnológicas. A vida moderna se norteia pela criação de tecnologias (que aprofundam a separação entre natureza e cultura pressuposta por Latour), e suspendem, de certa maneira, as noções temporais como passado e futuro, fazendo com que a humanidade moderna se torne uma extensa experiência temporal, que culmina em seu próprio fim. Ou seja, a existência moderna promove um sentimento constante de superação do passado, baseado nos processos de purificação promovidos nas práticas científicas e na própria noção de humanidade (LATOURE, 2019, p. 20). Dessa maneira, as tecnologias são, também, capazes de promover, na espécie humana, diferentes zonas ontológicas, no sentido de que, assim como os objetos, existem pessoas mais “dotadas de humanidade” do que outras dentro do pensamento moderno. Os humanos que seriam lançados à “natureza”, em toda a sua abstração, seriam seres do passado, de um tempo superado, não humano. Enquanto as pessoas “culturais”, dotadas de tecnologia e racionalidade, seriam os seres do futuro, a esperança, o devir humano (VIVEIROS DE CASTRO, DANOWSKI, 2017, p. 89). Nesse sentido, a concepção de humanidade está ligada diretamente à noção de progresso, que simultaneamente compõe o que é ser humano, mas também lhe impõe essa estrutura completamente imaginada:

O progresso também está embutido em suposições amplamente aceitas sobre o que significa ser humano. Mesmo quando disfarçados por outros termos, como “agência”, “consciência” e “intenção”, aprendemos repetidamente que os humanos são diferentes do resto do mundo vivo porque olhamos para frente – enquanto outras espécies, que vivem dia hoje, são, portanto, dependentes de nós. Enquanto imaginarmos que os humanos são feitos através do progresso, os não humanos também estão presos a essa estrutura imaginativa (TSING, 2015, p. 21).

Anders aponta, em meio às disposições de fim, a construção de uma *engenharia humana* como uma estratégia de coisificação do ser (ANDERS, 2011, vol. 1, p. 51). Dessa forma, na espécie humana, há um processo aguçado de tecnologização do ser, tornando esses aspectos da existência permanentemente indissociáveis. Quando a tecnologia passa a ser

parte da corporeidade, o humano moderno desaprende os seus próprios limites, impondo a si mesmo um desenvolvimento constante, imparável: trata-se de um suposto melhoramento que ameaça a possibilidade da modernidade imaginar a limitação de suas próprias criações. Assim, a tecnologia especificamente aplicada à engenharia humana pode ser uma forma de definir o que é humano e o quem pode ser passível de destituição de seu lugar de existência por instrumentos técnicos — caso da bomba. Ser um humano que se adequa ao processo de engenharia humana é transformar-se em matéria-prima e em nova capacidade produtiva, garantindo assim o seguimento das máquinas, do capital e, portanto, do que se entende por humanidade, uma permanência eterna através das engrenagens maquinais:

Assim, inicia-se o processo; se faz em auto-metamorfozes chamadas Engenharia Humana, ou seja, “engenharia aplicada ao humano”. Essas tentativas de metamorfose começam por expor sua *physis* a condições inusitadas e não naturais, a situações físicas extremas; situações que a *physis* ainda pode suportar e cujas reações o homem pode estudar. Mas, é claro, ele não estuda essas reações para descobrir como é a *physis*; não experimentar como ele, “a partir da natureza”: se delimitou como corpo e, então, traçou cartograficamente esses limites (em seus limites naturais, o corpo exposto a condições não naturais dificilmente poderia fornecer informações; e aqui vale também o que serve para a física atual: que modifica seu objeto pelo próprio fato do experimento e da observação), mas ao contrário: para ver se descobre “pontos fracos” em algum lugar de sua corporeidade, se pode ser surpreendido *in flagranti*; refiro-me aos pontos em que se tornou amorfo, indefinido, não resolvido e ambíguo; pontos que (mesmo amorfos) ainda seriam moldáveis e, portanto, ainda permitiriam sua adaptação às demandas dos aparelhos (ANDERS, 2011, vol. I, p. 51 e 52).

A alienação dos humanos de seus próprios limites, a coisificação do corpo através da tecnologia e o processo de auto-coisificação transforma o corpo em algo que está a ponto de ser superado, já que as ferramentas se tornam o próprio corpo (ANDERS, 2011, vol. 1, p. 46 e 47). Anders se refere a esse processo como algo que desumaniza, já que distancia a espécie da compreensão de seu próprio gênero, abandonando sua própria ideia de si, transformando sua representação do que é ser humano (ANDERS, 2011, vol. 1, p. 56). No entanto, após análises posteriores, é possível chegar à conclusão contrária: esse processo de engenharia humana e de tecnologização do corpo é parte da *humanidade*, é o que confere a ela o estatuto de portadora de uma modernidade e de um futuro. As necessidades de adaptação e de precisão técnica predispostas à humanidade moderna não condizem com as limitações da *physis* e, ao buscar a superação da finitude do ser no corpo, a obsessão moderna em dar prosseguimento infinito de seus valores se firma: a humanidade permanece; mesmo sendo ameaçada pelos próprios instrumentos, ela permanece existindo neles. Essa contradição traz à tona o senso de superação e de revolução recorrente na experiência temporal da

humanidade, bem como desafia uma compreensão plena sobre os efeitos de um instrumento de destruição como a bomba atômica.

Para Anders, a humanidade emerge em uma tensão entre *meios e fins* (ANDERS, 2011, vol. 1, p. 107 e 108): criam-se as tecnologias como meios para realização de algo como um fim. No entanto, em meio a essa disputa de narrativas tecnológicas, o sentido de *fim* se perde. A destruição é permanente, assim como a própria continuidade; a bomba é a ameaça, mas, também, é nela que há a permanência humana, na imagem da superação da guerra, bem como na sobrevivência permanente como alternativa criada nas estratégias de engenharia humana. A própria existência dos humanos perde a noção de sentido, fazendo com que a vida moderna crie uma expectativa de criação de meios para o desenvolvimento de novos meios, (ANDERS, 2011, vol. II, p. 357 e 358). Em meio ao pós-guerra, essa situação parece particularmente latente, já que, por mais imprecisa que seja a bifurcação dos objetos em “meios” ou “fins”, o cidadão comum parece ter seus objetivos destruídos em meio às crises econômicas e à destruição material de locais simbólicos de experiência e de desejo. Dessa maneira, a humanidade se firma *buscando meios* mais do que fins, já que o desenvolvimento tecnológico que promove essa destruição também é o que promove a possibilidade empregatícia, a possibilidade de sobreviver.

O mundo pós-guerra causa estranhamento em Anders, justamente por ser um mundo em que essa tensão foi banalizada. Ao mesmo tempo que é um mundo familiar e cotidiano, o mundo pós-guerra é mais tecnológico, o que percebe como uma forma de neutralizar o medo, gerando familiaridade com um cotidiano absurdo, um dia a dia sem objetivos, sem fins. Nesse caso, os seres humanos são somente meios — para produzir e para sustentar o que consegue sobreviver após a guerra.

É evidente que a banalização é um fenômeno de neutralização, pois coloca tudo na mesma proximidade ou aparência de proximidade; portanto, também é evidente que quem busca suas raízes deve rever as forças neutralizantes fundamentais do mundo. Da mesma forma, a democracia (ou seja, sua absurda extensão a horizontes não políticos) é uma força neutralizadora (ANDERS, 2011, vol. 2, p. 128).

Assim, os humanos, segundo Anders, tornam-se *falsamente familiarizados* com a ideia do fim, pois passaram, com a experiência da guerra, a conviver com ele enquanto um objetivo. Ou seja, o fim era uma realidade iminente, marcada pelas técnicas, uma expectativa histórica que se desfalece em imagens fantasmagóricas, em uma experiência da imagem, indireta e também mediada pelas tecnologias. Dessa maneira, também, as próprias necessidades humanas se ligam às técnicas de produção e a experiência humana perpassa

pela tecnicização. A metafísica da Revolução Industrial impõe que o mundo é uma mina a ser explorada, onde nada não precisa ser aproveitado, tudo deve ser otimizado. Resumidamente, a matéria-prima é o que outorga a metafísica da existência moderna humana (ANDERS, 2011, vol. 2, p. 38).

O distanciamento das tecnologias da mística da dita natureza, transformando os humanos também em matéria-prima, os distrai do fato de que a tecnologia é uma forma de relacionar-se com o que é entendido como natural, com o mundo — não necessariamente uma forma de marginalizar ou de destruir tal campo ontológico. É esse distanciamento que faz crer que as tecnologias presentes na contemporaneidade precisam apenas ser aprimoradas para um controle da natureza. A natureza, portanto, perde seu aspecto místico, seu significado afetivo-emocional. Nesse sentido, os humanos se apropriam de um conjunto de processos e práticas existentes — com relação ao que comumente compreende-se enquanto natureza — e os transforma em algo que pode ser ajustado a seu modo de produção e de organização da mercadoria — como transformar *colheita* e *plantação* em agricultura, extração de matéria-prima e recursos naturais (HARVEY, 2017, p.119).

Segundo Harvey (2017, p. 120), essa transformação no modo de pensar e existir acarreta a construção da natureza como *objeto morto*. Ou seja, a natureza é vista como algo a ser investigado, especializado e lido cientificamente para supor um desenvolvimento e avanço das técnicas. No entanto, a natureza não é objeto e, nem tampouco, está morta. Ao retirar essa camada mística da existência do *natural*, a humanidade também está *se criando*, no sentido de criar uma humanidade moderna, produtora e industrialista — que se consolida em crenças que também não são inteiramente fundamentadas cientificamente, mas que são questões de fé. A humanidade fabril é incompleta, retira de si os aspectos de natureza e reduz seu tempo de existência para desvendar as tecnologias e aprender a explorar os recursos naturais. Ou seja, o intermédio da tecnologia moderna, que objetifica e mata a natureza, também é algo que objetifica e mata um aspecto da existência humana — colocando-a na dimensão, como explica Anders, de matéria-prima.

Assim, “o trabalhador se torna um ‘indivíduo parcial’, preso em uma função particular da divisão do trabalho, sob o domínio da máquina — em vez de uma pessoa inteira, controlando seu processo de trabalho” (HARVEY, 2017, p. 120). A tecnologia se transforma, dessa maneira, em um negócio — deixa de ser uma ferramenta de mediação (a *techné*) e torna-se, ela mesma, o início, o meio e o fim de um processo de fragmentação da existência humana, de separação entre *humanidade e natureza*. É nessas imagens que a

humanidade se firma: fria, isenta, neutra. No entanto, veremos a seguir que essa imagem é uma construção que coloca a espécie humana, em particular em sua existência moderna, como uma espécie de divindade: onipotente e capaz do autoextermínio. As tecnologias são os seus inúmeros efeitos e possibilidades que carregam ao usufruto e às práticas humanas. Nesse sentido, as imagens humanas também se moldam e se transformam para acompanhar as tecnologias que são criadas e os novos poderes e práticas que as acompanham. Não foi diferente com a bomba atômica:

Cada tecnologia, ao ser colocada na realidade, está prenhe de efeitos continuamente reenviados para todas as esferas da vida e que só em retrospectiva se podem precisar. A tentativa prospectiva de captá-los procede através de um ante pôr, de um representar (vorstellen) ou de um sentir alargados para que novas formas de compreensão trágica possam surgir. Pretende-se vencer o fosso prometeico antecipando o futuro com o rigor do terrível, trazendo-o e vivificando-o no presente. Não obstante, a imaginação moral e a plasticidade do sentir estão, à partida, descompensadas, pois não parece poderem acompanhar a sucessiva ampliação de poder que o saber e o fazer detêm e pelo qual vão autorizando a cumulativa intrusão de tecnologias no século. É por isso que Günther Anders diz que enquanto “os utopistas não são capazes de produzir aquilo que vislumbram no futuro, nós, os utopistas invertidos, não somos capazes de vislumbrar o que afinal produzimos.” E com isto é a própria ação e liberdade humanas que são postas em questão (CARVALHO, 2020, p. 258 e 259).

É nessa transformação que Anders identifica a expansão dos humanos através das máquinas. As máquinas, para que possam existir, demandam muito para além de suas próprias existências: para executarem suas funções técnicas, demandam a manutenção de seu conjunto de ferramentas, limpeza, fontes de energia. Essa demanda externa cria a necessidade para outras máquinas, outras fábricas. Assim, as máquinas tornam-se um grande maquinário, peças de um contexto expansionista (ANDERS, 2011, vol. 2, p. 126 e 127). O expansionismo das máquinas, assim, torna-se imparável na perspectiva de Anders. Para ele, quanto maior a máquina, maior a precisão de suas peças e maior o perigo de haver alguma ruptura ou a dissolução dessa rede de aparatos, dessa grande máquina que intermedia outras máquinas. As máquinas mais seguras e, portanto, mais eficientes, são as que menos precisam de interação com humanos e com outras máquinas (ANDERS, 2011, vol. 2, p. 128 e 129).

A técnica emerge como sujeito, agente co-histórico, principalmente porque é somente à técnica que o futuro é garantido. Aos humanos, por outro lado, a situação é diferente (ANDERS, 2011, vol. 2, p. 278 e 279). Assim, o fim atômico não seria um “fim humano”: os humanos já deram lugar às técnicas, já vivem em uma prorrogação, persistindo nas caixas-pretas mundo afora. O fim atômico é o fim da civilização como ela se conhece e o fim da possibilidade de auto-narração; é a substituição da História dos humanos pela história das técnicas, quando elas se tornam o *objetivo*, o *fim* da História (ANDERS, 2011,

vol. 2, p. 281). Assim, a rede maquinal se fortalece e se evidencia, sem jamais aprender a temer sua não-continuidade. Os humanos, paralelamente, creem que são sem-fim, como as máquinas que fundaram. Parafraçando Anders (ANDERS, 2011, vol. 2, p. 391 e 392): não falta poder aos humanos; falta-lhes *não poder*.

1.2. Para saber, é preciso imaginar

Pós 1945, o mundo acabou e tornou-se outro. Até 1948, ainda processava os danos da guerra: fome, inflação, desemprego (CATALANI, 2019, p. 14). Enquanto lidavam com esses traumas, os sobreviventes dedicaram-se a construir um ideal de conforto e consumo centrados na tecnologia. É pouco após esse período que a adoração das imagens começa a tomar lugar de maneira indistinta: televisões, por exemplo, tornaram-se objetos popularizados nos ambientes domésticos, isso sem contar o crescimento do cinema e da indústria cinematográfica. A catástrofe chega ao seu fim, atribuindo enfim, aos novos dias, toda a sua glória. No entanto, tanto a catástrofe quanto o ouro após seu fim circulam ao redor do desenvolvimento moderno de tecnologias: o suposto avanço técnico, aliado do desenvolvimento científico:

A “Era de Ouro” é o tempo depois das catástrofes. Explosão do consumo e crescimento econômico movidos pela Segunda Revolução Industrial, constituição do Estado de Bem-Estar Social nos países centrais, pleno-emprego, reformas sociais, (tensa) estabilidade internacional garantida pela ameaça nuclear durante a guerra fria – “les trentes glorieuses” que vão até meados da década de 1970, quando se inicia, segundo Hobsbawm, “O Desmoronamento”, que culmina no colapso da União Soviética. De todo modo, na era que encerra o século: retorno das crises econômicas, crise da sociedade salarial, fim de Bretton Woods, desemprego em massa, crise climática, desmonte do Welfare State. Mantendo esse esquema do século, a “Era de Ouro” do mundo do pós-guerra ganha sentido sob a luz tanto da “Era da Catástrofe” (que Adorno, nosso autor em questão, jamais perdera de vista) quanto do “Desmoronamento” (que é, digamos assim, nossa luz contemporânea). Afinal, como disse Hobsbawm a respeito dos anos dourados: “O dourado fulgiu com mais brilho contra o pano de fundo baço e escuro das posteriores Décadas de Crise” (CATALANI, 2019, p. 22).

As imagens são, portanto, um braço da catástrofe: elas ilustram a possibilidade do fim e alertam para sua pungência, elas são memórias e são a corporificação fantasma de um acontecimento. As imagens são diversas e existem em diferentes categorias e formas, já que são construídas, também, através de técnicas e da tecnologia, reverberando assuntos de diferentes tópicos e aspectos culturais. É possível pensar as imagens como um sintoma de uma transformação social direcionada para a centralização da tecnologia, em particular nos anos do pós-guerra. Essas diferentes categorias das imagens podem, também, ecoar os sentimentos sobre objetos técnicos culturais, “cidadãos no mundo das significações”.

Gilbert Simondon, grande filósofo da tecnologia, foi um dos primeiros pensadores a dedicar-se à questão ontológica no que diz respeito à relação dos humanos com seus objetos técnicos, buscando compreender a tecnologia em suas potencialidades e limitações. Nesse sentido, os objetivos intelectuais de Anders e Simondon convergem. Segundo o filósofo, alguns objetos são compreendidos como parte da cultura, a eles é atribuído fim, sentido e

significado. Enquanto isso, outros objetos técnicos são tidos como estritamente funcionais, sendo recusados como parte constitucional da cultura:

A cultura é desequilibrada, pois reconhece certos objetos, como o objeto estético, e lhes confere o direito de cidadania no mundo das significações, mas remete outros objetos, em particular os objetos técnicos, para o mundo sem estrutura daquilo que não possui significação, mas apenas uso, função útil (SIMONDON, 2020, p. 44).

Dessa maneira, Simondon demonstra como essa dualidade é um resquício do modelo moderno de lidar com as tecnologias e que, afinal, as tecnologias não estão em um limbo, elas são objetos culturais e naturais, parte da existência humana. Assim, considerar algumas técnicas como “dignas” do mundo das significações é não compreender ou, talvez, ignorar a presença da técnica na auto-narração humana. De maneira semelhante, as imagens são lidas em categorias: imagens para as quais são atribuídos significados e imagens puramente técnicos, registros. No entanto, principalmente no caso das imagens como documentação histórica, desde as imagens artísticas até os registros tradicionais que almejam o mais “puro realismo”, são estratégias para a narração humana. E, com a bomba atômica, elas são capazes de narrar o fim humano, capazes de trazer essa possibilidade à imaginação.

Para saber, é preciso imaginar. Segundo Georges Didi-Huberman, imaginar é a uma alternativa possível para compreender o passado, preenchendo os espaços vazios deixados pelas documentações. É uma alternativa possível para retribuir a sobrevivência: lembrar, invocar essas lembranças, digladiar-se com o terrível no passado para, somente então, compreendê-lo (DIDI-HUBERMAN, 2012, p. 15). Para lidar com a realidade limítrofe de que se ocupa, o autor usa imagens do *Sonderkommando* de Auschwitz para afirmar que a máquina de violência era tão extensa que promovia sua própria ocultação. Até as imagens saírem do campo para comprovar a veracidade daquela realidade, a população não tinha as ferramentas para crer que o inimaginável pudesse ser real. Ou seja, sem a possibilidade da criação de imagens, a negação de imaginar a possibilidade de Auschwitz protegeu o campo e o empurrou para continuar existindo (DIDI-HUBERMAN, 2012, p. 33).

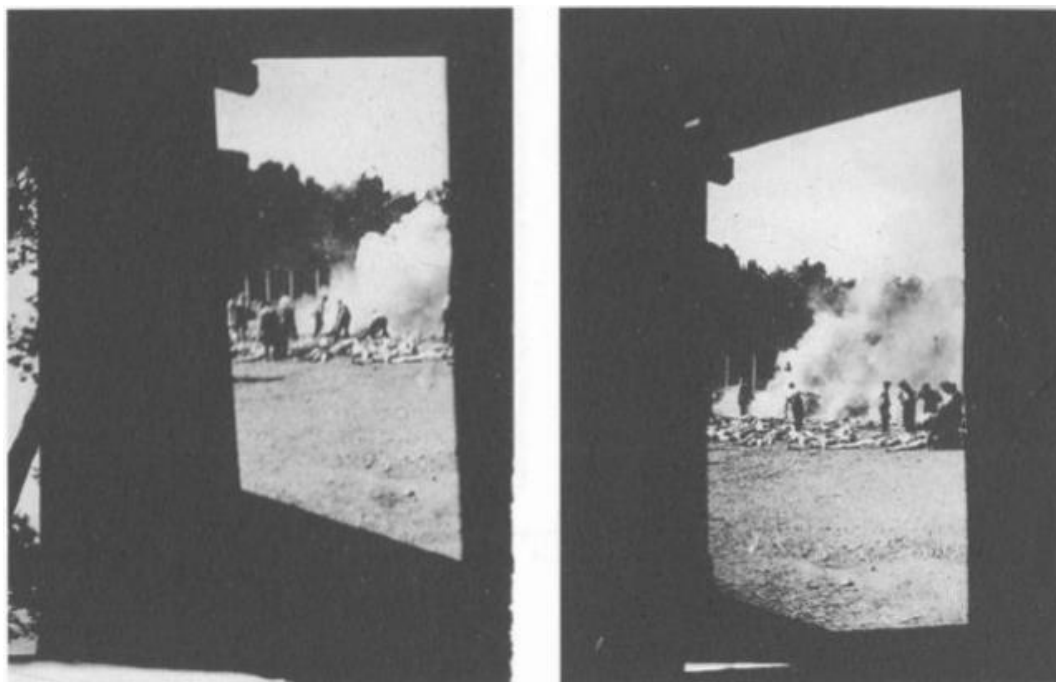


Figura 1 - Anônimo (membro do Sonderkommando de Auschwitz), Cremação de corpos gaseados nas fossas de incineração a céu aberto, em frente à câmara de gás do crematório V de Auschwitz, agosto de 1944. Oswiecim, Museu Estatal de Auschwitz-Birkenau (negativos nO277-278). In: C. CHÉROUX (dir.), *Mémoire des camps*, p. 89.

Assim, a SS realizou um trabalho de desimaginação para desacreditar as suas próprias realizações, tornando-as impossíveis ao imaginário, mas possíveis ao fazer. Essa estratégia protegia a ação inimaginável com uma cortina de fumaça. Dessa maneira, como afirmou Anders, a imagem não conseguia alcançar a realização, distanciando o mundo real do mundo das imagens, de modo que um quase rejeitava o outro — para os humanos que experienciaram a catástrofe, a utopia foi invertida: “O dilema básico de nossa era é que “Somos menores do que nós mesmos”, incapazes de realizar mentalmente as realidades que nós mesmos produzimos. Portanto, podemos chamar a nós mesmos de “Utopistas invertidos”: enquanto os Utopistas comuns são incapazes de produzir de fato o que são capazes de imaginar, nós somos incapazes de imaginar o que estamos de fato produzindo” (ANDERS, 2013, tese 9).

Didi-Huberman argumenta que a imagem é um aporte para a sobrevivência e para a imaginação das situações-limite, permitindo, de fato, sua compreensão e, por isso, é uma maneira viável de lidar com memória da experiência dos campos de concentração. Anders, por outro lado, traça a imagem como um desafio a esta mesma compreensão, em particular da experiência da bomba: ela não é capaz de personalizar e dimensionar os efeitos da técnica. A ação da imagem, nesse sentido, é preenchida de dubiedade, já que pode agir tanto como

uma possibilidade única de compreensão e de acesso a um passado como também pode promover uma sensação de experiência que não é capaz de, de fato, dimensionar as qualidades de uma determinada eventualidade ou momento histórico:

“Enviadas para mais longe”: as quatro imagens arrancadas ao inferno de Auschwitz dirigem-se, de fato, a dois espaços, a duas épocas distintas do inimaginável. O que elas refutam, antes de mais, é o inimaginável fomentado pela própria organização da “Solução final”. Se um resistente judeu de Londres - a trabalhar a esse título em círculos supostamente bem-informados - pode admitir que, nessa época, era incapaz de imaginar Auschwitz ou Treblinka? o que dizer então do resto do mundo? Como bem analisou Hannah Arendt, os nazis «sentiam-se profundamente persuadidos de que uma das melhores probabilidades de sucesso da sua iniciativa resultava do fato de ninguém, no exterior do seu círculo, ser capaz de acreditar na sua realidade (DIDI-HUBERMAN, 2012, p. 33)

Talvez essa divergência de perspectivas tenha a ver com as experiências imagéticas dos autores e com as formas de veiculação ligadas a esses eventos históricos. A veiculação das imagens é capaz de transformar o campo da experiência, sucessivamente afetando a própria “realidade”. Assim, o inimaginável torna-se um objeto histórico e estético (DIDI-HUBERMAN, 2012, p. 73). A hipótese que buscaremos introduzir nesta seção é a de que o aporte técnico de uma determinada imagem a compõe e contribui para a forma pela qual a imagem reverbera na ação: seja como uma estratégia de memória, seja como uma possibilidade de pacificação. Para tal, é primordial compreender que Didi-Huberman e Gunther Anders discutem as imagens para tempos e espaços diferentes: enquanto Didi-Huberman se refere às imagens da Shoah e do extermínio, Anders aponta para as imagens televisivas e radiofônicas, para como a indústria da comunicação e bélica transforma o processo imaginativo no pós-guerra. Apesar de serem tempos e espaços diferentes, há uma relação perene entre as formas de imaginar que os dois autores endossam: ambos apontam para uma imaginação insuficientemente dinâmica para conceber absurdos realizados pela humanidade.

Talvez seja, precisamente, esse o desafio dessa seção: questionar “como podemos imaginar o fim?”. Como podemos conceber imagens do fim? As imagens do fim vêm em formas diferentes: seja a forma da bomba atômica dizimando os civis japoneses, sejam as imagens clandestinas do campo de concentração. As imagens nos levam a conhecer a realidade do fim, o absurdo e a dimensão daquilo que se pode realizar enquanto humanidade moderna. No entanto, tanto Anders como Didi-Huberman apontam que o inimaginável nada mais é do que uma questão de escolha: é necessário escolher imaginar, tomar perspectiva sobre a Shoah, sobre Auschwitz, sobre a bomba e aprender a temer a possibilidade de o mal ser algo banal ao ponto de acontecer novamente. Para Anders, o mundo acaba tantas vezes

que precisamos reaprender a temer o fim, buscando, finalmente, evitá-lo. Para tal, precisamos compreender as imagens do fim e desafiar os humanos a imaginá-lo, inclusive para que a concepção de fim mude. Nas palavras de Anders (ANDERS, 2007, p. 107): “A ambiguidade da imagem e do conceito de apocalipse já está presente em Paulo e não é apenas a imagem que o apóstolo tem do apocalipse que é ambígua, mas também (se é que se pode usar esta expressão) seu sentimento sobre o apocalipse, isto é, sua opinião sobre o apocalipse”, ou seja, as imagens são capazes de moldar o sentimento humano sobre o apocalipse e, portanto, de compreendê-lo em um regime de imaginação:

Retorno ao ponto em que é necessário lembrar que o mundo pós-1945 é o mundo depois de Hiroshima e Nagasaki. É o mundo em que, nas palavras de Gumbrecht, “a imagem do suicídio coletivo de um país – estendido a toda a Humanidade – transformou-se numa possibilidade material ao alcance da tecnologia, e isso o mundo não poderá esquecer.” As imagens progressistas da história vinham se desfazendo desde a Primeira Guerra Mundial, e isso se radicalizou ao se constatar que a mesma coisa que aumentava o poderio da humanidade, a saber, o progresso técnico, tinha dado à humanidade uma onipotência negativa, que incluía o poder de se auto-aniquilar: era o sinal definitivo de que se tratava de uma nova época – uma época que, paradoxalmente, voltava a cultivar de forma dúbia projeções progressistas. Afinal, o progresso agora ganhava um sentido puramente de evitação, como notava Adorno: “Hoje, tais reflexões [sobre o progresso] culminam na consideração sobre se a humanidade será capaz de evitar a catástrofe. De todo modo, trata-se de uma época que, para Günther Anders, sequer poderia ainda ser chamada de “época”, pois como ela é a última (se a bomba é impossível de ser desinventada, a era nuclear é intransponível), ela é considerada um prazo (CATALANI, 2019, p. 39).

Nesse sentido, é possível estabelecer ainda uma gama ampla de categorias para as imagens da guerra e do pós-guerra: primeiro, há as documentações dos campos de concentração, fotografias às quais Didi-Huberman se refere, mas há também as imagens que fazem essa memória reverberar nos filmes (que tentam, em muitos casos, ilustrar a sobrevivência de maneira heroica); há as fotografias do pós-guerra japonês (que documentam, em alguma medida, o cotidiano depois de Hiroshima e Nagasaki). São imagens que podem navegar e oscilar entre imagens técnicas, com um caráter distanciador do fato histórico, mas também podem ser iconografias médicas, como evidências de experimentação, bem como relatos que conectam os acontecimentos e permitem a narrativa. As imagens do pós-guerra estão em uma posição de dubiedade: elas são o registro e a memória, mas são também a vontade do esquecimento, as imagens rápidas, insalubres, que rompem o presente. Ou seja, elas oferecem um “duplo-regime” de existência (DIDI-HUBERMAN, 2012, p. 115).

(...) Há, em primeiro lugar, esse efeito de véu ligado à experiência de uma desrealização das imagens por parte daquele que viveu esse acolá que elas mostram aqui. As imagens dos campos de concentração que passam no ecrã,

depois de uma competição desportiva e de uma reunião internacional em Nova Iorque, são “inevitáveis”, diz Semprún, embora já pertençam - para ele ainda inconcebivelmente - ao fluxo da história “normal”. É a primeira desrealização. Depois chegam as imagens de Buchenwald, de onde Semprún acaba de regressar, e onde a sua alma continua prisioneira. Imagens “reconhecidas” por ele, mas, mal a palavra é empregue, ele precisa de a modalizar com uma complexa série de matizes que correspondem a várias censuras do sentimento experienciado. O “duplo regime” da imagem investirá, portanto, cada momento dessa experiência: entre um saber certo daquilo que é representado e um reconhecimento incerto daquilo que é visto; entre a incerteza de ter visto e a certeza de ter vivido. “Era a diferença [...] que era perturbadora”. Diferença agravada pelo fluxo contínuo no que o dilacera. Diferença através da qual as imagens do íntimo que aparecem no ecrã se tornam a própria estranheza, ou a “estrangeiriza”, da história colectiva (DIDI-HUBERMAN, 2012, p. 115).

O duplo regime das imagens é um problema de escala, ligado à forma pela qual as imagens são difundidas. Tomemos uma exposição fotográfica como exemplo: existe um momento de apreciação, o caminhar entre as paredes, o som das pessoas conversando, a interação e o questionamento da imagem ali colocada. Mas na imagem televisiva, o funcionamento é diferente, é um bombardeio de imagens cotidianas e em ambiente doméstico, onde a imagem somente encontra uma entrada, mas não uma vazão, não um processamento. Essas imagens são tidas por Günther Anders como agentes de um estranhamento do mundo que é completamente naturalizado (ANDERS, 2011, vol. 1, p. 132), em que ele é representado de maneira imediata e simultânea mas, ao mesmo tempo, trata-se de uma representação fantasma — justamente por não ser o fato em si (como nenhuma representação o é), mas por fazer que ele seja imaginado e experienciado através da tela, ou seja, uma experiência do eco de um acontecimento: “Em suma: o espectador foi transformado em um canibal de fantasmas, que agora come as imagens de seus congêneres, cai na armadilha do aparato de filmagem, e fica nervoso, até se sente enganado, se por algum motivo acontece que o habitual a hora da refeição está atrasada ou até perdida” (ANDERS, 2011, vol. 2, p. 215). Assim, Anders define:

Mas mesmo supondo que a banalização não tenha surgido pela operação de camuflagem e engano do estranhamento, permanece inegável que ela mesma é estranha. Sim, ela também. Pois se, como costuma acontecer com o estranhamento, o que está próximo se afasta ou, como a banalização, o que está distante se torna íntimo, o efeito da neutralização é o mesmo em ambos os casos: através dessa neutralização o mundo e a posição do homem são deformados nele, pois faz parte da estrutura do “ser-no-mundo” cambaleiar em círculos concêntricos de proximidade e distância em torno do homem e dele, para quem tudo está igualmente próximo e distante e tudo lhe interessa da mesma maneira, ele é um deus indiferente ou um homem completamente desnaturado (ANDERS, 2011, vol. 1, p. 132).

Por isso, é importante ressaltar: não são as imagens do pós-guerra, elas mesmas, um advento de contrariedade e desconforto, mas sim os meios pelas quais elas navegam e os fins

para os quais são criadas. Anders afirma que um meio jamais é “somente um meio” (ANDERS, 2011, vol. 1, p. 107); a forma pela qual se realiza algo (nesse caso, como se dispõem as imagens e como elas são difundidas) também informam a própria coisa, seu próprio fim (nesse caso, a própria imagem):

A liberdade de dispor da técnica que pressupõe; sua fé de que existem partes de nosso mundo que não são mais do que “meios” aos quais “bons fins” podem ser atribuídos ad libitum é pura ilusão. Os próprios dispositivos são ostentações que, além disso, nos marcam. E esse fato de que eles nos marcam não importa para que fim os usemos, não desaparece ao degradá-los verbalmente para serem “meios”. argumento não tem nada a ver com a realidade. Nossa existência, repleta de técnica, não se decompõe em signos particulares, claramente delimitados, que indicam uns os “meios” e outros os “fins”: Essa distribuição só é legítima em ações individuais e em procedimentos mecânicos isolados. (ANDERS, 2007, vol. 1, p. 107).

No entanto, a proliferação das imagens, para além de uma estratégia de auto narração, pode ser um sintoma da concepção do fim entre os humanos. Anders comenta que a mudança de escala na proliferação das imagens é algo que as faz multiplicar, de modo que elas se tornam incompreensíveis. Sua proliferação inunda o mundo e o sufoca (ANDERS, 2011, Vol. 1, p. 21), assim como entorpece os sentidos para a distopia da realidade: convenciona-se aceitar o irreal, o impossível e o inimaginável como uma realidade plausível e imutável. A realidade se torna fantasia. Para além da discrepância prometeica, de os humanos não conseguirem compreender os efeitos de suas próprias criações, também não compreendem os efeitos deles em sua própria realidade: os objetos técnicos e sua proliferação constante de imagens constroem tão profundamente o cotidiano dessas pessoas que passam a construir uma realidade única, um espelho da fantasia:

Os Sentidos Distorcem o Sentido. A Fantasia É Realista: Na medida em que nosso horizonte de vida pragmática (sec. 6), aquele dentro do qual nós podemos alcançar e ser alcançados, tornou-se ilimitado, devemos tentar visualizar essa ilimitação, ainda que, ao tentar fazê-lo, evidentemente violássemos a “natural estreiteza” de nossa imaginação. Embora insuficiente por sua própria natureza, não há nada exceto a imaginação que possa ser considerado um órgão da verdade. Certamente não a percepção. A percepção é uma “falsa testemunha”, em um sentido muito mais radical do que o implicado pela filosofia grega quando alertou contra ela. Pois os sentidos são míopes, seu horizonte é “insensatamente” estreito. Não é nas vastas terras da imaginação que os escapistas de hoje gostam de se esconder, e sim na torre de marfim da percepção (ANDERS, 2013, Tese 12).

Nesse sentido, a fantasia também se torna obsoleta. A representação passa a ser, para Anders, uma unidade de crença, transformando o realismo em algo fantástico que permite, em alguma medida, o autorreconhecimento em um objeto como a bomba (ANDERS, 2011, vol. 2, p. 321). Assim, o realismo torna-se um escapismo à realidade, já que a realidade já é mais vivaz do que o que as fantasias. O realismo é incapaz de comportar a realidade

justamente porque os humanos estariam para além do real (ANDERS, 2011, vol. 2, p. 329). Apesar dessa reflexão, Anders não é um sobrevivente da bomba, e, apesar de ter sobrevivido a experiências-limite, sendo um homem de família judia no decorrer da segunda guerra mundial, a sua tarefa de imaginar os efeitos da bomba ainda era restrita às suas correspondências com Claude Eatherly ao seu próprio desejo de militância contra a bomba atômica. Talvez, por isso, ele descreva a experiência da bomba como algo surreal, porque dentro de sua própria capacidade de imaginar aquele fato, ela o é. Não se tratava de uma experiência sensorial para Anders, mas de algo em que estava investido afetivamente, fisicamente, intelectualmente.

Algumas tentativas de imaginar o mundo terminado através das imagens, de documentar as consequências e a sobrevivência ao fim que a bomba atômica promove estão na fotografia de Shomei Tomatsu. O fotógrafo foi pioneiro do movimento de fotografia realista japonês e buscou documentar o cotidiano da sobrevivência em Hiroshima e Nagasaki. Suas fotografias, em geral, contam a narrativa da população esquecida no pós-guerra, os japoneses afetados pela bomba que sobreviveram a este fim do mundo. Coincidentemente, suas publicações feitas sobre o pós-guerra e os efeitos da bomba atômica (1957 até meados de 1962) foram feitas no mesmo período em que Anders visitou o Japão (em 1958), buscando talvez conhecer a realidade que assolava sua imaginação. A realidade que Shomei Tomatsu descreve em suas imagens não é tão diferente da que Anders relata: ela suplanta a imaginação da sobrevivência à bomba, é surreal e parece vir de um mundo que está derretendo. As imagens a seguir são aportes exemplares para a teoria de Anders e emergem como uma ilustração das possibilidades de suas afirmativas, tendo, talvez, como exemplo mais evidente dessa relação entre imagem e real seja a garrafa de vidro distorcida:



Figura 2 - TOMATSU, Shomei. *Beer Bottle After the Atomic Bomb Explosion*. 1961. Nova York, The Museum of Modern Art. Acervo online. Disponível em: <https://www.moma.org/collection/works/56221>.

A garrafa aparece como um líquido, se mesclando ao fundo obscuro. Um objeto dotado de fisicalidade, uma ferramenta cotidiana, desaparecendo em um fundo de surrealidade. Na garrafa, um objeto tão corriqueiro, há o fim do dia a dia e de sua narração, abrindo espaço agora para a realidade-fantásiosa. As publicações de Shomei Tomatsu buscavam um teor documental, vocalizando sofrimentos do pós-guerra japonês. E talvez, por desejar representar uma realidade absurda, seu trabalho tenha um teor tão disruptivo. Como afirma Anders, é a inversão da utopia: é o caminho para a destruição humana, é o registro da catástrofe. O exercício que Anders propõe para lidar com os efeitos da bomba é

o da *imaginação radical*, no qual a própria falha de compreender esses efeitos deve ser efeito motor para evitar que o uso indistinto dessas técnicas:

Durante sua viagem ao Japão, Anders exigiu de seus ouvintes que eles “tentassem realmente visualizar os efeitos de uma guerra atômica em vez de apenas usar a palavra como as palavras “carro” ou “pasta de dente”. E não desanime quando você falhar em sua tentativa de imaginar isso. Mesmo essa derrota será uma derrota “sã”, pois lhe dará uma ideia da imensidão dos efeitos que podemos causar. outras ações cujos efeitos transcendem nossa capacidade de temer.” Para Anders, por mais extenuantes e desencorajadores que seus resultados possam ser, o “imperativo” de “expandir a capacidade de sua imaginação” deve funcionar como uma obrigação absoluta guiando as ações de alguém (DAWSEY, 2016, p. 152).

Nesse sentido, para Anders, a imaginação da bomba não vinha somente da construção das imagens e da possibilidade de imaginar o colapso, mas também estava presente nas ausências, no impossível. Ou seja, a impossibilidade de imaginar era uma via para conceber o fim em suas dimensões. Mesmo na ciência política tradicional, o poder de compreender a dimensão da bomba era parco, acessar o fim das imagens, da narrativa, da história (em alguma medida) parece assombroso:

Conforme a pesquisa de J. Masco, em 2003 o Departamento de Defesa dos EUA chegou a contratar dois “futurologistas”, Peter Schwartz e Doug Randall, para escrever um relatório sobre as implicações das mudanças climáticas repentinas sobre a ‘segurança nacional’, no que os autores chamaram de “um esforço para imaginar o inimaginável”, a saber, um mundo desestabilizado se reorganizando em torno de uma severa escassez de água e comida. Neste cenário, o confronto nuclear seria disparado pela necessidade desesperada de comida, água e energia, e não por conflitos ideológicos ou religiosos, reconfigurando assim o mapa geopolítico sobre novas bases, que exigiriam novas estratégias de defesa nacional (ALENCAR, 2019, p. 22).

Talvez, seja exatamente por não ser possível aos humanos acessar um mundo em que a linguagem inexistente que essa ausência comunique mais sobre o fim do que a presença. No entanto, o exercício de imaginação radical, de imaginar o inimaginável, de acessar o inacessível é algo que os humanos não estão preparados para fazer. Anders advogava, em parte, por esse auto-desafio: que, mesmo diante do inimaginável, os humanos buscassem conceber a palpabilidade da bomba e de seus efeitos, que também pode ser percebido em outros trabalhos de Tomatsu:



Figura 3 - TOMATSU, Shomei. Untitled from the series Memory of War, Toyokawa, Aichi. 1959. Nova York, The Museum of Modern Art. Acervo online. Disponível em: <https://www.moma.org/collection/works/56256>.

Essa outra imagem, sem título, também é um resquício dos efeitos da guerra. Através de sua crueza, ela comunica mais através do que não está representado: há várias mãos na parede ao fundo, mas não há ninguém na foto. Para onde foram essas pessoas? Como elas estão? Como suas mãos ficaram, estáticas, na parede? Trata-se de um resquício da catástrofe da bomba que situa o processo imaginativo sugerido por Anders: se não é algo possível de se imaginar, mas que ainda assim aconteceu, os seus efeitos também podem estar além da

nossa compreensão. E não haverá mais ninguém para contar essa história, se a tecnologia for, de fato, eficaz. A completa ausência de narração promove, em si mesma, uma narração e, paradoxalmente, parece impossível de se imaginar. É justamente essa impossibilidade que demonstra os efeitos da bomba. Esses ecos da catástrofe ainda permeiam outras imagens, que buscam elaborar como foi a sobrevivência em um país que teve não somente parte de sua população destruída, mas também sua identidade nacional, seus símbolos, suas vontades coletivas. Tudo isso desapareceu em um evento ao qual é impossível se atribuir responsabilidade individual: a explosão da bomba.



Figura 4 - TOMATSU, Shomei. Hibakusha Senji Yamaguchi, Nagasaki. 1962. Nova York, The Museum of Modern Art. Acervo online. Disponível em: <https://www.moma.org/collection/works/56197>.



Figura 5 - TOMATSU, Shomei. Occupied Japan -- Sailors, Yokosuka. 1960. Nova York, The Museum of Modern Art. Acervo online. Disponível em: <https://www.moma.org/collection/works/56207>.

Acima, as imagens mostram os resquícios da sobrevivência à bomba: as feridas, o escuro, a ocupação militar. Como afirma Anders, os governantes e os responsáveis pelo uso da bomba não são mais capazes de compreender os seus efeitos do que as pessoas do cotidiano e, apesar de terem em suas mãos o poder cabal de extermínio, isso não significa que elas o compreendam: “Não temos razão alguma para pressupor (como faz Jaspers, por exemplo) que aqueles no poder são mais capazes de imaginar a imensidão do perigo ou que eles compreendam os imperativos da era atômica melhor que nós, ordinários Morituri” (ANDERS, 2013, Tese 17). A bomba, assim, oferece mais uma contradição: ela aniquila a ação, mitiga o senso de responsabilidade, e suspende o senso da realidade, já que o apelo à ideia de competência passa a parecer absurdo. Assim, a bomba gera uma “cegueira moral”, pautada também nos processos hierárquicos que dão base à cultura humana:

Pois não há prova mais definitiva e cabal de cegueira moral do que lidar com o Apocalipse como se ele fosse um “campo específico”, e acreditar que a posição hierárquica determina quem tem o monopólio de decidir o “ser ou não ser” da humanidade. Alguns daqueles que enfatizam a sua própria competência o fazem tão somente para poder dissimular os elementos antidemocráticos de seu monopólio. Não devemos, de modo algum, nos deixar enganar por essa camuflagem. Afinal, estamos vivendo em estados supostamente democráticos. Se a palavra “Democracia” possui algum sentido que seja, então ela significa que

justamente o domínio *para além* de nossa competência profissional deveria nos concernir, que nós não estamos apenas habilitados, mas obrigados – não como especialistas, mas como cidadãos e seres humanos – a participar da decisão sobre os assuntos da *res pública*. Na medida em que, afinal de contas, nós *somos* a *res pública*, a repreensão de que estamos nos “intrometendo” corresponde à ridícula acusação de que estamos interferindo nos nossos próprios assuntos. Nunca houve e nunca haverá um assunto mais *pública* que a decisão de hoje sobre nossa sobrevivência. Ao renunciarmos à “interferência”, nós não apenas fracassamos em cumprir nossas obrigações democráticas, mas nos arriscamos ao nosso suicídio coletivo (ANDERS, 2013, Tese 17).

Por ser o cumprimento de ordens em sua forma mais evidente, a bomba também demonstra o comprometimento da ação, ou, nas palavras de Anders, sua abolição. Parece, ao explodir, que a bomba é uma ação, pensada e calculada. No entanto, seriam ações de trabalho que desencadearam nas consequências que vimos: nas mortes, na destruição arquitetônica, na ocupação militar. Por isso, é comum se referir ao realismo de Tomatsu Shomei como algo que retrata os “efeitos” da bomba. Contudo, essa terminologia é confusa, já que ressoa como um dano colateral enquanto, na realidade, as ausências geradas, o impacto, a distorção do real, tudo isso era o objetivo primordial de Hiroshima e Nagasaki:

Abolição da “Ação”: O possível aniquilamento da humanidade parece ser uma “ação”. Portanto, aqueles que contribuem para ele parecem estar “agindo”. Não estão. Por que não? Porque não resta praticamente nada que possa ser classificado, por um behaviorista, como uma “ação”. Pois as atividades que anteriormente se deram como ações e que se pretendiam e eram compreendidas como tais pelos próprios sujeitos agentes, agora foram substituídas por outras variantes de atividade: 1) pelo trabalho, 2) pelo desencadeamento (ANDERS, 2013, Tese 18).

Poderíamos propor um paralelo entre Didi-Huberman e Günther Anders a partir da ideia de que a imaginação deve ser praticada, inclusive como forma de coadunar e compreender a realidade. Conceber a crueldade, a banalidade do mal, a possibilidade ampla de destruição e de ameaça humana — tudo isso está presente no mundo do pós-guerra. Compreender que, além das próprias tensões da guerra, também é preciso enfrentar suas reminiscências em meio às vidas deixadas em frangalhos, às casas abandonadas, à fome, ao desemprego, à solidão. Os ecos da guerra ainda permeiam a possibilidade de fim do hoje: o fim guiado pela catástrofe climática, o fim que não é mais capaz de fornecer um novo começo, o fim do fim escatológico promovido pelo cristianismo. E esse fim, em particular, é tão inimaginável porque ele representa também o fim das imagens: o fim da possibilidade de auto narração, o fim da História: “Tudo terá existido em vão: todos os povos, todos os homens, todas as línguas, todas as ideias, todos os amores, todos os combates, todas as dores, todas as esperanças, todas as consolações, todas as vítimas, todas as imagens, todas as canções” (ANDERS, 2011, vol. 1, p. 235).

Então sim, os humanos estão lidando com imagens que desafiam sua compreensão, já que aquilo que realizam é capaz de suplantar completamente tudo que poderia ser imaginado por eles, como afirma Anders: “O perigo apocalíptico é tão mais ameaçador porque somos incapazes de conceber a imensidade de uma tal catástrofe” (ANDERS, 2013, Tese 8). No entanto, a impossibilidade de imaginar não pode ser um dogma (FELDMAN, 2016, p. 138), mas ela deve ser enfrentada pois, ainda que gere uma representação que não necessariamente corresponde à realidade (e jamais corresponderá), ela permite a experiência pela representação: seja o testemunho, seja a imagem, seja a narração:

Mas o “inimaginável” de Didi-Huberman não é, como sabemos, um impedimento, um dogma, e sim um apelo à imaginação – elemento fundamental para se enfrentar as crises e aporias do testemunho. No artigo “Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas”, Márcio Seligmann-Silva defende que “a imaginação é chamada como arma que deve vir em auxílio do simbólico para enfrentar o buraco negro do real do trauma”, o qual encontraria na imaginação um meio para sua narração. Nesse sentido, o autor comenta a sensação de inverossimilhança vivida por sobreviventes como Primo Levi e Robert Antelme diante do absurdo da realidade narrada, marcada por uma radical desproporção entre a experiência vivida e a narração que era possível fazer dela. (FELDMAN, 2016, p. 146)

Assim, o apelo para enfrentar o inimaginável pode ser, para Anders, uma estratégia para conceber o fim, narrá-lo e enfrentar sua possibilidade. Pela forma como as técnicas inundam os humanos com imagens e são difundidas, há a geração de um sentimento de abstenção, de entorpecência e dormência diante da catástrofe, que nos leva ao que, nas palavras de Anders, é uma “abstração total”. Essa abstração, portanto, também se vale para produzir *nadeidade*: se os humanos são capazes de fabricar a bomba e seus impactos, eles também podem permitir-se visualizar o nada:

Já é difícil imaginar alguém como não-existindo, um amigo amado como morto; mas, comparada à tarefa atual da nossa filosofia, aquela é brincadeira de criança. Pois o que temos hoje que imaginar não é o não-ser de algo determinado dentro de um contexto cuja existência pode ser dada como certa, mas a inexistência desse próprio contexto, do mundo como um todo, ao menos do mundo enquanto humanidade. Uma tal “abstração total” (a qual, como uma proeza mental, corresponderia à nossa proeza de total destruição) ultrapassa a capacidade de nosso poder natural de imaginação: “Transcendência do Negativo”. Mas já que, enquanto *homines fabri*, somos capazes de realmente produzir *nadeidade*, não podemos nos render ao fato de nossa limitada capacidade de imaginação: devemos ao menos fazer a tentativa de visualizar essa *nadeidade* (ANDERS, 2013, Tese 8).

O aspecto técnico da bomba tendia a despersonalizar seus efeitos, de modo que parecia um passo necessário para o fim de uma guerra mitológica, uma guerra do bem contra o mal, em que o inimigo era facilmente definido. A catástrofe promovida em Hiroshima e Nagasaki nada mais era do que um passo *necessário*. Esse movimento está presente nas

correspondências de Anders com Eatherly, principalmente pelo fato do piloto ter sido tratado como um dissidente por se atentar ao contato com grupos de sobreviventes japoneses durante uma de suas internações, como afirma em suas cartas a Anders (ANDERS, 2003, p. 211-212). Anders afirma que, para além da imaginação não conseguir captar o poder de destruição atômico, ela também não consegue designar a responsabilidade pela morte de um grande montante de indivíduos. Se os humanos não conseguem imaginar, não concebem a realidade do fato e, por isso, torna-se impossível a responsabilização. Se as dimensões do fato conseguem ser realizadas, mas não imaginadas, então elas também inexistem no campo do imaginário, ou seja, estão protegidas pelo *dogma do inimaginável*:

O Supra-Liminar: Não apenas a imaginação deixou de estar à altura da produção, como também o sentimento deixou de estar à altura da responsabilidade. Talvez ainda seja possível imaginar, ou arrepende-se do assassinato de um outro homem, ou mesmo assumir a responsabilidade por ele; mas conceber o aniquilamento de cem mil outros homens definitivamente ultrapassa nosso poder de imaginação. Quanto maior o possível efeito de nossas ações, menos somos capazes de visualizá-lo, arrepende-nos dele ou sentir-nos responsáveis por ele; quanto maior o hiato, mais fraco o mecanismo de freio. Acabar com cem mil pessoas pressionando um botão é incomparavelmente mais fácil do que matar um indivíduo. O “sub-liminar”, o estímulo pequeno demais para produzir qualquer reação, é reconhecido pela psicologia; contudo, mais significativo, ainda que jamais visto, quanto menos analisado, é o “supra-liminar”: o estímulo grande demais para produzir qualquer reação ou ativar qualquer mecanismo de freio (ANDERS, 2013).

As imagens, assim, inundam o mundo, deformam o senso de “real” e promovem o senso de absurdo, mas, simultaneamente, são capazes de promover a imaginação dos impactos da bomba e, mais do que isso, de reverberar nas novas dimensões temporais. Para Anders, o fato de a bomba ser inescapável promove um sentimento de mudança da experiência do tempo, pois torna-se agora a prisão dos humanos: não há nada a alcançar, os humanos estão presos entre o que são agora e o simples “não ser”, a abstenção da existência. No entanto, o processo de desenvolvimento moderno não considera que o fim possa ser seu resultado, não assume a possibilidade que a própria forma de existir humana seja passível de destruir sua existência.

O que diferencia as novas visões do futuro daquelas típicas da modernidade ocidental é que as perspectivas pós-guerra de catástrofes existenciais e visões distópicas dificilmente são concebidas como resultados futuros desejados de um processo de desenvolvimento. A menos que você esteja construindo sua Estrela da Morte particular e planejando destruir a Terra, há uma forte chance de você não considerar a extinção humana como uma conquista em perspectiva. Você provavelmente não considera a extinção humana como o cumprimento de um processo dentro do qual a própria humanidade encena seu próprio desaparecimento, e você não toma medidas para facilitar tal resultado. Ao contrário das visões futuras da sensibilidade histórica moderna, as perspectivas distópicas do pós-guerra não são resultados desejados. Ou, aliás, nem mesmo são

resultados no sentido de que tais perspectivas não são imaginadas como resultados finais de processos (SIMON, 2019, p. 8).

Parte dos valores e práticas modernos são direcionados ao desenvolvimento futuro, a construção de uma existência utópica, em uma paginação historicizada e baseada no constructo científico (SIMON, 2019, p. 91). Essa orientação ao futuro destoa, no entanto, da desrealização acerca das práticas modernas como pungentes para o extermínio desse futuro. Apesar dessa orientação ao futuro, os humanos seguem suspensos entre o que são e o que poderiam ser, mas jamais serão. Dessa forma, as narrativas utopistas tornam-se impossíveis, não por serem um devaneio tecnológico, mas simplesmente porque almejam um futuro que foi tornado impossível pela prisão do *tempo do fim*:

O Tempo do Fim Versus o Fim do Tempo: Portanto, por sua natureza mesma, essa era é uma “suspensão”, e nosso “modo de ser” nessa era deve ser definido como “ainda não sendo inexistentes”, “ainda não exatamente sendo inexistentes”. Assim, a questão moral básica de épocas anteriores deve ser reformulada radicalmente: ao invés de perguntar “*Como* devemos viver”, devemos agora perguntar “*Iremos* viver?”. Para nós, que somos “ainda não inexistentes” nessa Era de Suspensão, só há uma resposta: embora a qualquer momento O Tempo do Fim possa se converter n’O Fim do Tempo, devemos fazer tudo a nosso alcance para tornar O Tempo Final infundável. Na medida em que acreditamos na possibilidade d’O Fim do Tempo, nós somos Apocalípticos, mas na medida em que lutamos contra este Apocalipse fabricado pelo homem, nós somos – e isto nunca existiu anteriormente – “Anti-Apocalípticos”.

1.3. Esperar ou desesperançar?

A perspectiva construída ao longo deste capítulo é que, simultaneamente, o fim proposto por Anders é uma realidade iminente e esquecida, mas que, ainda assim, espreita constantemente. Essa espreita, começada na segunda guerra, pode, concomitantemente, parecer distante e obsoleta — já que, diariamente, os humanos são bombardeados com diferentes imagens, em uma enchente que parece submergir a consciência acerca do fim — ou altamente presente, quando os humanos se dedicam à tarefa de imaginá-la, de criá-la, enfrentando suas dimensões que, nas palavras de Anders, são *supraliminares* (ANDERS, 2013, Tese 11).

Essas imagens são cunhadas nos aspectos científicos que se consolidam acerca da energia atômica desde o final do século XIX. As várias descobertas que levaram à conclusão de que o átomo possui mais energia do que sua massa, com formas de aplicação diversas e de enormes proporções (NETO, 2020, p. 79). Durante a I Guerra Mundial a produção acadêmica e o desenvolvimento científico dos estudos universitários designados para tentar compreender o átomo iam a todo vapor: conhecer a tecnologia atômica era o principal objetivo científico delineado nas universidades europeias direcionadas a essa área de pesquisa, sua aplicação ou a compreensão das possibilidades de sua aplicação eram temas secundários (NETO, 2020, p. 79 - 80):

Desde o final do século XIX diversos cientistas, físicos, químicos, entre outros buscavam compreender e entender as partículas indivisíveis da matéria, suas características e potencialidades. Tais pesquisas, em vários sentidos e campos, desde Max Planck até Niels Bohr, chegavam a conclusões de que o átomo possui em seu interior uma energia muito maior que a sua massa, desta forma, se fosse liberado sua capacidade motriz seria gigantesca. No contexto da Primeira Guerra Mundial tais pesquisas estavam cada vez mais avançadas, porém, o intuito até então era científico, similar aos padrões atuais: produção de artigos, livros, pesquisas em laboratórios e compartilhamento entre colegas universitários para a avaliação dos pares para num futuro ser aplicado as tecnologias militares ou outras. O foco principal neste momento era o desenvolvimento da tecnologia, não a sua aplicação em específico (NETO, 2020, p. 79 - 80).

Até então, a potência atômica não era vista como algo que pudesse ser usado, de maneira central, para fins bélicos. Apenas com a obtenção do U35 (o isótopo de urânio utilizado na fissão nuclear), pelo físico Arthur Jeffrey Dempster (em 1935), é que a energia atômica ganha a possibilidade de ser utilizada em maiores escalas (NETO, 2020, p. 81). O aumento da possibilidade de produção, por se tratar de um elemento relativamente comum na Terra, permitiu usos diversos, inclusive o usufruto bélico da descoberta. Inicialmente, o uso armamentista da energia atômica poderia não ser a possibilidade central dos estudos científicos que investigavam a energia atômica, mas o processo de refinamento técnico

moderno, a constante hiperespecialização dos elementos, permitindo sua apropriação para usos militares e armamentistas, direcionando a produção da tecnologia para este fim. A produção de armas atômicas foi financiada após a descoberta da fissão e levada adiante pelo expansionismo imperialista europeu, que rondava inclusive os aliados:

Antes mesmo de serem iniciados os testes e estudos para a realização de uma arma atômica, cientistas que outrora haviam fugido do nazismo temiam pela possibilidade de tal regime aprimorar os seus conhecimentos atômicos e a partir disso desenvolver uma arma que suportasse tal tecnologia. A questão ficou ainda mais gritante quando os nazistas anexaram a Tchecoslováquia, em 1938, ao seu território. Tal prática possibilitou aos nazistas a obtenção da maior e melhor fonte de urânio da Europa e cercanias, cabendo, posteriormente, aos Aliados recorrerem às reservas existentes no Congo Belga, a partir da exploração imperialista das riquezas daquela região africana, principalmente por uma atuação mercenária do príncipe belga no processo de venda de urânio para os EUA e no vizinho Canadá, com grandes potenciais de urânio (NETO, 2020, p. 81)

As noções de humanidade, associadas à modernidade, caracterizadas pelo forte contraste entre *natureza* e *cultura* (LATOURE, 2019, p.21), serviram à justificação da produção do armamento atômico. Nesse sentido, a pesquisa científica, o desejo por controle e a possibilidade de manter o Estado-nação enquanto uma potência nuclear levaram diversos países a, no pós-guerra a serem particularmente inspirados pelo programa armamentista desenvolvido pelos Estados Unidos e seu Projeto de Iniciativa de Defesa Estratégica. França e Inglaterra, enquanto potências europeias, investiram nas pesquisas e em armamento atômico, mas, para além, outros países, como Paquistão, Índia, Israel e, possivelmente, Coreia do Norte e Irã também investiram na área e têm, hoje, potência bélica nuclear (HERNANDO, 2007).

O processo de modernização e de progresso, como afirmado em Latour (LATOURE, 2019, p. 21) é ligado a uma maneira de lidar com a ciência que leva os humanos a crerem que a solução para os problemas gerados pela tecnologia e pela ideia de *purificação* serão solucionados quando a tecnologia atingir seu ponto máximo, quando for feita uma nova descoberta, quando as barreiras “naturais” forem superadas (LATOURE, 2019, p. 19). Esse modo de pensar leva a um processo de *esperançar*: a crença profunda de que as tecnologias humanas serão refinadas ao ponto de que poderão cancelar o fim humano, levando-o ao infinito.

Não se trata da manutenção da humanidade enquanto espécie, mas da manutenção do pensamento moderno, da manutenção dos sistemas de purificação. Talvez, a maior evidência disso, seja justamente o desejo de colonização espacial e a forma como as

discussões sobre *viagens espaciais* vêm tomando forma, em particular em meio à possibilidade de colapso climático, como uma alternativa para a sobrevivência humana:

Os capitalistas propõem apenas duas opções: a extinção ou a fuga para Marte. Por isso, pessoas como Elon Musk e o proprietário da Amazon, Jeff Bezos, falam sobre isso. Fugir foi a opção que a Europa adotou quando estava perdida na pobreza e pela qual colonizou outros países. Fugir não é moral, não deveria ser nossa maneira de fazer as coisas”, afirmou (SHIVA, 2019).

A crença nesse futuro *melhor* se insurge como um juízo final repaginado, já que ele há de ser evitado justamente pelo desenvolvimento científico, pela revisão do capitalismo, pela crença, acima de tudo, no progresso. No entanto, a realidade do apocalipse que os humanos enfrentam é densa: trata-se do “apocalipse nu” — aquele que não abre alas a um novo mundo, que não envolve uma continuidade. A crença cristã tende a pensar o fim como uma espécie de processo malthusiano, de mitigação populacional, em que o bem e o mal seriam divididos e justamente julgado, deixando à Terra depois somente aqueles “puros e dignos”. Os humanos foram acostumados com o apocalipse com sentido, que melhora, que abstém, que perdoa e, no entanto, o fim do mundo o qual enfrentam quebra todas essas expectativas:

Embora a História tenha se constituído em “História” no sentido moderno, isto é, em uma História com sentido, simplesmente porque a expectativa cristã foi orientada para a salvação, e embora se tenha contado seus anos em anos de graça, a história factual, no entanto, não se desdobrou como uma série de eventos sagrados. Desdobrou-se a ponto de não nos acostumarmos a vê-lo continuar e onde acabamos esquecendo a espera, como uma cadeia de desilusões sagradas, como um não-advento todos os dias repetido e nunca negado do “reino”, como um exercício permanente para se contentar com o fato de que este mundo continua a existir (ANDERS, 2007, p. 94 - 95).

A crença nesse futuro não é uma exclusividade dos governos liberais que emergiram no pós-guerra, mas também é compartilhado por teóricos contemporâneos de Anders, parte de uma resistência ao Nazifascismo, à guerra do Vietnã e à nova atuação pró-bomba dos estados nacionais no pós-guerra. A Era Nuclear traz à tona o sonho de uma sociedade inexistente, concatenando o cristianismo e conectando-o ao ideal revolucionário, ambos almejando, no fim do túnel, a luz da salvação. Mas o que encontram é, na verdade, o brilho de mil sóis, a possibilidade, mais clara do que nunca, de extinção:

Esta permanente crença cristã num futuro melhor é também no que se baseia a crença no progresso da história compartilhada pela esquerda revolucionária. No entanto, agora, na era atômica, estamos diante da perspectiva inteiramente nova de um “apocalipse nu e sem reino”, cujo fim não está em um outro mundo que ainda virá, como no apocalipse cristão ou mesmo na Revolução. Esta crença num futuro utópico, compartilhada por cristãos e revolucionários, que o advento da era nuclear tornou impossível, permite a Anders afirmar ironicamente que o apóstolo Paulo e Karl Marx se tornaram contemporâneos. Deve-se, então, abandonar a crença otimista no progresso que projeta um futuro sempre melhor para enfrentar

toda a desesperança do apocalipse sem reino, já que não há nenhum mundo melhor por vir. O “tempo do fim” é agora, aqui mesmo, neste mundo (ALENCAR, 2016, p. 72).

Divididos entre a possibilidade de uma racionalidade secular, científica, processual e purificadora — a racionalidade que desenvolveu a tecnologia da bomba atômica — e a experiência da fé ligada ao inferno cristão, os humanos encontraram formas de conciliar as duas formas de existência para lidar com seu *armagedon* possível (NETO, 2020, p. 103). Assim, quando a bomba se torna uma opção para a iminência do fim, para Anders, ela representa também essas percepções do fim do mundo, mas motiva uma transformação ontológica: os humanos, agora, não somente espelham a possibilidade do fim em alguma divindade, mas secularizam sua atuação e tornam-se, sem perceber, responsáveis pela própria possibilidade de destruição.

Para Anders, essa transformação se traduz na organização de seu pensamento filosófico. O autor considerava que, com a possibilidade de autodestruição de autoextermínio da espécie humana, mais do que nunca, os humanos deveriam analisar sua própria postura perante o mundo, sistematizar suas práticas atreladas a juízos de valor que priorizem e preservem esse processo de autoanálise. Não é à toa que vários de seus escritos são “mandamentos” ou “teses”, por serem curtos e pregarem a sua racionalidade: *Mandamentos para a Era Atômica*, *Teses de Chernobyl*, *Teses para a Era Atômica*. O princípio da sua filosofia considerava a clareza de suas ideias, a racionalidade do que expressava e o esquema de conduta no qual cria:

Anders nunca renunciou a três ideias fundamentais: a primeira, a máxima socrática de que uma vida sem exame não merece ser vivida, que impulsionou justamente sua análise sobre a conduta humana. A segunda, a ideia nietzscheana de que o sistema de juízos de valor que é a moral está em relação com as condições de existência de um ser. A terceira, procedente de Kant, que sustenta que um ser racional deve pensar suas máximas, isto é, os princípios práticos de sua vontade, como leis práticas universais. É indubitável que para Anders é a situação (categoria fundamental de sua filosofia) que define esses marcos referenciais nos quais se constitui a identidade (Taylor), essa estrutura social de juízos de valor solidificada em forma de princípios objetivos (moral) e de princípios objetivados (leis), e não alguma fórmula de caráter obrigatório recebida por uma autoridade transcendente ao modo daquelas definidas pelas religiões (HERNANDO, 2007).

Dessa forma, Anders concebe o fim do fim, o fim da escatologia, declarado em seu livro *Le Temps de la Fin*. Declara, assim, um fim definitivo, pautado em uma “esperança escatológica” de que o tempo moderno, o tempo que os humanos vivem, duraria para sempre. Anders, portanto, é um intelectual que identifica, também, uma transformação na maneira de experienciar o tempo, promovida por tais mudanças ontológicas. No entanto, essa

transformação na experiência (que será investigada em maior profundidade nos capítulos que se seguem) não se mostra como suficiente para gerar uma resposta à possibilidade de fim. A ideia de progresso ainda circunda, como uma imagem fantasmagórica, a experiência do tempo e vende uma esperança de evitar o fim.

Enquanto concebêssemos o curso do tempo como cíclico, era inevitável que chegássemos sempre ao ponto de partida novamente e que refaríamos sempre o mesmo curso. O conceito de — fim — não pôde aparecer. Onde apareceu, como na teoria estoica da *ekpyrosis* [do fogo cósmico], fim – também significava ao mesmo tempo começo. É com a expectativa do fim definitivo, com medo e esperança escatológica, que a História se tornou um sentido único, excluindo toda repetição. Não tendo conseguido chegar nem ao seu ponto de partida nem ao seu fim, a História – que deve a sua existência ao conceito de – fim – tornou-se o princípio de e assim contribuiu para preparar o fim do princípio do fim. Nada nos foi garantido tão bem e por toda a eternidade como o leite que o tempo levaria para sempre. Hoje, essa garantia entrou em colapso (ANDERS, 2007, p. 101 e 102).

Para lidar com a transformação na forma de experienciar o tempo, bem como propriamente encarar o fim, Anders sugere uma espécie de *desesperança*. Para Anders, é necessário acessar esse desespero e esse medo do fim, senti-lo, experienciá-lo. No entanto, a busca constante por novidades, a enchente de imagens fantasmagóricas, a experiência calcada no indireto faz dos humanos incapazes de gerar uma resposta ao fim, porque eles aguardam uma solução tecnológica como se o desenvolvimento técnico fosse uma questão de somente crer: “o *desespero* pela nulidade do mundo, então, sempre culminou no segundo desespero pela impossibilidade de aniquilar o nulo; e este segundo desespero, no final, na zombaria de si mesmo, isto é, na zombaria de sua própria impotência erótica (ANDERS, 2011, vol. 1, p. 302)”. Por isso, Anders evoca a *desesperança* (que também pode ser traduzida como o desespero). Aqui, opto por falar de “*desesperança*”, já que é uma atividade que busca justamente enfrentar e enfraquecer a esperança cega do progresso. Também podemos compreender esse processo como um desespero: como permitir-se temer, permitir-se, através da imaginação do nada, sentir o medo, o desespero, sentir o fim do mundo e culminar, por fim, dessa *desesperança*.

A filosofia do desespero de Anders não foi a única a tomar lugar no pós-guerra e, também, não é uma reflexão exclusiva desse período, já que se trata de uma mudança que ocorre com a bomba atômica, mas que persiste na contemporaneidade perante os desafios do antropoceno. Anders corrobora uma corrente teórica que argumenta que os humanos precisam perder completamente a esperança, distanciar-se dela, pois ela age de maneira narcótica, aditiva, e evita a realização do que, de fato, seria o fim. Nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro:

Como disse Clive Hamilton, nós só vamos fazer alguma coisa quando perdermos toda esperança. Enquanto isso, a esperança é um narcótico que impede a ação porque supõe que alguém vai fazer alguma coisa no seu lugar. Você não tem esperança em você, mas tem esperança no outro, porque as pessoas (os outros) não vão deixar as coisas chegarem a esse ponto, não é? Não é você. A capacidade de autoilusão da espécie humana é imensa. E também é imensa a capacidade de adaptação da espécie humana a situações péssimas. Uma coisa de que geralmente não nos damos conta é como conseguimos viver em condições cada vez piores: se a mudança é gradual, é possível nos adaptarmos a quase tudo. Nossos pais, por exemplo, viviam melhor do que nós sob vários aspectos: a qualidade do ar, o tempo que levavam para chegar no trabalho, o tempo livre que tinham. Mas, pouco a pouco, nos acostumamos a viver em apartamentos cada vez menores, a passar cada vez mais tempo no trânsito. E você se adapta, você nem se dá conta de que está vivendo hoje em tais condições. Por quê? Porque existem as outras coisas que nós pensamos que compensam. “Puxa, mas isso aqui compensa...” Enfim, como não há quem resolva as coisas para nós, acredito que não teremos soluções globais. (SOMMER, M. F.; MANGRANÉ, D. S., 2016, p. 263).

Anders emerge como um dos filósofos a discutir esse desespero de maneira profilática, como uma forma de lidar com esse fim, de encará-lo honestamente. À medida que o filósofo começa a ser retornado às discussões acadêmicas, em meados dos anos 2000, sua filosofia da desesperança é lida como parte de um segmento teórico do pós-guerra: a disputa entre a esperança de uma utopia após a distopia completa da guerra ou a desesperança em prol do enfrentamento das tecnologias:

Com o mesmo se colocava em relação ao pensamento do filósofo alemão com os ensaios de outros dois compatriotas que, no entanto, transitavam caminhos muito diferentes: O Princípio Esperança de Ernst Bloch, que considerava a projeção utópica como ponto inicial da transformação do mundo, e O Princípio da Responsabilidade de Hans Jonas, onde se apela ao temor como forma de conscientização sobre as possibilidades de escapar do perigo atômico em que a humanidade estava imersa desde 1945. Provavelmente, o termo "desesperança" se mostre mais exato se tratamos de explicar as ideias de Anders nos últimos anos de sua vida, e sempre que não o consideremos como uma questão psicológica, mas como uma atitude vital (HERNANDO, 2007).

O olhar à escatologia, ao fim que tinha acontecido, ao fim possível delineia, então, a emergência dos discursos sobre esperança e desespero. Essa chave de leitura permeia *O Princípio da Responsabilidade* de Hans Jonas, *Alarme de Incêndio* de Walter Benjamin e *O Princípio da Esperança* de Ernst Bloch, o qual Anders questiona com seu *Princípio da Desesperança*. No entanto, esses são os princípios colocados de maneira paralela para refletir sobre o pós-guerra, na tentativa de encontrar uma resposta que permita compreender como seguir a partir do fim do mundo que calca a bomba atômica, o fim do mundo gerado pela própria humanidade. Não se trata somente do fim atômico, mas do fim da acumulação, do fim no capital, do fim através do que foi construído pela própria noção de humanidade: “O colapso econômico, social e ecológico que passa a ser vivido como algo já presente na segunda metade do século XX, resultado de uma crise estruturalmente intransponível da

acumulação capitalista, dá um outro aspecto ao imaginário escatológico” (CATALANI, 2019, p. 77).

Porém, no lugar da consciência antecipatória blochiana da utopia, temos em Anders o lado B da escatologia: a consciência antecipatória do desastre (se é que desastre é uma palavra adequada para o Apocalipse Nuclear). Mas há de se notar um aspecto nessa antecipação. Como observa Dupuy, “o acontecimento catastrófico está inscrito como um destino, é certo, mas também como um acidente contingente.” O anúncio da catástrofe é verídico, mas não é uma previsão. Seu paradoxo está no seu caráter performativo: a finalidade da enunciação exagerada é impedir a sua realização, para a qual o curso do mundo tende. Assim como anunciar a utopia, antecipando-a, deve ter o efeito de produzi-la, o anúncio da catástrofe deve ter o efeito de evitá-la. A força da verdade na linguagem é a união entre o que nela há de performativo, instituinte, e o que há de representação adequada ao objeto: um conhecimento que esteja à altura do presente não é, por isso, “mera representação”. O verdadeiro realismo não é a simples duplicação da realidade: há nele um momento produtivo. O Alarme de incêndio de Walter Benjamin é igualmente uma antecipação performativa ao indicar que, para a ação correta, é necessária a imaginação da explosão (ainda não atual) que configura o perigo presente: “Antes que a centelha chegue à dinamite, é preciso que o pavio que queima seja cortado.” A profecia da desgraça, como afirmou Hans Jonas, “é feita para evitar que ela se realize; e zombar posteriormente dos eventuais sineiros de alarme dizendo a eles que o pior não aconteceu seria o cúmulo da injustiça: pode ser que seus equívocos sejam seus méritos.” Como o futuro carece de existência sensível imediata, a profecia deve necessariamente ir além dos fatos presentes: por isso ela é sempre um exagero. Isso se expressa mesmo na relação com o clima nas sociedades onde a cientifização completa da meteorologia não banalizou profecias como “amanhã vai chover” (CATALANI, 2019, p. 78).

A temática comum entre esses trabalhos os situa como produtos de um tempo, corroborando uma resposta aos eventos apocalípticos que demarcaram aquele momento histórico, buscando racionalizar e responder à bomba atômica de forma a propor formulações éticas e morais que lidassem com a emergência de um tempo do fim. Nesse sentido, a orientação teológica, que tinha um lugar muito bem estabelecido, começa a ser questionada. Mas, também, a orientação científica-racional, por ter sido a responsável central pela própria situação contraditória que os pensadores no pós-guerra se encontravam. Por isso, é possível identificar a esperança (seja como possibilidade de construção da utopia e como uma narrativa expectante ou como um sentimento a se negar) como um fio condutor comum entre tantos discursos da época. Para Anders, compreender o desespero, processá-lo, permitir o trauma e vivenciá-lo era uma forma de examinar, de fato, a moral humana e elaborar, a ela, uma resposta:

Só podemos examinar plenamente nossa cegueira do apocalipse se o considerarmos como parte da situação moral do homem moderno, portanto, no quadro do que é permitido ou não, podemos ou não, devemos ou não. A partir daí, devemos tentar uma exposição desta nossa situação moral, na medida em que é necessária para a explicação do nosso defeito (ANDERS, 2011, vol. 1, p. 273).

CAPÍTULO 2 – Totalitarismos tecnológicos.

2.1. Totalitarismos do fim

Ao longo do capítulo 1, discutimos o papel de Anders no pensamento das técnicas, em especial ao longo do século XX. Sugerimos que o pensamento do autor volta a emergir no início do século XXI, com novas revisões e abordagens de seus conceitos. Isso acontece, segundo a hipótese que norteia este trabalho, porque o pensamento de Anders ganha tração quando as figuras do fim emergem, figuras essas, em muitos momentos, associadas à bomba atômica, mas, no entanto, não restritas a ela. As imagens do fim, para Anders, se misturam também a uma transformação ontológica experienciada pela humanidade em detrimento de suas contribuições técnicas e de seus investimentos tecnológicos. Este capítulo tem por objetivo, portanto, mapear a transformação ontológica sofrida pelos humanos, bem como determinar a relevância dessa metamorfose para o cenário que discute a noção de fim do mundo ao longo dos séculos XX e XXI.

Nos escritos de Anders, essa transição ontológica pode ser destacada em alguns eventos particulares: a bomba atômica (que é uma variável constante ao longo deste trabalho), mas também a maquiagem, a engenharia humana, a construção de um caminho do ser “humano” para o ser “dispositivo” (ANDERS, 2011, vol. 1, *passim*), todas essas delimitadas em um sistema social que existe a partir das revoluções industriais. Nesse sentido, essas tecnologias não existem apenas como um aporte à vida humana, mas passam a fazer parte da própria constituição ontológica dos humanos após as revoluções industriais — a partir das quais os humanos abandonaram seu posto como mais um gênero de mortais para se tornarem um gênero mortal, ou, retomando as palavras de Anders:

É verdade que nós que até aqui fomos uma ‘espécie de mortais’ estamos agora condenados a viver como os ‘primeiros dos últimos homens’, que daqui em diante e enquanto vivermos, viveremos necessariamente como uma “espécie mortal” (ANDERS, 2007, p. 27. Tradução minha).

A partir dessa metamorfose da relação humana com a tecnologia é que foi, a ela, permitida a extensão do tempo útil de vida e, simultaneamente (com a bomba atômica) a extinção em massa, possibilitada por seus próprios interesses. Para Anders, a bomba tem um papel paradigmático e impulsionador dessa transição, já que é produzida por existirem os meios disponíveis para tal, não com um objetivo específico, mas apenas porque se podia (MENDES, SYLLA, 2019, p. 131). Assim, é possível verificar uma relação intrínseca entre o desenvolvimento tecnológico e a prática autoritária em produzir esse tipo de tecnologia,

pois a própria existência da bomba é uma ameaça totalitária: “Ao ameaçar com a guerra atômica, e, portanto, com o extermínio, não podemos evitar ser totalitários; pois esta ameaça equivale a uma chantagem e transforma nosso globo em um vasto campo de concentração do qual não há saída. Portanto, quem quer que baseie a legitimidade dessa extrema privação de liberdade nos supostos interesses da liberdade é um hipócrita” (ANDERS, 2013, tese 5). Ou seja, por definição, a existência da bomba se demonstra como um poder autoritário:

Para Anders, a invenção da bomba atômica é talvez o exemplo mais paradigmático de algo produzido sem necessidade ou justificativa racional, apenas porque os meios tecnológicos estavam disponíveis. É também, segundo ele, um exemplo emblemático do poder normativo (tirânico) alcançado pela tecnologia e de como ela nos fez entrar em uma era final histórica que colocou a humanidade de forma inédita na posição de produzir sua própria destruição (MENDES, SYLLA, 2019, p. 131. Tradução minha).

O poder tirânico da bomba marca uma transição na ontologia humana, a qual Anders captura em seus trabalhos. Marcada também pela implementação de Estados totais, atuando em regimes de guerra, a obra de Anders observa que é a política que determina as relações dos humanos com suas tecnologias e que outorga a existência autoritária da bomba atômica. Hannah Arendt, ex-esposa do filósofo, identifica, no seio dessa conjuntura, uma dupla ameaça, já que “é a partir da ‘dupla ameaça dos estados totalitários e das armas atômicas – uma ameaça apenas tornada pior através de sua conjunção’ – que Arendt visa (re)pensar a política (...) ao longo de sua obra” (ROSSATTI, 2017, p. 543).

Assim, é possível definir dois fatores proeminentes na transformação identificada por Anders na espécie humana: a mudança da relação dos humanos com as máquinas (embalsamada por transformações nas próprias máquinas, na qual as próprias tecnologias que compõem essas máquinas passam a exercer subjetividade na História) e como o Estado ascende de maneira total, a fim de exercer controle sobre tais técnicas. Tal abordagem, mais do que uma questão de escolha política ou de sistemas políticos é também um debate sobre o funcionamento da existência humana em si, já que é delimitado por um tipo de relação muito particular, que é a relação dos humanos com suas tecnologias e com seus instrumentos técnicos.

Tendo em vista sua relação com Heidegger, Anders apresenta várias concepções compartilhadas com o antigo professor (BABICH, 2013, p. 150). Apesar de suas aproximações filosóficas, havia também um desgosto pessoal e um afastamento profissional motivado por razões políticas. Para Anders, a noção que se tinha de ontologia precisava ser

revista para que pudesse ser aplicada diante da situação-fim que se dá durante o pós-guerra (DAWSEY, 2017, p. 7).

Um de seus objetos de pesquisa ao longo dos anos 30 e 40 trata justamente de uma investigação das noções de ontologia presentes em Heidegger, buscando levar outros pensadores a passarem pelo mesmo processo de “des-heiggerização” por ele experienciado (DAWSEY, 2017, p. 7). Heidegger era uma grande referência no campo da filosofia ontológica durante os anos de guerra e, além de Anders, havia sido professor de Hannah Arendt e uma série de outros intelectuais proeminentes do campo intelectual alemão. A partir do fim da década de 20, Anders começa a consolidar seu distanciamento vagarosamente, até que a partir de 1933, com a virada política de Heidegger ao se filiar ao partido Nazista, Anders recua e faz com que esse distanciamento seja cada vez mais claro (DAWSEY, 2017, p. 8).

Se essas mudanças filosóficas e políticas ampliaram a distância entre Anders e Heidegger, os eventos de 1933 tornaram a distância intransponível. Não está claro exatamente quando Anders soube que seu ex-professor se juntou ao Partido Nazista e, como reitor, apoiou entusiasticamente a Gleichschaltung (coordenação ou sincronização) da venerada Universidade de Freiburg com objetivos culturais nazistas. Naquela época, a vida de Anders na Alemanha havia entrado em colapso total. Imediatamente após o incêndio do Reichstag em fevereiro de 1933, seu nome ligado ao fugitivo Brecht, levando-o a fugir de Berlim para Paris. Durante seu longo exílio, primeiro na França até 1936 e depois por 14 anos nos Estados Unidos, Anders adquiriu materiais fundamentais relacionados ao nazismo de Heidegger. Isso incluía um cartão postal de 1933 mostrando o reitor Heidegger no topo de uma coluna da Freiburg SA, uma fotografia que exemplificava o “poder do espírito como uma propaganda do espírito de poder”. Ele também acabaria por colocar as mãos no notório endereço de Heidegger enquanto reitor, com sua “glorificação do despertar nacional” liderado por Hitler. Se ele se lembrava em 1988 do “horror e melancolia” que o encheu quando soube da escolha política de Heidegger, suas declarações anteriores a Löwith, Adorno e Greffrath indicam que havia pouco sobre isso que o surpreendeu (DAWSEY, 2017, p. 8. Tradução minha).

Essa clareza em um distanciamento pessoal entre mentor e discípulo não faz com que Anders se distancie diretamente da filosofia de Heidegger (BABICH, 2013, p. 150). Em 1953, essa relação ambígua, composta de rejeição política somada a uma espécie de fascínio filosófico, fica mais evidente, já que Heidegger realiza uma conferência direcionada à questão da técnica, na qual busca discutir ontologicamente o conceito, definindo-o da seguinte forma:

Assim, pois, a essência da técnica também não é de modo algum algo técnico. E por isso nunca experimentaremos nossa relação para com a sua essência enquanto somente representarmos e propagarmos o que é técnico, satisfazemo-nos com a técnica ou escaparmos dela. Por todos os lados, permaneceremos, sem liberdade, atados à ela, mesmo que a neguemos ou a confirmemos apaixonadamente. Mas de modo mais triste estamos entregues à técnica quando a consideramos como algo neutro; pois essa representação, à qual hoje em dia

especialmente se adora prestar homenagem, nos torna completamente cegos perante a essência da técnica (HEIDEGGER, 1953, p. 376).

Heidegger, assim como Anders, defende a técnica como algo incapaz de ser no mundo de maneira neutra. No entanto, Heidegger ingressou em uma postura apolítica após a guerra, da qual Anders era profundamente crítico. Nesse sentido, considerava que sua postura, seu projeto ontológico e sua prática intelectual não estavam dissociados de seu pensamento político e de sua aderência ao Nacional Socialismo. Por isso, mesmo com as intercorrências intelectuais, a postura de Anders se direciona a criar um projeto ontológico, particularmente no contexto da técnica local:

Anders não considerava o nacional-socialismo de Heidegger como algo extrínseco ao seu projeto ontológico, nem aceitou posteriormente a imagem apolítica que Heidegger cultivou após 1945. Baseando-se frequentemente em categorias marxistas, Anders tentou expor e contextualizar as convicções que levaram Heidegger ao nazismo. Festa. Posteriormente, ele voltou sua atenção para a Kehre (virada) de Heidegger e definiu esta última, mostrou, como uma forma de romantismo pós-fascista (DAWSEY, 2017, p. 5)

Segundo Agostino Cera, existe, no pós-guerra, uma rejeição desproporcional aos escritos ontológicos, constituída tanto pela rejeição à mística presente em Heidegger quanto por seu legado político-intelectual, a qual ele se refere como “Ontofobia”:

Mas, por outro lado, esse parricídio fisiológico se transformou gradualmente em uma damnatio que também envolveu uma rejeição do que considero o imprimatur epistêmico da própria filosofia da tecnologia. Tal imprimatur é expresso em outra conhecida frase heideggeriana, segundo a qual “a essência da tecnologia não é de forma alguma algo tecnológico”. A meu ver, esta segunda rejeição deve ser considerada uma rejeição ilegítima, ou seja, uma reação exagerada (até uma rejeição) da segunda geração de estudiosos contra o legado de Heidegger. Concretamente, esta (sobre-)reação ilegítima – melhor representada pela abordagem pós-fenomenológica – dá origem a um interesse exclusivo na dimensão ôntica da tecnologia (a saber, suas implicações sociais, políticas e práticas) com um conseqüente desinteresse a priori em qualquer uma das suas implicações ontológicas. Essas implicações são caracterizadas ipso facto como “essencialistas” ou “deterministas” e assim acabam se tornando um tabu. Ou seja, uma verdadeira Ontofobia (CERA, 2022, p. 5 - 6).

Dessa maneira, constitui-se, ao longo do século XX, uma espécie de “Virada Empírica”, constituída, segundo Cera, por uma rejeição ao legado de Heidegger. Nessa “virada ontofóbica”, pela ausência de uma clara definição do que é tecnologia, os intelectuais do período também relutam em estudá-la. Além disso, é importante pontuar que Heidegger apresentava um vocabulário envolto em uma “mística” da tecnologia, e, devido a essa estruturação pouco materialista, os intelectuais dessa dita “Virada Empírica” relutaram em estudá-lo, bem como a estudar a própria filosofia da tecnologia. Como explica Cera:

Com referência ao estado de coisas que acabei de descrever, minha objeção é a seguinte. Se a tecnologia com T maiúsculo se tornar nada, ou seja, se a tecnologia

como fenômeno de época (...) então o resultado paradoxal, mas consequente desta situação é que a filosofia da tecnologia deixa de ter um significado em si mesma. Em outras palavras, se a filosofia da tecnologia se transforma em uma atividade de resolução de problemas (uma busca de soluções para problemas concretos emergentes de tecnologias isoladas), então deve-se admitir que esse tipo de atividade pode ser realizado muito melhor por “especialistas” (cientistas, engenheiros, políticos...) do que por filósofos. Como consequência, a virada ontofóbica na filosofia da tecnologia – sua reação exagerada/rejeição ao legado de Heidegger – culmina na própria razão para uma abordagem estritamente filosófica da questão do desaparecimento da tecnologia. Com base nisso, a realização paradoxal da Virada Empírica seria a autossupressão final, ou pelo menos a autossuperação, da filosofia da tecnologia (CERA, 2022, p. 6).

Dessa maneira, a filosofia da tecnologia, bem como essa primeira geração de filósofos a lidar com o tópico (Heidegger e seus orientandos, como Jacques Ellul, Hannah Arendt, Hans Jonas, Lewis Mumford), acaba por cair em desuso (CERA, 2022, p. 4). Günther Anders, inserido nesse corrente ambiente, busca um viés um pouco diferente: no lugar de uma rejeição completa a seu tutor, Anders constrói uma “antropologia filosófica” da tecnologia. Por mais que sua abordagem não siga os preceitos considerados “essencialistas” de Heidegger, ainda se encaminha para uma investigação ontológica, abraçada à filosofia da tecnologia (CERA, 2022, p. 8). Assim, a discussão sobre o *ser* que circula no campo da ontologia heideggeriana é fundamental para as propostas de Anders, já que elas buscam justamente compreender o que é o ser humano e como ele se torna *obsoleto* mediante as tecnologias que foram, por ele mesmo, desenvolvidas:

Embora a tecnologia não seja uma questão antropológica tout court, ela sempre diz respeito à questão do ser humano. Como consequência, a filosofia da tecnologia no caso nominativo opta por um envolvimento antropológico consciente. Este envolvimento expressa uma consciência da ligação indissociável entre o ser humano e a tecnologia, pois qualquer posicionamento em relação à tecnologia implica um pressuposto antropológico. Antropogênese e tecnogênese são sinônimos. Como resultado, a filosofia da tecnologia no caso nominativo é ipso facto uma antropologia filosófica da tecnologia e, portanto, embora fortemente inspirada por Heidegger, rejeita seu interdito antropológico. Ou melhor, tenta superar tal interdito apelando para o neo-humanismo não antropocêntrico que caracteriza, por exemplo, o trabalho de Günther Anders e Jacques Ellul sobre a tecnologia. Isso significa que a filosofia da tecnologia no caso nominativo opta por ocupar um espaço híbrido – um espaço “ontico-ontológico” – que se situa entre os dois polos da obra de Heidegger (CERA, 2022, p. 8).

Nesse sentido, por mais que haja uma rejeição muito bem definida de Anders a parte dos escritos heideggerianos, eles são uma parcela importante da construção intelectual do filósofo, já que estabelecem uma “tradição” de discussão sobre o ser que não se define apenas na metafísica, mas que busca também compreender a existência como algo individual. Para Anders, talvez seja esse exatamente o problema: compreender a existência em um vácuo individualista e apolítico, desconsiderando as variáveis políticas e sociais implicadas na

forma de existir possíveis na espécie humana (DAWSEY, 2017, p. 15), mas, ainda, sem cair na *Ontofobia* do pensamento no pós-guerra.

As antropologias teológicas consideram o homem um ser *criado* e, em contraponto ao *natum esse*, determinado pelo divinatório, estabelece-se o *ser produzido* — um ser autodeterminado, auto-imaginado (MARRADES, 2017, p. 116). A perspectiva de Anders não pode ser associada a nenhuma das anteriores, já que nenhuma dialoga com a ideia de um ser *nascido*, um ser orgânico, com limitações e possibilidades orgânicas, mas que também exista através da técnica. O ser nascido, apesar da sua potência técnica, tem vulnerabilidades corpóreas, parte de uma realidade que, ainda que se apoie nos detrimientos tecnológicos,

Assim como as antropologias teológicas consideram o homem um ser criado (determinado por outro), as antropologias filosóficas o consideram um ser produzido (determinado por ele mesmo). Nenhuma das duas perspectivas contempla o homem como um ser nato, isto é, como um ser engendrado por outro ou sujeito à fragilidade e vulnerabilidade constitutivas de seu ser orgânico. Prova disso é o papel insignificante que conferem ao corpo na determinação da realidade humana, seja essa determinação concebida em termos de criação ou de autoprodução (MARRADES, 2017, p. 116).

Isso porque o homem autoimposto, a existência produzida de Heidegger, por mais que considere aspectos técnicos da existência, desconsidera a sua existência corpórea, orgânica — em contraposição ao homem criado. Na obra seminal *A Obsolescência dos Humanos* (Vol. I), Anders chega a discutir a premissa da ontologia individualista de Heidegger:

De fato, em sua filosofia, o desejo de ser "feito" (self-made) em vez de engendrado não tinha nenhum significado técnico, mas exclusivamente moral-político: o homem "self-made" é o homem autônomo e o cidadão dá o estado "Autofeito". (...) Uma variante posterior de Fichte é Heidegger: seu "ser feito" protesta não apenas contra ter sido criado por Deus, ou seja, contra a origem sobrenatural, mas também contra ter sido gerado, ou seja, contra a origem natural. (Ver autor: "On the pseudo-concreteness of Heidegger's Philosophy" in *Philos&Phenomenol Research*, Vol. III, no. 3, p. 337 ff.). O conceito era um conceito desviante [Ausweich-Begriff]. Ao fazer-se (a transformação do Dasein em existência), ele realmente perdeu seu significado político, permanecendo como uma tentativa puramente solipsista. Não é por acaso que, como em Fichte, também ele (pelo menos no tempo de Sein und Zeit) carece da filosofia da natureza, se não a tivesse deixado à porta, a sua rejeição do *natum esse* teria sido irrealizável (ANDERS, 2013, vol. I, p. 40. Tradução minha.).

Para Anders, o “homem autoimposto” heideggeriano seria uma tentativa de recuperar a individualidade burguesa do século XIX, cunhado na mitologia capitalista anterior à guerra (DAWSEY, 2017, p. 19). Essa tentativa de fazê-lo ressurgir, no entanto, não é capaz de comportar as mudanças que a tecnologia proporciona na existência, sendo insuficiente para compreender as dinâmicas de fusão e intercâmbio com a vida humana — em seu sentido mais literal. Um “homem autoimposto” não pode lidar, por exemplo, com as questões

proporcionadas pela bomba atômica, já que se trata de um instrumento técnico capaz de definir a existência (ou o fim dela) para toda uma humanidade — estabelecendo uma hierarquia onde as máquinas suplantam a ação humana:

No entanto, a filosofia individualista do *Dasein* de Heidegger, afirmou Anders, manifestou uma resposta reacionária ao estabelecimento do capitalismo monopolista. Contra as correntes econômicas e tecnológicas predominantes do início do século XX em relação aos monopólios, à concentração e ao domínio da grande burguesia, Heidegger tentou, segundo Anders, ressuscitar o legado do heroico individualismo burguês para uma era de desesperada miséria e desemprego para os alemães de classe média baixa. Dessa forma, Ser e Tempo glorificou desafiadoramente o “*self-made man*” da mitologia capitalista, um ideal de personalidade muito mais apropriado para o capitalismo do século XIX, o “século do indivíduo” (DAWSEY, 2017, p. 19. Tradução minha).

O ponto de Anders é que esse homem que se constrói; o homem autoimposto, auto-imaginado abandona as facetas da existência nascida, aquela que está presente nas antropologias tradicionais. Dessa forma, sem seu caráter trivial e corpóreo, passa a adorar a técnica quase como um novo Deus, prendendo-se à sua posição de *imaginado*, inconsciente de seus aspectos orgânicos e escrevendo não mais a própria história, mas a de sua tecnologia, de suas descobertas, de suas práticas:

Um segundo ponto consiste em abandonar as imagens do homem das antropologias tradicionais —o homem como ser criado, o homem como ser que se faz por si mesmo—, e recuperar para a reflexão a intuição primária de que o homem é um ser nato. Isso requer assumir a trivialidade da origem humana, desde que decorrente de um processo cego, não calculado e ancestral. Implica também que a tarefa filosófica de determinar os limites do homem (da sua faculdade de representação, da sua imaginação, dos seus sentimentos, da sua responsabilidade) deve ser colocada à sua constituição engendradora, tanto no que diz respeito ao seu corpo como no que diz respeito à sua alma (MARRADES, 2017, p. 117).

Ao desistir de nascer e da organicidade, permitida ao próprio corpo, Heidegger tende a imaginar o ser humano como uma presença sem desejos, o *Dasein* insere-se na literatura ausente de vontade de potência, de desejos, de moral. O fato de ser uma imaginação de uma existência incompetente para desejar ou poder impõe um desafio à própria imaginação humana: ser humano não é mais uma pontuação orgânica ou um conjunto de formas de existir no mundo, mas sim uma forma de produzir. Mais uma vez, as técnicas e os produtos modernos movimentam a História:

Não é coincidência que a “fome” não seja a única omissão de Heidegger. Todo desejo está ausente: até mesmo o sexo. Em nenhum lugar ele menciona que o *Dasein* tem (ou é) um corpo; ou que tem, como já foi dito em mais de dois mil anos de filosofia, uma dupla natureza. Heidegger sobrevoa tudo isso em silêncio, apesar de sua proximidade com as teorias naturalistas. Embora evite qualquer entidade sobrenatural, Heidegger nunca chega à “natureza”. De fato, seu *Dasein* não conhece concupiscentia, nem instinto, nem dor de dente (MARRADES, 2017, p. 117. Tradução minha).

A recorrente automatização na história permeia o conceito de discrepância prometeica, no qual o ser humano passa a sentir-se inferior às suas criações. Esse senso de inferioridade a ser superado permite que o ser humano passe a se encarar de maneira objetificada. Falta-lhe imaginação para compreender-se em seus aspectos orgânicos e, para lidar com isso, ele se insere no processo produtivo, afirmando que precisa fazer-se, aperfeiçoar-se, tal qual os próprios produtos. O ser humano moderno, ao abraçar o processo produtivo como sua principal forma de autopercepção, se enxerga também como sem utilidade ao próprio processo e abandona as compreensões sobre sua própria existência:

No entanto, a crescente automatização do processo de produção tem gradualmente substituído esse orgulho por um sentimento de inferioridade do homem de hoje em relação aos seus próprios produtos, de tal forma que o seu desejo de ser um self-made man não responde simplesmente à consciência de não ter sido feito por outros (“já que não sou feito, tenho de me fazer”), mas também a um certo sentimento de inutilidade pelo fato de, não tendo sido feito, não estar à altura do seu produtos próprios (“como não sou tão perfeito quanto meus produtos, tenho que me aperfeiçoar”) (MARRADES, 2017, p. 118).

Outra designação que Anders utiliza para “homem autoimposto” é “homem não engendrado”. Nesse sentido, já se aponta para a incapacidade, identificada por Anders, de imaginação perante as próprias criações, especialmente de imaginar a si mesmo como *ser* — o homem não engendrado se constrói, como um produto, como parte de uma prática socioeconômica. O fato dele ser construído retroalimenta o estado máximo de autoritarismo, alcançando afinal o que, para Anders, era a última era para a humanidade:

No entanto, a transfiguração do homem de *homo faber* em *homo criador* não apenas o capacitou para produzir máquinas apocalípticas ameaçadoras. Permitiu-lhe também transformar-se em matéria-prima, isto é, *homo materia* ou, mais genericamente, (re)criar a natureza senão ex nihilo, pelo menos ex existindo, agitando decisivamente a fronteira natural/artificial e enriquecendo o mundo com novas entidades híbridas. Assim, a tecnologia deu ao homem um poder divino para fazer o bem ou fazer o mal. Com a chegada da terceira revolução industrial, como já foi dito, Anders acreditava que entramos na última era concebível para a humanidade (MENDES, SYLLA, 2019, p. 131. Tradução minha).

Anders define “totalitário” como um Estado que elimina a dualidade entre o que é dentro da legalidade e o que é dentro da moralidade (ANDERS, 2011, vol. 2, p. 232). Para Anders, o totalitário é, portanto, aquele que utiliza de algum tipo de autoridade (no caso de um Estado, a legalidade) para determinar aspectos morais, aspectos que não diriam respeito à vida pública, mas que passam a ser uma preocupação legal justamente por uma determinação de autoridade. A partir do Estado totalitário, Anders também busca discutir o uso das tecnologias como algo capaz de determinar aspectos morais e legais da vida humana,

principalmente por tornar-se, também, uma forma de autoridade, afetando aspectos públicos e privados.

O totalitarismo tecnológico, no sentido de tecnologias que ocupam os aspectos privados e públicos da vida, determinando diferentes esferas da existência, é parte do que impõe aos humanos, para Anders, o sentimento de *dormência*, a perda da capacidade de sentir medo diante das próprias criações (MENDES, SYLLA, 2019, p. 131). Ou seja, se desprende de um contexto da política entre Estados e passa a permear as relações humanas — com tecnologias cada vez mais difusas, rápidas e eficazes. Dessa maneira, Anders se aproxima de Heidegger, afirmando que o humano moderno se esvazia, perdendo a capacidade de reagir, como estabelecido no capítulo anterior, às imagens técnicas e tecnológicas que são, por ele mesmo, criadas e processadas:

Como Heidegger, Anders também acredita que há uma tremenda falta de consciência em relação ao crescente esvaziamento do ser do homem. De acordo com Anders, perdemos a capacidade de ter medo e, mais fundamentalmente, a capacidade de sentir angústia. A ausência de angústia está relacionada à incapacidade de acompanhar afetivamente o mundo dos dispositivos fabricados; esta falta adquire dimensões nunca antes imagináveis quanto mais avança o esvaziamento do ser humano. Segundo Anders, o niilismo entrou em uma nova fase. Não é mais apocalíptico ou suicida, mas sim, como Samuel Beckett mostrou brilhantemente, um niilismo que é ele próprio incapaz de ser um niilismo. É um estado em que o homem, em seu profundo sentimento de insignificância, tornou-se incapaz de sentir medo ou tédio. Sempre que o homem ainda mostra sinais residuais de sua própria natureza, quando, por exemplo, sente um forte impulso rebelde de raiva contra as máquinas ou contra as condições de trabalho, ele não costuma liberar essa raiva diretamente sobre aqueles que a causam. Em vez disso, ele se joga nessas outras máquinas ou ofertas sociotecnológicas concebidas para esse fim – videogames, fliperamas etc. – ou se mutila para obter provas de sua própria existência de carne e osso (MENDES, SYLLA, 2019, p. 131).

Simultaneamente, e de maneira contraditória, o totalitarismo tecnológico de Anders diz respeito justamente ao princípio obsoleto que as tecnologias apresentam, no sentido de dominar da vida pública à privada, tornando os humanos dependentes e dormentes. Anders argumenta que as tecnologias nos moldes do pós-guerra permitirão a intervenção totalitária dos Estados, tanto no sentido de interferência mútua em escala internacional quanto nos espaços privados dos humanos. Dessa maneira, nenhum aparato estaria isento de moralidade ou seria politicamente neutro, já que o aparato técnico, na concepção de Anders — como discutido ao longo do capítulo 1, ela surge a partir de um objetivo que também é de aspecto sociológico e, ao ser criado, já garante a posição autoritária dos Estados que a detém — como discutido no caso da bomba atômica:

Esse perigo é tão grande porque (como vimos) as invenções técnicas nunca são apenas invenções técnicas. Nada é mais enganador do que a "filosofia da tecnologia" (reconhecidamente, raramente formulada de forma expressa, mas

pressuposta como óbvia da mesma forma tanto pela direita quanto pela esquerda), que afirma que os aparelhos são em princípio moralmente neutros e, portanto, , está disponível gratuitamente para qualquer uso; é tudo sobre como os usamos; que uso fazemos deles após o fato: moral ou imoral, humano ou desumano, democrático ou antidemocrático (ANDERS, 2013, vol. 2, p. 220. Tradução minha).

A noção de impossibilidade de escapar diante do fim tecnológico torna-se evidente. No entanto, Anders não encara esse totalitarismo como algo capaz de suplantar todas as esferas humanas: é como uma função exponencial, onde as formas de controle podem se expandir de maneira exponencial sem jamais chegar a tocar a linha. Para Anders, essa última barreira contra o domínio totalitário é justamente o processo de individuação dos humanos modernos:

Porque apagam ou, pelo menos, corrigem um fato metafísico que opõe resistência à pretensão totalitária. O fato metafísico em questão é o da individuação, isto é, o fato de que a pessoa, como qualquer outro ser, enquanto é, é fundamentalmente um discreto, algo isolado ou, pelo menos, também algo isolado. Esse fato ontológico de ser singular significa que cada um, goste ou não, representa uma reserva isolada, como uma ilha cercada por muros, e assim obstrui a pretensão de onipresença e onipotência do Estado total (ANDERS, 2013, vol. 2, p. 222. Tradução minha).

Nesse contexto, Anders aproxima-se novamente de Heidegger, ao retomar o processo ontológico de individuação como uma barreira possível entre a cessão absoluta ao totalitarismo tecnológico, partindo de um nível de autoconsciência dos humanos. Para Anders, a solução para lidar com os problemas advindos da tecnologia reside ainda no campo da ontologia — compreender como os humanos constroem um Estado com pretensões totalitárias, mas também como se organizam para que este mesmo Estado seja incapaz de penetrar todas as esferas sociais, como se cria essa reserva ontológica, como se cria esse processo de autocompreensão. Na próxima seção, iremos investigar com maiores detalhes o significado de totalitarismo tecnológico em Anders, bem como buscar sua compreensão de como lidar com ele.

Essa relação ambígua com o processo de individuação, bem como a ascensão de Estados totalitários e a utilização da bomba atômica e de outras tecnologias mortais ao longo da Grande Guerra e da Guerra Fria levaram Anders a considerar a desesperança como a principal perspectiva humana a oferecer algum tipo de consistência diante do cenário apresentado. O pensamento escatológico de Anders visava a catastrofizar a catástrofe, nas palavras dele, de maneira “profilática” — a ideia de viver a catástrofe em outras experiências, de fato tomando consciência de sua potência destrutiva era uma espécie de chantagem. Sendo impossível escapar à realidade presente, Anders sugere sua antecipação

amplificada, sua hiper-experiência, de modo a caracterizar sua urgência e, assim, permitir a construção de uma alternativa possível a partir do desespero (CATALANI, 2020, p. 159):

Mas a antecipação catastrófica, o outro lado do pensamento escatológico, anuncia o futuro para evitá-lo (é o que Günther Anders chamou de “catastrofismo profilático”). Essa relação negativa com o futuro pode se tornar uma chantagem em uma situação em que não podemos sair do mau presente. Esta é certamente uma forma de viver a urgência, mas a antecipação catastrófica em Benjamin (e em Anders) deve ser entendida como a necessidade de transformação urgente do presente, e não a manutenção da situação em que estamos presos como uma perpétua evitação do futuro. Mas é relevante notar que em ambas as formas de relação com o futuro (utopismo e catastrofismo), a antecipação ocorre como um exagero das tendências presentes. O ponto principal não é o acerto de uma “previsão” de eventos futuros, mas sim apontar como o futuro é vivido no presente, ou seja, como o presente carrega momentos de antecipação: objetiva e subjetivamente (CATALANI, 2020, p. 159. Tradução minha).

A antecipação está ligada a uma experiência do tempo muito particular do tempo presente. A partir de Hartog (2014), pode-se ler a ideia de antecipação como uma terminologia *presentista* para designar as noções de fim do mundo, estabelecendo a ideia de catástrofe nesse amplo espectro da noção de fim do mundo. Em suma, a antecipação é uma forma de recuperar o futurismo, de recuperar a expectativa de futuro, perdida e atolada em soluções imediatas para um presente sem fim. Discutimos a noção de presentismo ao longo do primeiro capítulo, mas também é importante estabelecer como essa forma de experienciar o tempo está calcada na relação dos humanos com suas tecnologias e, particularmente, como ela justifica, de certa forma, a ação totalitária dos objetos técnicos sobre os humanos.

A noção de que o apocalipse é o fim definitivo da História não é compreendida, não só por uma apatia adoecida diante do futuro humano, por uma falta de compreensão que suspende os questionamentos acerca dele (ANDERS, 2013, tese 2). Para além disso, ela segue uma estrutura messiânica e profética e, mesmo que se trate de um evento que, de maneira inédita, seja secular, a narrativa construída ao redor do Fim da História, nesse caso, é repetida ao longo de séculos (HARTOG, 2014, p. 10). Nesse sentido, a narrativa do fim é redundante, pois, como afirmam Viveiros de Castro e Déborah Danowski (2017, p. 105), o fim já aconteceu: ele é um passado, um presente e um futuro — a catástrofe acontece recorrentemente, suspende as noções de tempo naquele momento, anestesia a experiência temporal, mas, logo, o mundo recupera sua ordem natural e outras emergências passam a surgir, limitando a experiência temporal a apagar um incêndio de cada vez:

Finalmente, o apocalipse pode ser entendido como o fim conclusivo da história. Este é um apocalipse truncado ou negativo, a abertura para nada. Não haverá um novo mundo, ou uma nova humanidade, além do horizonte. Essas visões apocalípticas, algumas mais radicais que outras, eram moeda corrente na época da Primeira Guerra Mundial. No início da década de 1920, havia uma sensação

amplamente compartilhada de testemunhar um colapso das civilizações, como observa Paul Valéry – uma forma de naufrágio mais gradual, mas inevitável. Hoje, esses apocalipses negativos foram substituídos pela noção de “catástrofe”. Agora, o termo genérico “catástrofe” mobiliza deliberadamente um certo vocabulário, imagens ou esquema emprestado de narrativas apocalípticas tradicionais. Claramente, porém, uma catástrofe não atinge outro mundo, nem outro tempo. Uma catástrofe é um evento que perturba nossos padrões habituais, suspendendo a experiência comum da passagem do tempo. Depois, o mundo continua girando, tomando outro rumo ou voltando ao seu curso cotidiano, até a próxima. E assim vai (HARTOG, 2014, p. 10. Tradução minha).

A cegueira ao apocalipse de Anders, que talvez esteja mais próxima de uma saturação do apocalipse, apesar de amplamente explorada, não é superada. Isso acontece porque esse controle sobre o tempo também é um exercício tecnológico. As experiências digitais também são experiências reais; no entanto, a ação digital por si só não tem impacto para frear o apocalipse em curso — ela precisa de um lastro não tecnológico. Como discutimos ao longo do primeiro capítulo, a disposição de múltiplas narrativas e imagens, que logo superam a anterior, criam um ambiente perfeito para a dormência apocalíptica. Falta aos humanos a internalização do fim, o senso de catastrofismo que, talvez, estivesse mais presente nas narrativas do apocalipse cristão:

Agora, pouco mais de dois séculos depois, nos encontramos na posição sem precedentes de ter colocado em movimento um novo tipo negativo de era messiânica, enquanto um apocalipse potencial surge no horizonte, um que devemos atrasar a todo custo (pelo menos), desviar ou, se possível, impedir. Um dos primeiros precursores desta era, Günther Anders, foi um dos primeiros a questionar nossa “cegueira para o apocalipse”, especialmente agora que a bomba atômica nos transformou em “os cavaleiros do apocalipse”. Apesar de toda a sua reflexão sobre as implicações da bomba, Anders não conseguiu prever o novo problema do que fazer com o lixo nuclear. Outra voz de destaque foi Hans Jonas, que, com seu “imperativo de responsabilidade”, não teve escrúpulos em incitar o medo. Foi lendo Anders e Jonas que Jean Pierre Dupuy desenvolveu sua teoria do “*catastrofismo esclarecido*”. Estaríamos errados em ver esses autores como apocalípticos modernos. Em suma, eles são mais parecidos com profetas, anunciando o que acontecerá, a menos que... No entanto, em nossas sociedades europeias envelhecidas — desgastadas pela crise, imunes ao futurismo e atoladas no presentismo - estamos preocupados com preocupações imediatas e propensos a nos retrairmos para dentro, mesmo quando o capitalismo se mostra incapaz de se abster de maximizar os lucros no momento presente, ou colocando-os em espera para amanhã. Um apocalipse na tela é o suficiente (HARTOG, 2014, p. 12. Tradução minha).

Nesse sentido, parece que a violência é uma das imagens frequentes evocadas por Anders, que permanece reascendendo na contemporaneidade. É a caracterização mais precisa a cobrir esses momentos, da Segunda Guerra e da Guerra Fria, marcados, em geral, por uma política dúbia ou pela ascensão do fascismo (BABICH, 2013, p. 148). Pode-se pensar que a violência é uma das formas de se apropriar da tecnologia, mas faz mais sentido

olhar na direção inversa: a violência é uma forma de a tecnologia se apropriar dos humanos. Aprofundaremos esse debate adiante, a partir da noção de *banalização* de Anders.

Cabe aqui, no entanto, notar que a inserção em um projeto político totalitário delimita também a experiência (talvez não em um sentido temporal perceptível de imediato). O pensamento eugenista ligado ao totalitarismo político estabelece divisões artificiais entre humanos, como os grupos “humanos” e “não humanos” que discutimos ao longo do primeiro capítulo. Essa formulação, somada a uma experiência temporal presentista, desprovida de imaginação para o futuro e sobrecarregada de imagens, indica um processo que, para Anders, demonstrava o domínio tecnológico da vida humana: a auto-coisificação.

Um conceito importante para compreender essa dinâmica temporal e política é, então, a noção de “auto-coisificação” (ANDERS, 2011, vol. 1, p. 46). Em parte, ele busca explicar a transformação ontológica pela qual os humanos, em seu ápice tecnológico, perpassam, de modo a criar a vergonha prometeica. O processo de auto-coisificação é fundamentado em uma série de ações tomadas pelos humanos que, de certa maneira, os tornam objetos, seja técnicos, seja de apreciação. O exemplo que Anders usa para introduzir essa discussão é o da maquiagem, que, por mais que seja uma forma de autoexpressão e que seja algo compartilhado em sociedades não modernas há milênios, geralmente está ligado a algum tipo de rito religioso ou estético. Nesse sentido, Anders declara:

Isso não significa, por exemplo, apenas que elas, como suas mães e avós, tenham vergonha de se apresentarem desgrenhadas ou sem adornos; o que é decisivo é quando, ou seja, em que condição se sentem limpos, quando se consideram “arrumados”, quando pensam que não devem ter vergonha. Resposta: quando foram transformados em coisas, em objetos artísticos [ou artesanais], em produtos acabados. Mostrar-se com “unhas nuas” [sem enfeites] é “impossível”: suas unhas só são dignas de aparecer na sociedade, no escritório, até na cozinha quando se tornam “iguais” [do mesmo nível] aos eletrodomésticos que eles têm que tocar esses dedos; quando apresentam o mesmo acabamento polido e morto das coisas, podendo disfarçar sua antiga vida orgânica; isto é, eles agem como se também tivessem sido feitos (ANDERS, 2011, vol. 1, p. 46. Tradução minha).

Ou seja, para Anders, o próprio processo de associar a transformação física a um evento ou a um paradigma seria parte do processo de auto-coisificação, possibilitando a alteração em um nível visual, estético e fundamental da existência. A tese de Anders é que o homem da era produtiva é um homem que produz a própria miséria e que se acorrenta à própria vergonha e à percepção de si perante seus objetos técnicos:

Quanto maior a miséria do homem produtor e quanto menos ele estiver à altura de seus trabalhos falhos, mais impaciente, incansável, ansioso e em pânico será o corpo de funcionários de seus aparelhos, de seus subaparelhos e sub-subaparelhos; e, naturalmente, com isso ele também multiplica novamente sua miséria, pois quanto mais multifacetada e complicada se torna essa burocracia de aparelhos por ele criados, mais vãs são as tentativas do homem de viver de acordo com elas. De

modo que se pode dizer com razão que sua miséria resulta em um acúmulo de aparelhos e este, por sua vez, o acúmulo de sua miséria. Que bons tempos aqueles em que o idílio da Hidra ainda era uma saga de horror! (ANDERS, 2011, vol. 1, p. 51. Tradução minha).

O exemplo, no entanto, é pouco explorado e apenas abre margem para uma discussão mais aprofundada adiante, quando Anders propõe uma reflexão sobre a *engenharia humana*. As ansiedades se afinam diante de um receio perante a estranheza do processo anterior: a engenharia humana, como posta por Anders, é uma maneira de buscar escapar dessa realidade e fundir o ser com a existência maquinal. Anders passa, portanto, a discutir a fusão entre os humanos e os aparatos: “O homem contemporâneo trata de escapar a essa calamidade mediante a assimilação física com os aparatos, mediante a Engenharia humana” (ANDERS, 2011, vol. 1, p. 51. Tradução minha). A reflexão de Anders demonstra pessimismo diante do autoritarismo tecnológico e da transformação ontológica dos humanos por ele gerada, mas não nega a tecnologia instrumental. Seus questionamentos são direcionados à transição ontológica humana a partir da máquina. O filósofo constrói sua argumentação afirmando primeiramente uma mudança na forma de existir humana gerada, sim, pelas transformações tecnológicas, mas, igualmente, pelos ideais sócio-políticos que as acompanhavam. Na máquina do século XX, o pensamento maquinal e tecnológico oscila entre a máquina industrial, fabril, que supera o homem em tamanho, mas que necessita dele para seu controle e a máquina informática dos *microchips* e da “engenharia humana”, para usar o vocabulário de Anders. Como explica Franco Berardi:

A máquina está no centro do mundo imaginário futurista. Trata-se da Máquina Externa, a máquina pesada, ferruginosa e volumosa, que não deve ser confundida com a máquina internalizada e reprogramável da época bioinformática, a nossa época, a nova época que se inicia após o final do século que acreditou no futuro e se mostra em toda a sua potência imaginária e prática com a concretização do Projeto Genoma e com a progressiva transformação do sistema produtivo global pela rede que conectou seres humanos e automatismos mecânicos. Vivemos hoje, no século XXI, rodeados e penetrados por máquinas internas, máquinas infobiotécnicas, cujo funcionamento e cujos efeitos sobre a evolução cultural da espécie humana não somos ainda capazes de avaliar plenamente (BERARDI, 2019, p. 13).

Em seu livro *Depois do Futuro*, Berardi discute a apropriação das máquinas e do pensamento técnico pelo movimento futurista ao longo do século XX. Essa discussão é importante, já que denota uma relação muito particular com as noções de temporalidade do período e aponta para uma relação íntima entre a forma pela qual os humanos passaram a aderir a tecnologia e a forma pela qual experienciam e determinam o tempo ao seu redor, também inserida na discussão sobre a antecipação catastrófica ou utópica do futuro. Os

aparatos técnicos do século XX, as grandes máquinas industriais em particular, eram focadas em um trabalho hiperespecializada, centrado em uma única função e somente nela. Para Anders, esse sistema de especialização se expande à *engenharia humana*, na qual as modificações e alterações não podem ir além de seu escopo, devendo cumprir uma prática determinada pela própria condição corpórea:

Faz parte da essência do aparelho realizar uma única tarefa especializada, esgotar-se nessa função, encontrar sua justificação nela e somente nela. Se lhe são atribuídos outros bens, é apenas “porque entram com o preço”, na medida em que são inutilizáveis e não podem ser eliminados (por exemplo, o calor da lâmpada). Essa característica do aparelho também define o ser que deve ser produzido na Engenharia Humana; ela não deve consistir em mais do que sua especialização; por exemplo, poder agir de uma forma ou de outra a uma certa altura, a uma certa velocidade, em certas condições de baixa pressão, em um certo tempo de reação. Por mais "sobre-humana" que seja essa performance (comparada ao que é propriamente possível ao corpo), o resultado esperado consiste em algo *subumano*, em uma função pura própria do aparelho, em uma "capacidade" isolada, à qual o "verdadeiro homem" é anexado (na medida em que não pode ser eliminado) apenas como um apêndice "que entra no preço": Sem dúvida, aquele que participa da Engenharia Humana não se surpreende moralmente com nada em sua atividade: nem o "fantástico" nem o "impossível" nem o desumanizador (ANDERS, 2011, vol. 1, p. 57. Tradução minha).

Anders argumenta que a primeira revolução industrial se inicia com o aparecimento da máquina e, mais do que isso, com o pensamento maquinal, associado a meios *mecânicos*. É no contexto da Revolução Industrial que a máquina se estabelece, para Anders, como um polo relacional diante dos humanos e é nessa situação que o filósofo reconhece que, em certa medida, as máquinas são dotadas de um nível de autonomia que as permitem o funcionamento e o avanço sobre os humanos, demandando atualizações e revisões funcionais:

De fato, os instrumentos, embora concebidos como extensões das faculdades humanas, permanecem dependentes da vontade humana, sob seu poder e controle de uso. As máquinas, no entanto, são dotadas de algum grau de autonomia (ou seja, não dependem da agência humana) para funcionar e se expandir infinitamente, ou seja, para produzir não apenas produtos para consumo, mas principalmente meios de produção que, independentemente de sua finalidade, são usados principalmente para manter a produção em andamento (MENDES, SYLLA, 2019, p. 127. Tradução minha).

Para Anders, processualmente, a máquina substitui os instrumentos e, portanto, o trabalho e a atuação humana sobre si. É nesse processo que as revoluções industriais dão andamento à noção de obsolescência humana, tornando-o dependente de suas forças externas de maneira irremediável (MENDES, SYLLA, 2019, p. 127). É com base nessa dependência que Anders verifica uma tendência ao totalitarismo tecnológico como parte da existência ontológica da máquina. Nessa relação parasitária do humano com a máquina, o poder

autoritário se torna uma variação tanto política quanto tecnológica, determinando também as tendências humanas a repetidamente operarem em prol de uma máquina total. Em outras palavras:

Bastará pensar numa máquina como a que estou a usar para escrever este artigo, para nos darmos conta do que é que isso quer dizer. À primeira vista, trata-se de um aparelho isolado e até lhe chamamos computador pessoal. Porém, logo nos damos conta de que tem associada uma peça, composta por um transformador e um cabo, que permite a sua ligação à rede elétrica, da qual depende para se reabastecer energeticamente, de modo regular. Dispõe também de um carregador adicional (powerbank) portátil, com uma bateria interna que armazena energia elétrica para abastecê-lo em situações nas quais se encontra temporariamente sem acesso a uma rede elétrica, como numa viagem de avião de longo curso. Encontra-se igualmente equipado com portas de ligação que permitem a sua conexão, com fios ou sem fios (wireless), a uma parafernália de aparelhos que entram na sua órbita, como impressoras, mesas de digitalização (scanners), ratos, memórias externas, projetores de vídeo, televisões etc. Usa protocolos de ligação informática, para se emparelhar eletronicamente com aparelhos afins, como tablets e telefones móveis (smartphones) e se conectar a redes de computadores com os quais troca dados e, à distância, controla sistemas domésticos (iluminação, eletrodomésticos, videovigilância etc.). E assim por diante. (...) Enfim, um vulgar computador pessoal, é o que este exemplo mostra, propende a expandir o seu domínio, coligando-se a outros artefactos tecnológicos, frequentemente chamados periféricos e de acesso remoto. Para Anders, todavia, isso não parece ser característico apenas desse tipo de máquina, mas de todo o tipo de máquina ou, se se preferir, faz parte da essência da Tecnologia. (MENDES, 2021, p. 105)

Nesse sentido, é possível dizer que é essa a máquina que se torna a principal personagem histórica. Ao tornarem-se obsoletos, abandonando o uso do trabalho para a realização de bens e serviços em detrimento das máquinas, as tecnologias que desenvolvem essas máquinas tornaram-se, afinal, protagonistas na narrativa histórica proeminente na contemporaneidade (MENDES, SYLLA, 2019, p. 128). A partir da segunda revolução industrial, o processo de obsolescência se consolida, para Anders, em uma inversão relacional. As necessidades humanas se moldam de acordo com a disposição das tecnologias, criando práticas de consumo simplesmente porque a tecnologia permite sua produção. Ou seja, as necessidades humanas tornam-se instrumento para comportar a produção, e não o contrário:

O que parece ser característico desta segunda revolução industrial é a inversão da relação entre necessidades e bens (produtos para satisfazer as necessidades): não são as necessidades não satisfeitas que induzem a produção de bens, mas sim estas últimas que criam as primeiras. Sua característica mais saliente é, segundo Anders, a instrumentalização das necessidades humanas ou, em outras palavras, que a principal condição para que o sistema de produção industrial continue crescendo (segundo o princípio tecnológico da expansão) ou existente é que o campo de as necessidades humanas (limitadas por natureza) nunca deixam de ser artificialmente ampliadas pela fabricação de bens de segunda ordem (mais ou menos supérfluos) (MENDES, SYLLA, 2019, p. 130, Tradução minha).

Dessa maneira, podemos destacar alguns percursos intelectuais proeminentes em Günther Anders a fim de definir seu projeto ontológico: a existência de uma política totalitária, aliada à ascensão da noção de tecnologia “moderna” e, posteriormente, lida como presentista. Talvez, o agente conector dessas duas dimensões de seu projeto seja justamente a *banalização* do ser: um ser neutro, inapto diante de suas criações, subserviente e despercebido a si mesmo. Na próxima seção, discutiremos, em detalhes, esse ponto de encontro, onde a noção presentista de tempo e o totalitarismo político se fazem presentes.

2.2. A banalidade do dispositivo universal

O totalitarismo tecnológico está, para Gunther Anders, intimamente ligado a um sentimento de *banalização da experiência humana*: ela pode ser tão gritante que torna os humanos agentes burocráticos, objetos de realização de um desejo puramente tecnológico. Hannah Arendt discute a banalidade em outro formato na obra *Eichmann em Jerusalém*, desenvolvendo o conceito de *banalidade do mal* na surpresa generalizada do júri de Eichmann — aguardavam um símbolo de maldade e receberam um grande burocrata, devoto, que tratava a palavra de seu *Führer* como lei, utilizando-se justamente da noção instrumental de si para deteriorar a noção de responsabilidade ética que iria puni-lo (ARENDR, 1999, p. 160).

A banalidade durante a guerra, mais do que um sentimento de vazio, foi uma ausência de propósito intencionalmente veiculada de modo a transformar o ser humano. Eichmann, por exemplo, em um “apertador de botões” e um “puxador de alavancas”. Anders discute o paradigma da responsabilidade quando se trata do uso de tecnologias: até que ponto um “apertador de botões” que estava “cumprindo ordens” poderia ser responsabilizado pela realização de um ato ilícito, sendo que ele não foi nem realizador nem idealizador do feito? (ANDERS, 2013, Vol. 1, p. 128). Essa reflexão, inicialmente teórica, mas inspirada pelos crimes internacionais da Segunda Guerra e da Guerra Fria, aparece no primeiro volume de *A Obsolescência dos Humanos*, justamente porque é possível compreender que a responsabilização é parte do senso de propósito e, de certa forma, do sentido discutido pelo filósofo. Ao dissolver esse senso, Anders argumenta que os aparatos, como parte integrante do ser humano, promovem a auto-degradação, o declínio dos humanos:

O que acreditamos é apenas que quem transfere a responsabilidade de um homem para um aparelho também transfere sua própria responsabilidade; que a humanidade realizada pela primeira vez neste caso de forma representativa é auto-degradação; que pela primeira vez proclamou publicamente para si mesma: "Como calculamos pior do que nosso aparato, não podemos contar conosco; portanto, não 'contamos'"; pela primeira vez a humanidade não sentiu vergonha de se envergonhar publicamente (ANDERS, 2011, Vol. I, p. 73).

Mais tarde, sua reflexão teórica toma forma de maneira mais evidente na cobertura de Hannah Arendt do julgamento de Eichmann. O exemplo, magistralmente captado por Arendt, permite a compreensão do sentimento de *banalidade*: nada justifica a ação totalitária, ela foi feita porque existiam os meios e os fins designados para tal. Isso reforça o argumento de Anders de que, se existem os meios para a realização de um ato, ele será realizado — mais uma parte do poder totalitário da tecnologia. Nesse sentido, ela impele os

humanos a uma ação irrefletida e pouco intencional, moldada pela mera existência da possibilidade de realização. “O ser humano torna-se um objeto obsoleto; ele só aperta um botão, só puxa uma alavanca [...], mas não atua de fato sobre sua própria vida, torna-se um recipiente de ideias, um telespectador de seus próprios desejos” (ANDERS, 2011, Vol. 1, p. 149).

O processo de banalização, como descrito por Anders, está ligado à neutralização, a adoção de uma postura apática perante a catástrofe em curso. Esse foi, inclusive, um dos motivos de sua rejeição política a Heidegger: sua postura supostamente “neutra” durante o pós-guerra, contraditoriamente a seus posicionamentos filosóficos. Mais do que preocupado exclusivamente com a questão técnica no âmbito existencialista, Anders se preocupava com o impacto político ativo dessas reflexões e buscava estabelecer o significado de “ter” tais meios. Nas palavras de Babette Babich:

A principal preocupação de Anders era a mesma não-neutralidade que Heidegger, por sua vez, também enfatizou no início de seu *The Question Concerning Technology*. Bom ou ruim, neutro ou não neutro, qualquer um dos pontos é previamente comprometido com o mesmo. O argumento de Anders é que uma vez que temos um objeto, nós o temos. Como é o objeto que nos possui, não podemos — como resultado — reivindicar nem distanciamento nem soberania. Outros autores que refletem sobre a tecnologia fizeram pontos semelhantes de maneira igualmente intransigente, especialmente Heidegger e Ellul, mas o que merece uma reflexão mais aprofundada é que o ponto de vista de Anders não seria direcionado para a circunstância ontológica de fazer e não fazer. Assim, Anders estava mais preocupado com propósitos muito fenomenológicos com 'ter', para aceitar a designação do mal banal como um descritor para todos nós, cada um de nós um filho de Eichmann, Hiroshima em todos os lugares (BABICH, 2013, p. 154. Tradução minha).

Se a banalização da experiência é torná-la neutra, é possível afirmar que forças políticas neutralizadoras também são agentes capazes de extrair da experiência humana seu sentido. Assim, a Democracia liberal e seus “horizontes não-políticos”, como designa Anders, é o ambiente perfeito para que essa apatia tome seu lugar: o fenômeno de “tornar banal” floresce em meio à política que não se interessa pela *atuação* política:

É evidente que a banalização é um fenômeno de neutralização, pois coloca tudo na mesma proximidade ou aparência de proximidade; portanto, também é evidente que quem busca suas raízes tem que rever as forças neutralizadoras fundamentais do mundo. Da mesma forma, a democracia (isto é, sua extensão absurda para horizontes não-políticos) é uma força neutralizadora (ANDERS, 2011, Vol. I, p. 128. Tradução minha.)

Anders aponta que a existência de organizações paramilitares em um Estado totalitário não deve ser vista como algo surpreendente ou que cause indignação. Para ele, é importante entender a lógica por trás da estruturação dessas organizações e como elas se relacionam com o Estado. O filósofo alemão volta a enfatizar o seu paradigma inicial, que

diz que a existência de um meio técnico para a realização de qualquer tipo de trabalho ou ação torna difícil, senão impossível, questionar se esse trabalho ou ação deveria ser levado adiante. O humano torna-se obsoleto ao ponto de permitir a totalização tecnológica:

A “impertinência integral” e a “desvergonha integral” são, então, os corretivos de que o Estado, que aspira à totalidade, necessita para realizar seu ideal de integralidade perfeita. E com isso redescobrimos nosso objeto, pois não há medida ou dispositivo capaz de proporcionar tão perfeita "impertinência" e "desvergonha" quanto os dispositivos interceptadores. Como esses são os melhores autocorretivos que podem cair nas mãos do totalitarismo, os chamamos de aparelhos totalitários no início do parágrafo. E os aparelhos não são apenas característicos do totalitarismo, são também totalizantes. Essa inversão não tem menos consequências do que a própria tese. Diz: Assim que os dispositivos de interceptação são usados naturalmente, a premissa principal do totalitarismo já foi criada e, com ela, o próprio totalitarismo. Em outras palavras, não faz diferença se o Estado A faz uso do aparelho, porque é totalitário, ou se o Estado B é totalitário, porque faz uso do aparelho: o resultado final será o mesmo, pois depois de amanhã os estados A e B, na medida em que usarem os dispositivos sem escrúpulos, eles se parecerão como gêmeos, a ponto de ninguém se importar com o que era *πρστερου* e *υοτερου*. Um provérbio francês diz: "Seus filhos não se importam se um bêbado está doente porque bebe ou se bebe porque está doente." Nós também (ANDERS, 2011, vol. 2, p. 224. Tradução minha).

Com esse princípio fundamental, Anders afirma que a estrutura de um estado totalitário também é uma questão tecnológica. A tecnologia hoje em uso determina a estrutura básica do Estado, tornando a tecnologia um papel decisivo na política e um elemento-chave na disseminação do totalitarismo. Portanto, as escolhas são feitas de acordo com o que pode ser decidido pelos meios disponíveis, e não de acordo com padrões éticos ou morais. O filósofo também afirma que a perda da ideia de responsabilidade pessoal pode resultar do emprego da tecnologia em um ambiente totalitário. Pode ser difícil identificar quem está encarregado do que quando a autoridade técnica é tão dispersa e complicada. Essa ausência de responsabilidade pessoal pode ser usada como justificativa para atos cruéis como o assassinato em massa de pessoas:

Uso a expressão “totalitário” o menos possível porque a acho abusiva, apenas um pouco menos suspeita do que aquilo que designa. Se, apesar disso, a utilizo aqui, é justamente para colocá-la em seu devido lugar. Já se sabe que a expressão é utilizada quase apenas por teóricos e políticos, que se dizem cidadãos de Estados não totalitários ou antitotalitários, o que quase sempre acaba em autojustificação ou bajulação. Em 99% dos casos, o totalitarismo é considerado uma tendência principalmente política e, portanto, um sistema principalmente político. E acho que isso não é verdade. Contra isso defendo a tese de que a tendência ao totalitarismo faz parte da essência da máquina e, originalmente, vem do campo da técnica; que a tendência, inerente a qualquer máquina como tal, de subjugar o mundo, de aproveitar parasiticamente os fragmentos não subjugados, de fundir-se com outras máquinas e funcionar com elas como peças dentro de uma única máquina total: afirmo que essa tendência representa a fato fundamental é que o totalitarismo político, por mais horrível que seja, representa apenas um efeito e uma variante desse fato tecnológico fundamental. Quando os porta-vozes das potências mundiais altamente técnicas afirmam há décadas que estão resistindo ao princípio do totalitarismo (no interesse do “mundo livre”), sua afirmação é uma

farsa ou, na melhor das hipóteses, uma deturpação. já que o princípio totalitário é um princípio técnico e, como tal, não é combatido - nem será - pelos antitotalitários (ANDERS, 2011, Vol. 2, p. 124. Tradução minha.)

Em resumo, Anders acredita que a presença de grupos paramilitares em um regime totalitário é apenas um sintoma de um problema maior. Essa questão é a interação entre política e tecnologia, que pode resultar na perda da responsabilidade pessoal e na tomada de decisões com base em considerações práticas, em vez de padrões morais e éticos. Para garantir que a tecnologia seja empregada em benefício da humanidade e não em sua extinção, é crucial compreender esse problema e suas ramificações:

Quem se irrita (e certamente com razão) pelo fato de que nos Estados totalitários os trabalhadores às vezes são submetidos a organizações paramilitares ou mesmo militares, deveria se irritar menos com o fato de que em Estados não totalitários há um desenvolvimento paralelo, que é dizer, que a milícia se torna um exército de trabalho e que esse desenvolvimento, mesmo que vá na direção oposta, leva ao mesmo resultado, ou seja, que a distinção entre operário e militar também é eliminada. Basta lembrar os campos de extermínio, nos quais A Liquidação dos Homens foi realizada como um trabalho, para entender que o obscurecimento dessa diferença é um dos traços característicos do totalitarismo. É ingênuo acreditar que esse totalitarismo possa ser detido ou combatido por “meios puramente políticos”, já que, em última análise, a raiz dele consiste em um fato técnico, a saber, que “fabricar” e “agir” são substituídos e superados da mesma forma através o “servir”; ou melhor, já foram superados (ANDERS, 2011, Vol. 2, p. 77).

Em sua carta aberta a Klaus Eichmann, recentemente publicada no Brasil sob o título “Nós, filhos de Eichmann”, Anders elabora sobre as consequências de longo prazo associadas aos exercícios de Eichmann durante a guerra, inserido em um mundo de totalitarismos (fossem técnicos ou políticos) no qual participou da banalização da vida e experiência humanas. Anders teme que Klaus Eichmann tenha de sofrer do mesmo paradigma da culpa hereditária, no sentido de sofrer responsabilização pelos pecados de seu pai e, nesse empenho, escreve o livreto como uma forma de empatizar com Klaus e, simultaneamente, discutir o papel de seu pai na ênfase do processo de banalização da experiência (ANDERS, 2023, p. 07).

Para Anders, Klaus Eichmann também foi violado. Não necessariamente pelos mesmos motivos que as pessoas que seu pai perseguiu foram, mas pelo seu fracasso forçado em poder sentir e processar seus sentimentos perante o pai e as violências por ele cometidas (ANDERS, 2023, p. 11). O fato de sofrer pelas violências do pai e de ainda carregar uma responsabilização hereditária (por mais que esta seja irracional) impossibilitam a experiência do luto e de outros sentimentos, simultaneamente. Isso acontece porque Klaus também perdeu o direito ao respeito ao pai e, para Anders, é impossível se enlutar por aquilo que não

se respeita. Mesmo o choro pela morte não é um sinal de luto a Eichmann, mas sim uma demonstração de respeito à própria noção de mortalidade (ANDERS, 2023, p. 15 - 16).

Na carta aberta escrita pelo filósofo Günther Anders, ele faz uma análise da postura de Adolf Eichmann, identificando nele um objeto técnico e algumas escolhas políticas diante de sua instrumentalização. Essa abordagem é fundamental para explicar por que a morte do militar não desperta luto e sentimentalidade, uma vez que ele se coloca como vítima de seu próprio aparato e dos instrumentos de destruição que haviam sido criados e, portanto, precisavam ser utilizados.

Anders argumenta que Eichmann, assombrado pela morte, usa seu lugar como desculpa para buscar outra sentença, alegando que o aparato técnico e burocrático do qual fazia parte era o verdadeiro responsável pelo extermínio. Ele delega a responsabilidade à técnica e foge do processo de responsabilização, mostrando como a instrumentalização pode ser usada para justificar ações nefastas e desumanas.

O filósofo enfatiza que é importante entender que os objetos técnicos não são neutros e que a instrumentalização pode ser perigosa, uma vez que pode levar a uma falta de responsabilidade e ao surgimento de uma postura impessoal em relação à vida humana. Eichmann é visto como um exemplo dessa postura, em que a vida humana é reduzida a um objeto a ser manipulado por uma burocracia impessoal.

Anders argumenta que a instrumentalização é uma ameaça à humanidade e que é necessário desenvolver uma nova ética que leve em conta o papel da técnica na vida humana. Ele sugere que a tecnologia deve ser usada para melhorar a vida das pessoas e promover a democracia, em vez de ser usada para fins políticos e militares. É importante entender que a técnica pode ser uma ferramenta poderosa para o bem comum, desde que seja usada com responsabilidade e respeito pela vida humana.

Tudo isso aponta, para ele, o apelo a uma nova consciência em relação ao papel da técnica na sociedade, para que ela seja usada para promover o bem-estar e a liberdade das pessoas, em vez de servir a interesses autoritários e destrutivos. É necessário que haja uma mudança de mentalidade em relação à instrumentalização, para que a técnica seja vista como uma ferramenta a serviço da humanidade, em vez de ser usada para controlar e manipular as pessoas. É fundamental que a sociedade como um todo reflita sobre a importância da ética na relação com a técnica e trabalhe para construir um mundo mais humano e justo (ANDERS, 2023, p. 39).

Essas palavras “acabar sendo vítima” e “se rebaixar” são descabidas aqui. Apresentar o processo como um acontecimento puramente passivo seria até

mesmo uma enganação. Estamos aqui, muito mais, diante de uma ação. O que aconteceu foi que ele se fez vítima de seu aparato. Na verdade, ele não teria conseguido encontrar ou inventar nenhum auxílio mais confortável, nada que pudesse garantir com maior segurança o êxito de seu programa monstruoso, do que o fato de que sua capacidade de imaginação não estava à altura do tamanho de seu objetivo, de que suas tentativas de imaginação permaneceram condenadas ao fracasso. Formulada negativamente, essa ideia lhe ficará bem mais clara. O que quero dizer é que ele não teria conseguido se permitir, que ele não poderia ter mantido, diante de seus olhos, a imagem dos que aguardavam, dos mortos por gás, dos queimados e semiqueimados. E isso porque ele ininterruptamente se colocava sob a ameaça, ininterruptamente se arriscava a tornar-se fraco e a ficar no meio do caminho — em suma, a sabotar seu programa e a si mesmo. Esse ponto não conseguimos levar suficientemente a sério, Klaus Eichmann (ANDERS, 2023, p. 39).

Anders traz uma reflexão interessante sobre como a criação de aparatos técnicos com potência totalitária, como a bomba atômica, pode abrir caminho para o totalitarismo como uma alternativa política. Segundo ele, isso se deve ao fato de que esses aparatos podem fornecer os meios para a tomada de uma postura política total, o que pode ser perigoso, uma vez que pode levar a sistemas políticos autoritários. Anders argumenta que, ao se entregar ao mundo, o homem acaba se tornando parte do aparato técnico totalitário, conseqüentemente fortalecendo-o. Isso ocorre porque, ao incorporar a função de aparato técnico, o indivíduo acaba privilegiando os objetivos políticos, em detrimento de outros interesses. Essa atitude pode ser vista como uma forma de reforçar um aparato técnico que, por sua vez, é utilizado como um meio de controle e manipulação da sociedade.

A expressão “entrega do homem ao mundo” só parece mais uma fórmula a favor do totalitarismo político, ou seja, a favor do sistema em que se estipula não só o que o indivíduo tem que fazer, mas também o que ele faz e o que acontece para ele, que ele deve ser entregue aos olhos do poder e, portanto, controlado por ele. Aliás, não é por acaso que os governos totalitários de todas as matizes se apoderaram vorazmente dos instrumentos, que aqui iremos discutir (pelo menos os aparatos que, antes de atingirem a perfeição total, prometiam fornecer o máximo controle) (ANDERS, 2013, vol. 2, p. 219. Tradução minha).

Anders, em diversos trabalhos, sugere a existência de uma ‘medialidade’, no sentido de que, como afirmado, a criação de meios para a realização de algo impacta diretamente a realização desse ‘algo’. A existência dessa prevalência dos meios, particularmente em sistemas totalitários, demonstra que, para Anders, a própria existência desses meios é uma prática totalitária e insufla, nas populações que constroem essas práticas, uma postura de conformismo. Essa torna-se uma reação lógica aos horrores do totalitarismo, para muitos, a única realidade possível. Conformar-se com o *monstruoso* é uma forma de resposta — segundo Anders, não a melhor, mas mais um resultado da discrepância prometeica (ANDERS, 2023, p. 43). Explico. O poder da discrepância prometeica se insere nas práticas

cotidianas, distorcendo a compreensão das relações, inclusive das que foram resultado de um Estado totalitário: perseguidos e perseguidores, detentores das ferramentas estatais e aqueles por ela perseguidos.

Além do poder da discrepância, Anders articula que o caráter maquinal (ou de aparato) do mundo contemporâneo também fundamenta a formação do *monstruoso* e, para além disso, fomenta uma postura social permissiva a figuras como Adolf Eichmann (ANDERS, 2023, p. 49). O caráter maquinal ao qual Anders se refere foi abordado em outros trabalhos seus, sendo continuamente retomado ao longo de sua obra. A ideia de Anders é que o mundo funciona como uma máquina, abandonando os instrumentos e criando a necessidade de ferramentas capazes de compor o sistema maquinal, cada vez mais interdependente (ANDERS, 2023, p. 50). Tal estruturação favorece o totalitarismo, como proposto por Anders, já que seria uma consequência direta da própria formação e organização da máquina social, sendo menos um sistema e mais uma tendência técnica. Como explica o filósofo:

Uso a expressão “totalitário” o menos possível porque a acho abusiva, apenas um pouco menos suspeita do que aquilo que designa. Se, apesar disso, a utilizo aqui, é justamente para colocá-la em seu devido lugar. Já se sabe que a expressão é utilizada quase apenas por teóricos e políticos, que se dizem cidadãos de Estados não totalitários ou antitotalitários, o que quase sempre acaba em autojustificação ou bajulação. Em 99 por cento dos casos, o totalitarismo é considerado como uma tendência principalmente política e, portanto, um sistema principalmente político. E acho que isso não é verdade. Contra isso, defendo a tese de que a tendência ao totalitarismo faz parte da essência da máquina e, originalmente, vem do domínio da técnica; que a tendência, inerente a qualquer máquina como tal, de subjugar o mundo, de aproveitar parasiticamente os fragmentos não subjugados, de fundir-se com outras máquinas e funcionar com elas como peças dentro de uma única máquina total: afirmo que essa tendência representa a fato fundamental e que o totalitarismo político, por mais horrível que seja, representa apenas um efeito e uma variante desse fato tecnológico fundamental. Quando os porta-vozes das potências mundiais altamente técnicas afirmam há décadas que estão resistindo ao princípio do totalitarismo (no interesse do “mundo livre”), sua afirmação é uma mentira ou, na melhor das hipóteses, em todos os casos, uma falta de inteligência, já que o princípio do totalitarismo é um princípio técnico e, como tal, não é combatido – nem o será – pelos 11 antitotalitários. (ANDERS, 2011, vol. 2, p.124)

Dessa forma, Anders clama que os sobreviventes do totalitarismo alemão e o próprio Klaus Eichmann são filhos de uma época, filhos da justificativa de Adolf Eichmann, ligados seja pelo receio do que o domínio técnico-político pode promover ou pela reatividade que o *monstruoso* pode construir nos demais (ANDERS, 2023, p. 45 - 46). Anders argumenta ainda que existem tantas reações possíveis ao monstruoso de Eichmann, que reagir de maneira adequada ao *monstruoso* é impossível, e que essa impossibilidade contribui para agrupar suas vítimas. Não existe nenhuma noção possível de como seria “correto” reagir ao

inimaginável do holocausto; todas as reações, mesmo que “incorretas” são razoáveis. Ou seja, à prática auto-instrumental de Adolf não é possível reagir de forma coerente, já que era algo inédito, um resultado pulsante das escolhas de uma época. Seu objetivo não é equalizar o que as vítimas do holocausto e seu perpetrador viveram, mas sim especificar que a prática técnico-política é evidente e permite o totalitarismo.

Esse processo técnico que permite o totalitarismo é o mesmo que dialoga com a ideia de progresso constante que Anders também critica. Ao inserir-se como parte da máquina e ao viver como parte do objeto, o humano se torna uma peça e, por isso, sente-se obsoleto, superado — exatamente como uma peça a ser trocada. Ao mecanizar-se, o homem passa a identificar-se com a máquina, fazer parte dela e, dessa maneira, torna-se parte dela:

Pois a adaptação à máquina é uma tarefa pela qual o trabalhador "torna-se órgão do aparelho, deixa-se incorporar à máquina e ao seu ritmo, tenta incorporar-se a ela"; É a resposta ao imperativo “mecanizar-se” imposto pela máquina, que traduzido no jargão significa “identificar-se com o seu id”. Portanto, embora a adaptação do trabalhador à máquina seja um fazer, é um fazer heterônomo que consiste, propriamente falando, não em ser ativo, mas em “dirigir sua própria passividade” (MARRADES, 2017, p. 122. Tradução minha).

Vimos anteriormente que Anders enxerga no processo de criação da máquina e de mecanização ocorrido com a terceira Revolução Industrial algo perigoso e que indica um procedimento maior. No caso, Anders ressalta que, a partir do processo de automatização, os humanos também perdem uma parte de si, ao abrir mão de uma parcela orgânica de sua existência em detrimento da tecnologia. Paulatinamente, a tecnologia artificializa e substitui aspectos do que era a existência humana. Esse processo foi situado por Anders e associado primariamente aos efeitos da Segunda Revolução Industrial, ao longo do século XVII. No entanto, afetado pelos eventos do século XX e pelo processo de expansão tecnológica ocorridos com as guerras e com a 3^o Revolução Industrial, sua teoria é revista para se aplicar às novas práticas tecnológicas:

Do primeiro para o segundo volume, o título manteve-se inalterado, supostamente porque o problema abordado persiste. Com efeito, ainda que os dois conjuntos de ensaios se apresentem organizados de modos bem diferentes, parecem ambos centrados no mesmo tema: a discrepância crescente entre a extensão do domínio tecnológico e a capacidade dos seres humanos, enquanto seres espirituais (isto é, dotados de sentimentos e de imaginação), para nele se encaixarem e a ele se ajustarem. Os subtítulos, em contrapartida, mudam. Fazem-nos saber, desde logo, que as circunstâncias são outras e que Anders estendeu o seu olhar crítico da 2^a Revolução Industrial, iniciada sensivelmente por volta de 1850, com a automatização de vários setores de produção, à 3^a Revolução Industrial, principiada em meados do século XX, com a planetarização da Tecnologia. Fazem-nos saber, também, que o cerne da sua preocupação já não é tanto o estílo da alma, da experiência estética e da criatividade, num mundo progressivamente automatizado, mas mais a tecnologização ou artificialização de um número crescente de esferas da vida (MENDES, 2021, p. 98).

Mendes destaca ainda que o que torna essa artificialização viável não é a planetarização da técnica, mas sim a da tecnologia, que, enquanto processo ordenado de conhecimento e produção, entra em evidência ao longo do século XX (MENDES, 2021, p. 99). Isso quer dizer que, em alguma medida, as tomadas de decisão são confiadas a um método científico, a uma fundamentação específica que resulta na construção de objetos técnicos que também se tornam encarregados do poder decisório e que isso se torna possível estritamente com a tecnologia do século XX. Nesse sentido, a tecnologia se estabelece principalmente após a Terceira Revolução Industrial e pode ser associada à maneira específica de pensar da Europa pós-século XIX:

O que está aqui em jogo, importa começar por assinalar, não é o fenômeno da planetarização da Técnica, mas da Tecnologia. Isso, claro, implica uma diferença entre as duas noções. Seguindo Agazzi (1998), entendo que a Técnica é essencialmente uma modalidade de conhecimento prático ou aplicado, um saber-fazer (τέχνη, tékhnē) alicerçado na experiência e no método de tentativa-erro-correção, ao passo que a Tecnologia é igualmente um saber-fazer, mas fundamentado – é o seu “logos” (λόγος), por assim dizer – em conhecimento científico e no método experimental. Inere-se a esse respeito que o aparecimento da Tecnologia se dá depois do da Ciência moderna, portanto, posteriormente ao século XVII (MENDES, 2021, p. 99 - 100).

Essa associação se dá justamente pelo processo de automação que toma conta do mundo, mudando a relação dos humanos com a experiência do tempo. A obsessão constante pela maior velocidade, eficiência e eficácia na produção transforma os humanos em objetos de seu próprio sistema produtivo, em uma máquina universal da qual criador e realizador fazem parte. Dessa maneira, o aparato universal, a máquina total se articula a partir tanto do paradigma tecnológico quanto da função temporal a qual ele se filia:

A solidez da máquina industrial desapareceu no ar de uma sociedade em rede que inviabiliza a exploração na medida em que transmuta o imperativo “Ajuste-se ao desempenho da máquina” no imperativo “Entre na rede e pague o máximo de suas possibilidades! Enquanto na sociedade industrial a mecanização do trabalho exigia que o trabalhador se tornasse o órgão de outro — a máquina, o capitalista —, na sociedade em rede a mecanização do trabalho exigia que o trabalhador se tornasse o órgão de outro — a máquina, o capitalista —, na sociedade em rede, a mecanização da existência exige que o indivíduo internalize o imperativo da performance e aja como um empreendedor de si. Não é que as relações sociais de exploração tenham se diluído; ao contrário, acontece que os exploradores se tornaram invisíveis atrás de redes de redes de redes. Na medida em que nos vemos cada vez mais enredados neles, nos tornamos seres cada vez mais cegos e reificados. Mas o que tem vergonha de ser? Ou se a experiência da vergonha prometeica acabou se tornando algo obsoleto, o que devemos avaliar isso em termos de ganho ou perda? (MARRADES, 2017, p. 30)

A tecnologia torna-se cada vez mais independente e, dessa forma, torna os humanos dependentes dela e não apenas seus desenvolvedores. Nesse sentido, especialmente no século XX, a tecnologia assume um papel tão complexo que os humanos deixam de compreendê-la. Anders exemplifica esse fenômeno no primeiro volume de *A Obsolescência*

dos Humanos. Apesar de, em muitos aspectos, a sociedade em geral utilizar amplamente vários aparatos tecnológicos (telefones, computadores, telas em geral etc.), a maior parte das pessoas não constrói os objetos técnicos e não compreende sua estrutura para além de sua funcionalidade específica. Esse processo de mecanização das atividades, portanto, leva mais uma vez ao princípio inicial de Anders, a obsolescência humana. Os humanos muito se orgulham de produzir tecnologia, mas, na realidade, a maior parte dos humanos não a produz — apenas a consome e é consumida por ela (ANDERS, 2011, Vol. 1., p. 43):

Não, apesar do enorme aumento e extensão do conhecimento técnico e apesar de ser conhecimento geral que os produtos não nascem nas árvores, para a maioria dos contemporâneos eles não estão lá primeiramente como produtos, nem certamente como testemunhos da própria soberania prometeica, mas são implementadas "lá" e, além disso, principalmente como mercadorias necessárias, desejáveis, supérfluas, ao alcance do bolso ou não, que só serão "minhas" quando eu as tiver comprado. São até prova da sua própria insuficiência mais do que da sua própria força: até porque a abundância excessiva de produtos expostos e impossíveis de adquirir num país com elevado grau de industrialização é simplesmente avassaladora: a rua comercial é a exposição permanente de o que a pessoa não tem (ANDERS, 2011, Vol. I., p. 43. Tradução minha).

Anders intercede contra esse processo de completa mecanização, reafirmando a não neutralidade da tecnologia e a abstenção humana em lidar com os paradigmas impostos por ela. Nesse sentido, eventos como o holocausto e a bomba de Hiroshima se tornam sintomas de uma tecnologia que é igualmente autoritária, porque os humanos a criam assim e, em sua maioria, a utilizam assim por desconhecerem ou não compreenderem seu potencial de domínio e de destruição. Quando os humanos se tornam objetos, como nos casos descritos anteriormente, eles se abstêm da liberdade pela tomada de decisão e da autonomia em detrimento do fazer tecnológico. Dessa maneira, o pensamento político tende também à objetificação de outros seres humanos.

O holocausto e a bomba atômica são casos extremos, mas demonstram a linha de raciocínio de Anders. Nos eventos delimitados, é possível perceber fatores de massificação e, respectivamente, o impacto do processo industrial como paradigma ontológico. Ambos os eventos apresentam um processo industrial de produção do extermínio humano.

O holocausto é uma consequência evidente do processo de mecanização que mesmo a organização dos campos de concentração acontece de maneira semelhante a uma indústria. Esse processo é destacado por estudiosos do campo como Sybille Steinbacher e Christopher Browning, particularmente porque a própria ideia dos campos de concentração adveio do pensamento de construção de uma cidade, de urbanização, de “modernização” de um

ambiente para comportar a população judia. Esse argumento é mais bem elaborado por Steinbacher, que explora a história de Auschwitz:

Como o principal financiador da modernização da cidade, a IG Farben arcava com os custos não apenas da própria “propriedade dos funcionários” da fábrica, mas também da urbanização de “Auschwitz, a cidade residencial”. As autoridades do Reich apoiaram o plano com generosos empréstimos. A empresa investiu seu próprio capital e teve uma influência considerável nos novos planos de construção. A sua própria empresa, a Gewoge, responsável pela construção das habitações dos trabalhadores da fábrica, partilhou a organização e o financiamento dos projetos com a Neue Heimat ('Nova Pátria'), que tinha uma filial em Kattowitz e era responsável, em nome da Associação Trabalhista Alemã Frente, para construção de moradia na localidade. Os projetos refletiam alto nível de tecnologia e 'modernidade': inicialmente foram planejadas 1.600 moradias populares, como eram chamadas, cada uma com área entre 60 e 90 metros quadrados, e também casas unifamiliares e maisonettes com hortas e garagens. O aquecimento central e o abastecimento de água quente eram uma parte tão natural do conforto doméstico quanto o aquecimento e a tecnologia a gás, e cada casa tinha uma lavanderia. Os planos foram constantemente estendidos, os projetos incansavelmente expandidos e várias centenas de apartamentos na 'propriedade dos funcionários do IG' foram realmente construídos; agora eles fazem parte do 'espólio dos químicos' de Oświęcim.

Os ministérios do Reich, incluindo o Ministério do Trabalho do Reich e o Ministério da Economia do Reich, colocaram grandes quantias de dinheiro à disposição da “cidade modelo de assentamento” de Auschwitz. Quase todos os pedidos de subsídio do estado foram aceitos, e quase todas as 'medidas de renovação da Cidade Velha' foram aprovadas - e isso no meio da guerra e apesar de todas as iniciativas da economia do estado. Como a fábrica da IG Farben, todas as medidas de construção urbana receberam o mais alto nível de urgência na hierarquia de concessões do plenipotenciário geral para construção de casas. A construção nunca foi interrompida em Auschwitz, e o fluxo de dinheiro nunca foi interrompido (STEINBACHER, 2005, p. 47 - 48).

A noção de uma urbanização “moderna” esteve presente ao longo da constituição dos principais campos de concentração e não foi afastada quando esse fenômeno se tornou banal. A concepção de vida “moderna” está intimamente ligada ao processo de planetarização da tecnologia, já que é um resultado direto do sistema produtivo. Dessa maneira, ao aprofundar a transição ontológica que leva ao modo de pensar moderno, esse abismo tecnológico e a percepção da banalidade da vida tornam-se mais evidentes, gerando eventos que, novamente, são proporcionados pela tecnologia disponível e são pouco pensados ou processados pelas populações que o produzem:

É justamente esse aniquilamento absoluto que torna impensável o poder infinito da bomba – ou seja, determinável por meio de conceitos – já que o não-ser absoluto não tem limites, enquanto pensar é delimitar um conteúdo por meio de conceitos. Na melhor das hipóteses, podemos apenas fazer uma representação inadequada da aniquilação que a deflagração nuclear universal causaria (MARRADES, 2019, p. 102. Tradução minha).

É a partir dessa transformação ontológica (que pode ser traçada com evidências mais fortes a partir do holocausto) que a possibilidade de Hiroshima se torna realidade. A bomba

é vista como o poder absoluto de destruição da vida, vindoura de uma tecnologia impossível, a qual os humanos são incapazes de controlar. A política, inutilizada diante deste cenário, torna-se, também, um objeto tecnológico, confiando e dependendo dessas interações para poder se sustentar enquanto forma de interação humana (ANDERS, 2013, Tese 3):

3. *Não Armas Atômicas na Situação Política, mas Ações Políticas na Situação Atômica*: Embora soe absolutamente plausível, é errôneo dizer que as armas atômicas existem em nossa situação política. Essa afirmação deve ser virada de ponta-cabeça a fim de se tornar verdadeira. Como a situação hoje é determinada e definida exclusivamente pela existência de “armas atômicas”, nós devemos afirmar: ações e desenvolvimentos políticos estão ocorrendo dentro da situação atômica (ANDERS, 2013, Tese 3).

Essa relação se evidencia quando observamos a compreensão de Anders sobre o evento de Hiroshima e com a própria existência da bomba atômica. Na descrição de Feis, a decisão não foi exatamente “política”; não havia estimativas prévias da quantidade de baixas que poderiam ser sofridas, o custo de forçar uma rendição sequer havia sido considerado. Ele apenas tornou-se imperativo porque existiam as tecnologias disponíveis para a execução do plano estratégico. No entanto, o que guia a decisão e a tomada de ação não é, a partir da planetarização da tecnologia, o ideário humanista de diálogo. Essas interações passam a ser subalternizadas pelo poder tecnológico. A possibilidade de realizar algo torna sua execução obrigatória, independentemente das estatísticas ou mesmo da lógica moderna de estimativa:

Nenhuma tentativa foi feita nesta ocasião para estimar o número de baixas que poderiam ser sofridas se todo o plano estratégico, terminando em um grande desembarque nas planícies perto de Tóquio, fosse realizado. Com qualquer um que possa ter sido feito pelo Joint Chiefs em outras conversas ou documentos, eu não estou familiarizado. No entanto, Truman, em conexão com seu relato de sua decisão de usar a bomba atômica, escreveu: "O general Marshall me disse que pode custar meio milhão de vidas forçar a rendição do inimigo em suas terras." E Stimson, na mesma conexão, registrou que foi informado de que somente as forças americanas poderiam sofrer um milhão de baixas. É claro que havia muita margem de manobra nas várias estimativas, tanta margem de manobra que na realidade eram apenas suposições derivadas de diferentes suposições (FEIS, 1970, p. 12).

Hannah Arendt situa essa condição em sua obra seminal *A Condição Humana*, de 1958. Como sugere o título do livro, Arendt busca compreender a condição fundamental da humanidade a partir de um mundo “moderno” em colapso, no qual os seres humanos alienam-se de si mesmos e do mundo ao redor. Para Arendt, existem três atividades que fundamentam e condicionam a humanidade em sua existência: o trabalho, a ação e o pensamento (ARENDR, 1958, p. 5). A atividade que fornece os meios de subsistência é chamada de trabalho, mas é caracterizada pela repetição e efemeridade. A atividade que ocorre em espaços públicos e é conhecida como “ação” é definida pela liberdade e pela capacidade de inventar algo novo. O processo de pensamento é o que permite que as pessoas

compreendam quem são e o mundo ao seu redor. A delimitação dessas atividades, todas ligadas ao fazer de alguma forma (político, institucional, social e afins) afirma que essas são condições para a existência humana na Terra, tanto o é que:

A mudança mais radical na condição humana que podemos imaginar seria uma emigração dos homens da terra para algum outro planeta. Tal acontecimento, já não totalmente impossível, implicaria que o homem teria que viver em condições feitas pelo homem, radicalmente diferentes daquelas que a terra lhe oferece. Nem o labor, nem o trabalho, nem a ação, nem, de fato, o pensamento como o conhecemos fariam mais sentido. No entanto, mesmo esses hipotéticos andarilhos da terra ainda seriam humanos; mas a única afirmação que poderíamos fazer a respeito de sua “natureza” é que eles ainda são seres condicionados, embora sua condição agora seja autofabricada em uma extensão considerável (ARENDR, 1958, p. 10. Tradução minha)

Essa definição da condição humana e, principalmente, a forma pela qual ela se transaciona em algo capaz de aniquilação acontece por um processo de tecnologização da ação, no qual as ações humanas passam a ser delegadas para suas tecnologias. Arendt argumenta que esse processo se evidencia com a bomba atômica, reforçando ainda os paradigmas construídos por Anders. Para Arendt, quando o trabalho se torna algo relacionado à produção e não à manutenção da vida, à natalidade e à mortalidade é que está delimitada a transformação ontológica que discutimos aqui. A ação, inclusive a ação política, passa a ser conformista e direcionada ao consumo. Simultaneamente, o pensamento é substituído pela tecnologia, que distrai das inquietações humanas e manipula a forma de existir no mundo (ARENDR, 1958, p. 10).

Com a alienação promovida pela ação tecnológica, a abstenção diante do absurdo torna-se o comportamento padrão, exatamente como Arendt descreve a reação de Eichmann. O que se estabelece no pensamento médio dos humanos é que se existe um objeto tecnológico capaz de realizar um determinado feito, é o objeto técnico que o realiza — não o humano. Isso gera uma ação descompromissada e descolada com a realidade, como se a vida fosse banal e o mal pudesse ser executado a qualquer momento, inconsequente. Isso é o que Arendt chamou de banalidade do mal. A noção de que o mal é banal e que afeta, inconsequentemente, as mais diversas esferas de organização, principalmente a política. Quando a política, uma das principais formas de organização e de comunhão humana, torna-se totalitária justamente por se prestar às ações tecnológicas, ela se corrompe buscando o controle e cerceando as possibilidades de liberdade em detrimento do controle e da autoridade.

É possível afirmar que, para Anders, a transformação do trabalho em algo mecânico reduz a possibilidade de trabalhar para um fim, de construir sentido coletivamente e de

expressão criativa. Trata-se de um trabalho desengajado, que torna os humanos obsoletos para suas próprias experiências, negando suas habilidades e interações na sociedade. O trabalho, quando desprovido de ação política, não contribui para a liberdade ou para a justiça:

Sendo a transformação de nossos empregos em atos de consumo o melhor método para assegurar as funções de “agentes secretos” que nos são atribuídas, a situação ideal do sistema conformista só se realizaria por meio de um totalitarismo do gozo, isto é, somente quando teria conseguido dar a todas as nossas atividades a aparência ou a “sensação” de atos de prazer. Não importa que este vulgar paraíso artificial possa ser alcançado à força ou que a sua ideia tenha de ser utópica, a verdade é que tentamos sistematicamente chegar o mais perto possível desse objetivo. Testemunho disso são, por exemplo, os inúmeros textos publicitários americanos que, sejam quais forem os trabalhos ou aquisições a que nos exortem, culminam sem exceção na afirmação: É junho. A ideia da “máxima felicidade para o máximo número de pessoas” (ANDERS, 2011, vol. 2, p. 183. Tradução minha).

Por fim, de diferentes formas, Anders e Arendt apontam para uma crescente necessidade de transformar a forma a qual construímos a sociedade ao redor da tecnologia, como algo intrinsecamente ligado às máquinas, às engrenagens, às estruturas industriais. A relação dos humanos com suas tecnologias os tornou dependentes de tal forma que a narrativa histórica já não se ocupa mais dos humanos, e sim do *progresso* tecnológico. Mesmo diante das contradições implicadas no emprego da palavra e na noção de “modernidade”, ela está constantemente atrelada a uma noção engessada de progresso, à relação maquinal e industrial entre humanos e à constante superação e atualização das tecnologias que a compõem. No entanto, é justamente esse progresso desenfreado que interrompe a história humana, suas narrativas e intersecções possíveis. Essa compreensão do “fim da História” irrompe em Arendt a necessidade de criar uma nova narrativa, na qual a protagonista não seja necessariamente a tecnologia e a forma pela qual ela domina a condição humana, mas talvez uma história das condições necessárias para permanecer humano neste mundo:

No mesmo sentido, para Hannah Arendt o tema da história é a compreensão de eventos particulares capazes de iluminar um tempo. O tema da história é “o extraordinário”. Os grandes feitos e as grandes obras de que são capazes os mortais, e que constituem o tema da narrativa histórica, não fazem parte de uma totalidade ou de um processo abrangente: a ênfase recai sempre em situações únicas e rasgos isolados (COELHO, 2020, p. 831).

CAPÍTULO 3 – Por uma outra experiência do tempo.

3.1. A dimensão temporal

Nos capítulos anteriores, discutimos a pertinência das imagens do fim do mundo para o pensamento de Günther Anders, bem como estabelecemos um debate sobre tempo, ontologia, totalitarismo e banalização da experiência. Neste capítulo, por outro lado, gostaríamos de acrescentar uma nova camada a esse debate: o Antropoceno. Apesar de Anders não discutir especificamente a questão do Antropoceno, o argumento que construímos ao longo desse trabalho se baseia na apreensão de suas ideias para refletir sobre o fim e, talvez, a melhor ilustração desse pensamento do fim seja precisamente esta nova época geológica. No entanto, a delimitação dessa época impõe algumas perguntas: estamos tratando desse debate em termos históricos ou geológicos? Como e por que essas duas percepções entram em conflito? Como Günther Anders se torna importante para essa discussão?

O Antropoceno, em termos básicos, pode ser compreendido como a época na qual os humanos se tornam uma força capaz de transformar o mundo geologicamente. O conceito ainda não é bem delimitado, sendo uma questão discutida apenas recentemente no âmbito intelectual, principalmente na área das humanidades. Isso faz com que ele seja mapeado a partir de diferentes origens, desde o desenvolvimento da agricultura até a “Grande Aceleração” no século XX:

Não há consenso do marco de início da nova época geológica que pode ser definida como o Antropoceno. Para Paul Crutzen ela começa com a invenção da máquina a vapor em 1784 e a queima de combustíveis fósseis pelo capitalismo industrial. Há autores que defendem o começo entre 8.000 e 5.000 anos, com a agricultura e a revolução neolítica, mas o marco que caminha para aceitação mais consensual entre os especialistas define o princípio da nova época nos anos 1950, durante a chamada “Grande Aceleração”, quando houve escalada exponencial em índices como: industrialização, crescimento populacional e econômico, uso de recursos como óleo, água e energia primária; consumo de fertilizantes químicos e pesticidas, aumento da circulação de automóveis, das telecomunicações e do turismo internacional, com decorrentes transformações nas dinâmicas do Sistema Terra, como aumento da emissão de gases-estufa, da temperatura terrestre, acidificação dos oceanos, uso do solo, perda de cobertura vegetal das florestas tropicais, degradação da biosfera, etc. (SILVA, LOPES, 2021, p. 349).

Ao longo deste capítulo, trabalharemos a hipótese de que essa época vem à tona no século XX, com base na argumentação de Anders acerca da transição ontológica que ocorre no mesmo período, bem como as experiências políticas ocorridas no período. Dessa forma, é possível compreender as apreensões contemporâneas de Anders nas ciências humanas. É precisamente a leitura de Anders sobre o que é o ser humano que o fez ressurgir

recentemente, em particular por alguns membros da dita “virada ontológica” na Antropologia. A ontologia descrita por Anders promove descontinuidades com as maneiras de pensar a existência que o antecederam, cultivando uma nova forma de interlocução para o período e permitindo sua apropriação para a discussão das tecnologias humanas e, a partir disso, da emergência de um *tempo do fim*. Nesse sentido, ele é amplamente adotado por teóricos como Eduardo Viveiros de Castro, na antropologia, e Déborah Danowski, na filosofia. O melhor e mais evidente exemplo é a publicação “Há mundo por vir?”, no qual os autores discutem a iminência do fim e utilizam uma densa pesquisa antropológica como apoio, buscando enfatizar os principais desafios do nosso tempo perante o fim. Alguns dos conceitos construídos por Anders aparecem em diversos momentos no trabalho, como, por exemplo, a discussão acerca da discrepância prometeica, bem como a própria fundamentação de um apocalipse nuclear e suas implicações para a existência humana — ou seu fim (CASTRO, DANOWSKI, 2017, pp. 30).

Vale situar, de modo bastante geral, a virada ontológica no esforço teórico de “levar a palavra do nativo à sério”, permitindo construir um conhecimento das práticas extramodernas passível de diálogo com o “pensamento ocidental” a partir de uma, na perspectiva de Viveiros de Castro, “equivocação controlada” (SOARES, 2020, p. 3). Diante da possibilidade do fim, essa perspectiva pode se alinhar ao que Günther Anders chamou de “aprender a temer”: compreender o que, de fato, significa uma ameaça do calibre da bomba atômica e racionalizar o medo como uma reação importante e natural (ANDERS, 2013, tese 13), como uma forma de racionalizar e traduzir para um mundo de praticidades e conveniências a possibilidade tangível de seu extermínio. A palpabilidade desse extermínio pode não ser tão evidente para a maior parte do mundo ocidental, que se vê dormente diante da avalanche de imagens com as quais convive diariamente, mas o fim do mundo não é unívoco e já foi experienciado por diversos povos, em momentos históricos diversos (CASTRO, DANOWSKI, 2017, p. 138):

Não imaginavam eles, talvez, que seu mundo viesse a lhes ser brutalmente tornado pelos Europeus, esses alienígenas configuradores e desfigurados de mundos. Seja como for, aquilo que dizíamos mais acima, que os índios tinham algo mais a nos ensinar em matéria de apocalipses, de perdas de mundo, de catástrofes demográficas e de fins da História e simplesmente isto: para os povos nativos das Américas, o fim do mundo já aconteceu, cinco séculos atrás (CASTRO, DANOWSKI, 2017, p. 138).

Ao pensar o Antropoceno não somente nos termos de sua transformação literal, mas também dos discursos que são gerados ao seu redor, ele excede sua designação como algo

estrito ao campo da Geologia, permeando outras áreas. Existe uma demanda para que o Antropoceno seja compreendido de maneira multi e transdisciplinar, sendo apreendido em todas as parcelas possíveis. Por ser considerado um *hiperobjeto* (ou, ainda, um objeto supraliminar, no vocabulário de Anders), esse “novo tempo geológico” recai no problema antecipado pelo filósofo com a bomba atômica: ele é grande demais para ser compreendido inteiramente. Por isso, é necessário retomá-lo de diversas formas, com diferentes escopos de evidência, para tomar consciência dele, compreendê-lo e agir sobre ele.

Decerto, a finitude empírica da espécie e algo que a grande maioria das pessoas letradas aprendeu a admitir desde, pelo menos, Darwin. Sabemos que “O mundo começou sem o homem e terminará sem ele” na frase tão lembrada e tão plagiada de Levi-Strauss (1955: 477-78). Mas quando as escalas da finitude coletiva e da finitude individual entram em uma trajetória de convergência, essa verdade cognitiva se torna subitamente uma verdade afetiva difícil de administrar. Uma coisa e saber que a Terra e mesmo todo o Universo vão desaparecer daqui a bilhões de anos, ou que, bem antes disso mas em um futuro ainda indeterminado, a espécie humana vai se extinguir — este último saber e, de resto, frequentemente neutralizado pela esperança de que “iremos nos transformar em outra espécie” (noção que carece de qualquer sentido preciso) —; outra coisa, bem diferente, e imaginar a situação que o conhecimento científico atual coloca no campo das possibilidades iminentes: a de que as próximas gerações (as gerações próximas) tenham de sobreviver em um meio empobrecido e sórdido, um deserto ecológico e um inferno sociológico. Uma coisa, em outras palavras, e saber teoricamente que vamos morrer; outra e receber de nosso médico a notícia de que estamos com uma doença gravíssima, com provas radiológicas e outras a mão (CASTRO, DANOWSKI, 2017, p. 29).

O olhar histórico para os fins de mundo e a iminência do fim ocidental trazida às últimas consequências dentro do que é entendido por “humanidade moderna” levou Anders a ser apropriado em novas empreitadas intelectuais, justamente pela precisão de seus conceitos para lidar com a iminência do fim. Embora Anders não tenha qualquer relação com a “virada ontológica” na antropologia, sua posição de “filósofo da prática” parece estar calcada em um forte investimento na alteridade, que se expressa nas figuras do exílio, do trabalho fabril, do contato com soldados que atuaram nas guerras e assim sucessivamente, transformando sua experiência para buscar compreender o mundo e atuar sobre ele.

§ Um agravante dessa dificuldade de se pensar a catástrofe e o caráter “hiperobjetivo” das mudanças climáticas. “Hiperobjetos” foi o nome dado por Timothy Morton (2010, 2013) a um tipo relativamente novo de fenômenos e/ou entidades, que desafiariam nossa percepção do tempo e do espaço, porque, entre

outras características, distribuem-se de tal maneira pelo globo terrestre que não podem ser apreendidos imediatamente por nós, ou porque persistem e produzem efeitos cuja duração excede enormemente as escalas da vida individual, da vida coletiva e, verossimilmente, da duração da espécie. Exemplos de hiperobjetos são os materiais radioativos e outros dejetos industriais, assim como o aquecimento global e as mudanças ambientais que a ele se seguirão, as quais deverão durar milhares ou milhões de anos até que sejam restabelecidas as condições que hoje conhecemos. Autores como Hans Jonas e Gunther Anders, registre-se, já haviam antecipado largamente essa ideia de uma desproporção radical, suscitada pela potência tecnológica moderna, entre causas e efeitos, ações e consequências, em um processo de deslocalização e perenização das ações humanas — do ponto de vista, bem entendido, de nossa experiência e imaginação (CASTRO, DANOWSKI, 2017, p. 30).

Mais uma vez demonstrando o significado e relevância de Anders para seus escritos, Danowski e Viveiros de Castro apontam, em nota de rodapé, ainda na mesma página: “Ver, ainda, as páginas cortantes de Anders (2007: 40-51) sobre o "paralogismo da sensação", a indiferença pessoal ao apocalipse devido ao fato de que, como ‘todo mundo vai morrer junto’, ele não me concerne a mim enquanto tal”. O *paralogismo da sensação* aqui apontado dialoga com a compreensão de Anders acerca do apocalipse, já que ele se dá exatamente a partir do paradigma da neutralização, no sentido de tornar neutra e impossível de ser experienciada a possibilidade do fim do mundo — de não se deixar afetar pelo possível fim, como discutimos ao longo do capítulo 2. Nesse sentido, há mais um motivo para a retomada de Anders: uma tentativa de explicar a decisão pela abstenção diante do fim. Danowski e Castro vão referenciar Anders novamente,:

Ver Anders (2007: 18-27) sobre "o kairós da ontologia", momento criado pelo risco do apocalipse, e, portanto, fim da época do "não-ser para nós" e advento do "não-ser para ninguém", o "verdadeiro não-ser" da extinção que abolirá - já que sempre aboliu - o passado como tal. Esta conexão entre o que, meio século depois das reflexões de Anders, veio a ser apelidado de "virada ontológica" e a perspectiva do fim do mundo parece-nos fundamental.

O “Kairós da Ontologia” seria o momento que a própria natureza da existência e da realidade é questionada e transformada devido ao risco do apocalipse — e, para Anders, essa é uma transformação técnica consolidada com a bomba atômica. É nesse ponto de virada que indica a realidade não como um “não-ser” destituído de agência, mas como pertinente e participante ativo da possibilidade do fim, na qual nos aproximamos do “não-ser para ninguém”. É justamente esse ponto que explica que, com o fim humano, há também uma

outra experiência histórica: uma experiência inenarrável, na qual o passado e tudo aquilo que um dia foi simplesmente passa a nunca ter existido. Mais do que a abolição do ser humano, o fim abole também a narrativa e a possibilidade de contar-se:

A história se degrada metafisicamente, tornando-se passageira como qualquer fenômeno, justamente, histórico: e a história da toda, ou melhor, da própria, que em breve ingressara na categoria das "águas passadas". Gunther Anders (2007: 11-18), escrevendo algumas décadas atrás, observava que a derrocada da cosmologia geocêntrica se viu rapidamente compensada, no pensamento moderno, por uma absolutização antropocêntrica da história, isto é, pelo "relativismo histórico"; mas, prossegue ele, a perspectiva do fim do mundo inaugurada com a era atômica relativiza absolutamente esta absolutização: o "fim da História" se torna uma ocorrência [occurrence] meteorológica, um acidente com dia e hora marcados para acontecer (ao menos de jure) (...) Em suma: jamais teremos sido, e ponto final (CASTRO, DANOWSKI, 2017, p. 41).

Outro trecho em que Castro e Danowski ressaltam a relevância do trabalho de Anders para o processo de auto-narração toma destaque quando eles estão discutindo sobre *Melancolia*, do cineasta Lars Von Trier. Nesse sentido, o principal choque estabelecido é justamente pela ausência, pela não-narração, pelo não-falar e não-ouvir. A ausência de narrativa interpõe também a ausência da presença e, por fim, argumenta o fim da existência: se não podemos ser narrados, como há de se existir?

O choque com o planeta *Melancolia* e o evento que acaba com todos os eventos e com o próprio tempo, no mesmo exato sentido em que Anders se referia ao apocalipse nuclear: não sobra ninguém, não há nenhuma voz em off para comentar o fim do mundo - o tempo real desaparece a ponto de não se poder imaginar sequer em que tempo verbal se poderia narrar o inenarrável, senão um "presente" mudo (não sobra ninguém, não há nenhuma voz) (CASTRO, DANOWSKI, 2017, p. 41).

Dessa maneira, o fim discutido em Anders e frequentemente retomado na *Virada Ontológica* retrata o fim pelo fim — o apocalipse nu. Ao buscar compreender a dimensão da possibilidade do extermínio humano, Anders afirma que o apocalipse nuclear é iminente e imanente para todas as partes envolvidas, incluindo perpetradores e vítimas, em vez de ser concebido como um evento com potencial para intervenção externa ou uma história com uma voz transcendente. Sua filosofia enfatiza a ausência de um poder superior ou de um salvador externo que poderiam intervir para salvar o fim do mundo. Anders também sublinha que o fim de uma guerra atômica significa não apenas a morte da humanidade, mas também a destruição final do mundo, o que é um ponto que ressoa na perspectiva ontológica dos

filósofos que estudam a natureza da existência e da realidade dos perigos existenciais que, hoje, assolam a *humanidade*.

No apocalipse nuclear de Anders, ao contrário, se podemos dizer que não haverá uma instância exterior as partes interessadas, e porque todos estão, seja do lado dos assassinos, seja do lado das vítimas, mas também porque, ao mesmo tempo, todos serão vítimas, inclusive o mundo onde o conflito se desenrolara; em outras palavras, como em *Melancholia*, não haverá nenhuma voz em off para narrar o fim da história. A ausência de uma entidade transcendente que pudesse nos salvar do apocalipse (marcianos benevolentes que se curvassem preocupados sobre a evolução da Guerra Fria, por exemplo) se redobra, assim, pela ausência absoluta de mundo após a conflagração nuclear total. O fim da guerra atômica seria o fim absoluto do mundo e o fim absoluto da humanidade (CASTRO, DANOWSKI, 2017, p. 112).

Anders, em seus trabalhos de maior alcance, pouco cita o conceito “ontologia” e, no entanto, trabalha com o ser a todos os momentos, aprofundando-se na categoria principalmente em seus trabalhos sobre Heidegger, como apontado no capítulo anterior (DAWSEY, 2017, p. 21). A ontologia, portanto, é vista por Anders como uma categoria polissêmica que não se restringe ao pensamento filosófico ou ao pensamento antropológico, mas passa a discutir termos muito pragmáticos para a existência da espécie humana, como a própria existência de um mundo em que a vida humana seja viável em larga escala. O filósofo chega a fazer uma exploração sobre a *ontologia dos aparatos*, na qual e sobre uma *ontologia econômica*, na qual o autor se situa em oposição ao *Dasein* heideggeriano, afirmando que a existência não se dá sem a dúvida e sem “o outro”, de quem o humano é capaz de se envergonhar. Sem “ele”, a ontologia humana está comprometida:

Quando no início de *Ser e Tempo* (Heidegger) o *Dasein* pergunta pelo seu “quem” e, apesar de se complicar com essa questão no “eu”, ao invés de se encontrar ele se encontra consigo mesmo [homem: impessoal], então se descobre como um “isso”. De fato, a ação exposta em *Ser e Tempo* (na forma de uma ontologia teórica) é a de um combate sistemático contra a vergonha; a tentativa do eu que envergonhado de superar a vergonha de ele ser “isso” e se tornar “ele mesmo” (ANDERS, 2011, vol. 1, p. 81. Tradução minha).

Essa abordagem é uma necessidade diante de uma nova experiência do tempo, imbricada com a perspectiva do fim do mundo humano. Mais do que uma elaboração teórica, a ontologia de Anders busca compreender a relação do ser com o mundo e a existência do ser *social*, como podemos observar pelos interesses que destaca como “do ser” ao longo de *A Obsolescência dos Humanos* (volume I):

Ora, se se pergunta o que é real – “real” no sentido econômico – o modelo ou a reprodução, a resposta é: a reprodução, a mercadoria reproduzida, pois só graças

a ela existe o modelo. E a mercadoria é tanto mais real quanto mais cópias são vendidas; por sua vez, o modelo só é real na medida em que, graças à sua qualidade de modelo, possibilita a “realização” do máximo de vendas de suas reproduções. Se houvesse uma ontologia acadêmica da economia, ou seja, uma teoria do ser como esta que surge a partir da perspectiva da produção e do consumo atuais, seu primeiro axioma seria algo assim: A realidade se produz pela reprodução; ‘ser’ é apenas no plural, apenas como uma série. E na sua forma negativa: “Uma vez não é uma vez; o que é apenas único não ‘é’; o singular ainda pertence ao não-ser” (ANDERS, 2011, vol. 1, p. 178 - 179. Tradução minha).

Mais uma vez, é importante destacar que Anders não discute as temáticas contemporâneas; no entanto, sua filosofia é apropriada na contemporaneidade, sua abordagem sobre os tempos do fim, enquanto uma auto-narrativa de um perfeito “homem da modernidade” é capaz de se colocar em evidência e, por isso, é revitalizada diante das novas ameaças do fim. Os escritos de Anders não são novidade e, inclusive, em diversos momentos, são lateralizados perante o circuito intelectual do qual ele fazia parte junto a outros intelectuais proeminentes, mas a identificação da novidade e a análise cuidadosa da relação do mundo moderno com suas tecnologias o colocaram em um lugar de fácil discussão para ser resgatado diante a possibilidade do fim humano. Neste trabalho, podemos ver como isso acontece: Anders discute as imagens do fim e a forma pela qual a proliferação de imagens em escala inédita permite o desenvolvimento de vieses específicos. Esses vieses, também viabilizados pela planetarização da tecnologia, tornam-se totalitários, tanto por seu alcance tecnológico quanto por sua delimitação ontológica.

No segundo capítulo, vimos como houve um processo de “Ontofobia” no pós-guerra do século XX (CERA, 2022, p. 8), e, agora, buscamos compreender por que Günther Anders, como um teórico que buscou conciliar a filosofia ontológica da tecnologia com sua rejeição ao dito essencialismo de Heidegger. Parte da hipótese desta seção reside justamente na emergência do Antropoceno como uma discussão no campo filosófico, buscando compreender as suas limitações, generalizações e implicações. A ressalva de maior destaque é um problema com a definição ontológica no que diz respeito ao “*anthropos*” do Antropoceno, em uma mudança da própria compreensão do que é a natureza que está sofrendo e se aproximando com o *fim*:

A principal consequência dessa mudança de quadro é que o ser humano deixa o papel de senhor da natureza (concebida como objeto, isto é, “reserva”) (refiro-me aqui à ideia heideggeriana de Betander em A questão da tecnologia) e assume a do “Administrador do Sistema Terrestre”, ou seja, o “Gestor Planetário” de uma natureza concebida como um ser vivo (ver a hipótese Gaia de James Lovelock, por exemplo). Mais precisamente, a natureza torna-se uma espécie de animal de estimação, isto é, algo vivo, mas inteiramente dependente de nós (ou seja, da nossa capacidade de cuidar dela) e, portanto, algo pelo qual (devemos) nos sentir totalmente responsáveis. Com isso, a relação homem-natureza não é mais de

poder/dominação, mas de respeito/responsabilidade. A ambiguidade ética de tal situação surge do fato de que a administração da Terra – ou seja, nosso cuidado com o “animal de estimação” planetário – é um “gerenciamento planetário ativo”. Traduz-se num extenso programa de geoengenharia (ver, por exemplo, os chamados “adições artificial de aerossóis”). Expresso em uma fórmula, isso significa que quem sente o peso da responsabilidade total também sente a obrigação (o imperativo moral) de exercê-la plenamente (CERA, 2019, §1º).

Nesse sentido, *A Obsolescência dos Humanos* também se encarrega de uma discussão ontológica: a humanidade que cede às tecnologias, que é dominada por elas. Não se trata de um conceito fechado dentro da filosofia contemporânea, no entanto, introduz a humanidade não de maneira organizada e sistemática, mas como algo que se desenvolve em paralelo às suas criações tecnológicas, justamente por emergir da tensão entre meios e fins, entre objetivos e formas de executá-los (ANDERS, 2011, vol. 1, p. 107 e 108). Ou seja, a vida humana moderna estaria calcada na criação de meios para a construção de outros meios: o trabalho é um meio para conseguir dinheiro, que é um meio se sobreviver, que é um meio de continuar trabalhando (ANDERS, 2011, vol. II, p. 357 e 358). Isso indica que a vida humana na modernidade se volta para a forma que seus artifícios tecnológicos são utilizados, como eles constroem um cotidiano e, por conseguinte, como moldam a experiência do tempo contemporâneo, como aprofundaremos mais adiante.

Ao realizar sua pesquisa sobre a ontologia humana e sua relação com a tecnologia, Anders se pauta primariamente na experiência de seu tempo: a da guerra, das armas, dos aviões e afins. No entanto, essa é uma forma muito particular de experiência da tecnologia, relativa principalmente aos europeus do século XX. Dessa forma, provavelmente de maneira não intencional, Anders deixa de observar diferenças nas formas de existir humanas, mas identifica nessa autocrítica artifícios tecnológicos que servem à premissa do fim do mundo. Ou seja, Anders identifica no que é compreendido por outros autores como “*modernidade*” o vício na tecnologia totalitária, no domínio público-privado e na vigilância. Em uma definição mais ampla, a *modernidade* é comumente confundida com a vida contemporânea. No entanto, o conceito tem muitas nuances. Em uma tentativa de definir a ideia, Marshall Berman afirmou:

Isso veio a ser um refrão familiar no século XX, partilhado por aqueles que amam e por aqueles que odeiam o mundo moderno: *a modernidade é constituída por suas máquinas, das quais os homens e mulheres modernos não passam de reproduções mecânicas*. Mas isso é apenas uma caricatura da tradição moderna do século XIX, em cuja órbita Marcuse declarou mover-se, a tradição crítica de Hegel e Marx. Invocar esses pensadores rejeitando sua visão da história como atividade incansável, contradição dinâmica, luta e progresso dialéticos é reter pouca coisa além dos seus nomes. Assim, mesmo que os jovens radicais dos anos 60 lutassem por mudanças que poderiam tornar o povo em redor capaz de controlar suas vidas, o paradigma “unidimensional” proclamava que nenhuma mudança era possível e

que, de fato, esse povo nem sequer estava vivo. Dois caminhos se abriram a partir daí. Um deles foi a pesquisa em torno de uma vanguarda que estivesse inteiramente “fora” da sociedade moderna: “o substrato dos proscritos e marginais, os explorados e perseguidos por outras raças e outras cores, os desempregados e os inempregáveis” (...). *Essa divisão parece simplista, mas as atitudes recentes diante da modernidade tendem de fato a ser mais grosseiras e mais simples, menos sutis e menos dialéticas do que aquelas de um século atrás* (BERMAN, 1986, p. 27 - 28. Destaques meus.).

Berman constata que as noções de modernidade estão ligadas à execução das tecnologias existentes, ao mundo maquinal e ao mundo produtivo do trabalho. O próprio filósofo reconhece que essa definição, por mais esvaziada que seja, é a definição prevalecente, a qual os humanos conseguem identificar suas próprias práticas, talvez justamente por fazê-lo de forma mais generalista. No entanto, as práticas tecnologizadas, planetárias e totalitárias não dizem respeito à totalidade das populações humanas, e, ainda assim, podem afetar um contingente de pessoas muito maior do que aqueles que as fundamentaram. Nesse sentido, à análise marxista da modernidade faltaria atentar para as formas de produção científica de outras populações — mesmo que essas “outras” populações também sejam afetadas por um evento como o antropoceno, apesar de sua pouca participação em sua construção.

Segundo Bruno Latour, essa modernidade está ligada a duas práticas fundamentais: a divisão entre *natureza e cultura*, bem como lidar com os híbridos entre essas duas condições, e o processo de *purificação*, parte integrante da produção científica contemporânea. Essa transformação ontológica resulta em dois campos potenciais de existência: o campo dos *humanos*, que compartilham desses paradigmas modernos, e o dos *não-humanos*, que relutam em adotá-los. Dessa forma, a modernidade se funda no ápice do humanismo, ignorando seu antagonista imediato, a emergência do *não-humano* (LATOURE, 2019, p. 23).

Para Agostino Cera, essa ausência de definição também é um problema, visto que gera um senso de responsabilidade absoluta sobre o que os humanos entendem como “natureza”. Ao mesmo tempo que se compreende que o ser humano é dominado por suas tecnologias, entende-se que ele deixa de dominar a natureza e sim, que estabelece, a partir das tecnologias, uma relação de cuidado sobre ela. Essa interação é um problema por dois principais motivos: o primeiro é que universaliza aqueles que devem “tomar conta” da natureza e o segundo é que trata a dita “natureza” como um *pet*, demandando cuidados e atenção integral, como se ela pudesse ser domesticada pelas tecnologias humanas.

Para além da aparência reconfortante, a evolução da imagem da natureza de entidade inerte a ser vivo – de objeto a sujeito – não implica uma real superação de sua reificação. Tal evolução não muda o fato de ser percebido e empregado

como algo inteiramente à nossa disposição, ao capricho do agenciamento tecnológico. Ao contrário, essa evolução reforça a reificação da natureza porque ela usa como álibi a nobreza de suas intenções. Visto deste ponto de vista, a petificação da natureza parece ser a realização de um processo mais geral que envolve as interpretações da natureza desde o objeto até Gaia e o Sistema Terra. De fato, apesar de suas diferenças significativas, todas essas interpretações da natureza permanecem diferentes expressões de um mesmo princípio básico: o que Max Weber chamou de “o desencantamento do mundo”, considerando-o o marco da modernidade. Mais precisamente, essas interpretações confirmam a descosmização gradual da natureza (desfisização da *physis*), ou seja, a erosão sistemática de sua alteridade. Por “oniresponsabilidade” entendo a evolução desta responsabilidade total para uma responsabilidade absoluta. Por “absoluto” entendo seu significado etimológico, do latim *absolutus*, particípio passado do verbo *absolvere*: “libertar”, “separar”. Em virtude de suas nobres intenções, esse tipo de responsabilidade considera-se absolvido de qualquer consideração/respeito pela alteridade de seu “objeto”. A oniresponsabilidade é uma responsabilidade que, justamente por seu dever moral de cuidado total do outro, torna-se cega para a alteridade, cega para a diferença. Assim, paradoxalmente, a responsabilidade absoluta (isto é, uma responsabilidade concreta/tecnologicamente capaz de realizar todas as suas aspirações) surge como antessala da propriedade, ou seja, aquele tipo de relação pela qual a alteridade do outro é completamente negada. O risco é, portanto, que uma vez absoluta, nossa atual responsabilidade cósmica se transforme em uma responsabilidade totalitária, dê origem a um totalitarismo da responsabilidade (CERA, 2022, p. 15).

Para Cera, a própria noção de Antropoceno pode gerar uma percepção antropocêntrica da experiência, universalizando-a e normalizando que apenas uma porção humana represente sua totalidade. Além disso, a discussão retoma o conceito de natureza apenas para elevar essa humanidade generalizada à posição de *cuidadora*, de *tutora* do que se entende por natureza. Essa abordagem se centra no uso fetichista da tecnologia, permitindo que esta atue das maneiras totalitárias que pode, já que ela é vista como uma solução absoluta para a catástrofe interposta pelo Antropoceno, por ser adotada de maneira acrítica (CERA, 2020, p. 34):

No contexto do Antropoceno, a natureza é percebida, concebida e utilizada em termos totalmente tecnológicos. Como afirma o próprio Crutzen, numa afirmação que representa uma síntese perfeita do espírito ideológico na base do Antropoceno: com o advento desta nova época “já não somos nós contra a natureza”, mas apenas porque agora “a natureza somos nós”. Em outras palavras, dentro dessa nova estrutura podemos finalmente respeitar a alteridade da natureza, mas apenas porque tal alteridade se torna (ou seja, nós a fazemos) nada (CERA, 2020, p. 35).

Convencionalmente, o termo “humanidade” é usado para se referir a toda a gama de experiências humanas. No entanto, as pessoas *não modernas* não estão incluídas nesta definição, em parte porque suas existências não levam em conta ou aderem a concepções de natureza e cultura, ou às normas que essa divisão impõe. Como resultado, cria-se uma lacuna que se estende à experiência temporal e, conseqüentemente, à forma como interagimos com os produtos tecnológicos. O desenvolvimento da tecnologia, que fortalece a divisão que Latour imaginou existir entre natureza e cultura, direciona a existência contemporânea. Essas

tecnologias também suspendem, de certa forma, conceitos temporais, como passado e futuro, transformando a humanidade moderna em uma experiência temporal prolongada fechada em si mesma. Em outras palavras, os processos purificadores enfatizados nas práticas científicas e a ideia de humanidade, que coloca os procedimentos como meio de superação do passado, criam uma sensação contínua de superação do passado na vida moderna (LATOURE, 2019, p. 20).

A separação artificial entre aquilo que é natural e cultural não é diretamente incorporada por Anders em sua produção intelectual. No entanto, ela se vincula à forma de produzir tecnologia descrita por ele. As práticas modernas são investigadas (por diversos intelectuais, inclusive o próprio Günther Anders) como um alicerce possível para uma transição ontológica, que indica, também, uma transformação na experiência temporal. Pelo fato de não se tratar de uma transição ontológica que diz respeito a todo o coletivo da espécie humana e também por ser uma transformação que acontece mediante a noção de *modernidade*, muitos advogam que o Antropoceno, enquanto discurso, deveria ser renomeado:

Dado este pressuposto, penso que a melhor definição para esta aspirante a nova época não é Antropoceno, mas sim *Tecnoceno*, pois na sua essência não corresponde à Era dos Humanos ou à Era da “Virada Humana”, mas antes ao que o pensamento filosófico tem chamado *technisches Zeitalter* (era da tecnologia). A meu ver, o Antropoceno equivale à época em que a tecnologia se torna não apenas o “sujeito da história”, mas também o assunto da natureza (...) *Tecnoceno*: precisamos de uma interpretação filosoficamente forte da tecnologia, ou seja, uma filosofia da tecnologia no caso nominativo. A principal consequência do Antropoceno/*Tecnoceno* está na *petificação* da natureza, ou seja, a metamorfose da ideia/imagem da natureza, que de objeto/reserva permanente (ou seja, algo a ser explorado) se transforma em animal de estimação (ou seja, 'alguém' que necessita de cuidados totais/absolutos). (...) A oniresponsabilidade funciona como um cavalo de Tróia para um neoantropocentrismo que, sentindo-se devedor de tudo (isto é, capaz de responder por tudo), acaba por cuidar de tudo, medindo (e assim subjugando) tudo de acordo com sua própria reivindicação de uma responsabilidade cósmica, total e absoluta (CERA, 2022, p. 19).

Apesar das diferentes abordagens sobre esse problema, a relação particular dos humanos com suas tecnologias e a forma pela qual elas envolvem uma interlocução guiada pela dependência e pelo domínio absoluto das tecnologias sobre as práticas humanas são variáveis constantes em diversos trabalhos. François Hartog, vimos, busca compreender o regime de temporalidade contemporâneo e discute a emergência do *presentismo* a partir do fim da tensão existente entre passado e futuro (HARTOG, 2014, p. 37).

Porém, segundo Hartog (HARTOG, 2014, p. 37), a abordagem dos *regimes de temporalidade* tem como foco a compreensão do período de crises, noção que fica aquém

do que pretendemos compreender neste trabalho em termos da persistência de tecnologias alteradas ou da provável iminência da bomba atômica. Esses eventos são mais do que apenas crises; marcam uma nova forma de existir no tempo porque marcam mais do que uma fuga de uma crise; marcam uma mudança profunda na forma como as pessoas que fazem parte dessa primeira relação tecnológica se veem e veem seu lugar no mundo.

Hartog (HARTOG, 2014, p. 37) faz uma observação essencial: ainda que não seja uma técnica que sustente tal transformação ontológica, o sentido de suspensão da construção do tempo histórico é uma constante para apreendê-lo. Dessa forma, o passado é reduzido a uma memória distante, parece continuamente antiquado e recebe muito pouca presença no presente. Segundo Simon (SIMON, 2019, p. 101), a superação e o distanciamento do passado como uma história paralela à qual nossa realidade se torna impermeável se traduz em insensibilidade histórica. Nas palavras de Simon (2019, p. 101), “(...) o passado dissociado implica a substituição e a superação de um sujeito em termos de identidade, enquanto as visões pós-históricas do futuro implicam uma substituição e uma superação completas que não são reduzidas a termos particulares” (tradução minha).

A dessensibilização perante a História evidencia uma busca constante pela noção de *novidade* (SIMON, 2019, p. 159). É, sim, a novidade atrelada à ideia de modernidade, de progresso e de atualização tecnológica, mas também é a busca por uma novidade historiográfica. A possibilidade de um novo senso de auto-narrativa se encontra fragmentada diante das múltiplas tecnologias e a narrativa fica restrita às criações humanas, se desocupando do fruir ou das questões associadas à existência humana. A sensibilidade histórica (e historiográfica), nesse sentido, se pauta em uma constante busca pelo que se entende como novidade (SIMON, 2019, p. 159). E esse senso de “novo” é constantemente retroalimentado pelas tecnologias.

Simon estabelece o aspecto de *novo* como central para uma experiência do tempo que se fundamenta em eventos sem precedentes. A sensação de que algo é inédito, atrelada à nova experiência do fim do mundo, reduz a experiência temporal a uma constante expectativa acerca do futuro, somada a uma espécie de rejeição do passado. O aspecto de novidade emula, ainda, o pensamento contraditório da modernidade: traz consigo noções associadas ao progresso constante. Essa noção constante de progresso, de certa forma, rejeita o processo histórico, já que recusa as variações da percepção do que é progredir, ou de diferentes ontologias.

Simon explica que não há uma ausência de História *per se*, sendo que tudo pode ser historicizado, mas que já não nos concebemos dessa maneira: humanos experienciam o tempo de maneira dissociada em uma imensa sequência de acontecimentos sem precedentes. Essa explicação à experiência temporal contemporânea remete a um humano moderno, que justifica sua existência, suas crenças e suas práticas em uma erupção de grandes eventos singulares, novos, superando o passado. Simon sugere que essa experiência talvez mimetize a visão cristã de mundo:

Não soa familiar? Ao se apoiar na sensibilidade histórica moderna, uma segunda objeção pode apontar que a cosmovisão cristã já se baseava em uma série de eventos singulares: Criação, Queda do Homem, Pecado Original, Encarnação, Segunda Vinda (Parousia) e, mais importante, Juízo Final. Será que o que considero uma mudança sem precedentes não é em si sem precedentes, mas apenas outra variação de um tema antigo? A perspectiva de um cataclismo pós-histórico pode ser o novo Eschaton? Será que, em vez de ter uma nova sensibilidade histórica, o mundo ocidental está engajado apenas em uma versão secularizada da escatologia? (SIMON, 2019, p. 97).

Seguindo a definição de Hartmut Rosa (2019, p. 23) essa aproximação escatológica pode acontecer devido a uma forma de experiência do tempo e do mundo que se consolidou na modernidade, muito autoconsciente da finitude do tempo de existência em vida, principalmente quando esse tempo é comparado à existência do mundo. Essa ausência de compreensão do abismo que há entre a vida finita e o mundo que a circunda tende a ser socialmente preenchida a partir de um *tempo sacro*:

A consciência da finitude de cada existência torna a discrepância entre o limitado tempo da vida e o tempo do mundo, ilimitado em perspectiva, em um problema tanto narrativo quanto da vida prática. A reconciliação dessa discrepância se dá, em quase todas as culturas desenvolvidas, pela introdução de um tempo sacro. Esse “tempo sagrado” forma uma abóboda sobre o tempo linear da vida e da história, estabelece seu princípio e fim e eleva as histórias da vida e do mundo a um “tempo atemporal” comum e mais alto (ROSA, 2019, p. 23).

No contexto cotidiano, ele se reflete nas datas comemorativas, na suspensão do trabalho e na modificação das experiências produtivas (ROSA, 2019, p. 25), destacando o tempo de vida além da produção como um tempo a ser preservado e cultivado:

Assim, no contexto de práticas cotidianas, estratégias de tempo como *deixar esperar, deter, anteceder, atrasar, mudar o ritmo, variar a duração* etc. estão frequentemente no centro de conflitos sociais, enquanto, em um nível temporal intermediário, a “luta pelo tempo da vida” — ou seja, por tempo de formação e de aposentadoria, por reivindicações de férias e feriados, por trabalho nos fins de semana e em períodos noturnos, por regulamentação para casos de doença ou desemprego — ocupa os debates econômicos e, por vezes também, os de cunho político em sociedades capitalistas de forma até mais intensa que exigências salariais (ROSA, 2019, p. 25)

A delimitação dessas datas reforça o pensamento escatológico cristão: um fim em prol de um novo recomeço, a *volta* circunstancial de Jesus e da iminência divina a partir de um fim do que os humanos compreendem como a vida moderna. No entanto, o *fim moderno*, apesar de apoiado em princípios do cristianismo e de estar ligado à noção de escatologia (principalmente quando se apresenta como um fim abrupto e repentino) parece estar mais ligado à experiência do tempo sem precedentes do que a concepção de escatologia do juízo final cristão. Simon aponta que esses conceitos precisam ser distintos, pois tratam de sujeitos diferentes:

(...) a mudança sem precedentes que a distopia pós-histórica prevê é uma mudança do sujeito cujo passado, presente e futuro estão em jogo. Isso é o que distingue mais nitidamente a distopia pós-histórica tanto do pensamento escatológico quanto da sensibilidade histórica moderna. Enquanto ambos configuraram a mudança ao longo do tempo como uma mudança na condição do sujeito — independentemente de essa mudança ser contínua ou descontínua — a mudança inédita da distopia pós-histórica introduz uma mudança do sujeito. Tal mudança de assunto ao longo do tempo pode significar a extinção no cenário mais sombrio, ou o nascimento de um assunto superior que substitui o assunto anterior (humano) em uma perspectiva já mais branda. Um exemplo concreto para o primeiro pode ser uma catástrofe climática lançando um evento de extinção, enquanto um exemplo concreto para o último pode ser a inteligência superior à humana ou a fusão de humano e máquina a ponto de o sujeito recém-nascido não poder mais ser razoavelmente chamado humano (SIMON, 2019, p. 100 - 101).

Parte integrante dessa transição do cataclisma cristão para o fim designado no Antropoceno é a noção de aceleração, por ela ser uma das bases nas quais se firmam as teorias da modernidade. De maneira geral, a aceleração é vista como o aumento da velocidade dos processos modernos, mas essa definição é incompleta e pode acarretar incompreensões diante da complexidade do problema do tempo no Antropoceno.

A questão central é a prisão dos humanos em uma espécie de *loop* contraditório, no qual, simultaneamente, busca-se por progresso e fica-se aprisionado a ele, à percepção de novidade e de atualização que ele traz. No entanto, o progresso vai emergir como uma função exponencial: a linha jamais vai tocar a reta (que seria a satisfação, a estagnação), mas o *progresso* ficará cada vez mais detalhado, rápido e produtivo. Contudo, definir a modernidade de maneira unicamente atrelada ao processo de aceleração é perigoso, já que não se trata de um processo universal que acontece em todas as instâncias da modernidade, até porque, se fosse o caso, é possível que ela sequer fosse percebida, já que a aceleração progressiva aconteceria em diversas instâncias do tempo e tornar-se-ia padrão. Para que a modernidade seja entendida a partir de seus processos de aceleração, é fundamental pontuar que ela também acarreta em processos de frenagem (ROSA, 2019, p. 47 - 48):

Uma definição sociocientífica da Modernidade que tome a categoria da aceleração como seu ponto de partida está, antes de tudo, diante das questões, ao mesmo tempo claras e ainda assim difíceis de ser respondidas: o que significa aceleração social e o que exatamente se acelera no processo de modernização? A confusão e o desentendimento acerca das respostas corretas a essas perguntas são tão grandes quanto o reconhecimento da aceleração social como fato. Não há até hoje um conceito claro de aceleração sociologicamente definido e muito menos uma teoria da aceleração. Com isso, os conceitos de velocidade e aceleração são, em grave negligência para com as categorias da Física e da Lógica, frequentemente usados como sinônimos, ou seja, observações da aceleração e da alta velocidade de processos são tratadas como uma única coisa (ROSA, 2019, p. 45 - 46).

Günther Anders não discute a modernidade nos mesmos termos de Rosa; no entanto, o processo de aceleração é notado por ele e frequentemente retomado em seu trabalho como um polo para a transformação ontológica dos humanos. Apesar de não citar diretamente a “aceleração” como parte da mudança ontológica dos humanos, a descrição que Anders emprega à proliferação das imagens técnicas e como elas afetam a percepção dos humanos do mundo em que vivem. A distância, gradativamente maior, entre os humanos e a compreensão de seu mundo parece ser diretamente afetada por essa aceleração localizada no campo da tecnologia — que promove uma desconexão da experiência que, em Anders, chega às suas últimas consequências nos sistemas totalitários.

A modernidade para Anders, assim como para outros autores, torna-se um momento de crise, tendo seu dito “progresso” visto como uma bênção e uma maldição simultaneamente. Para Rosa, no entanto, essa forma de lidar com a noção de *modernidade*, que incorpora a reflexão de Anders, é incapaz de observá-la em suas múltiplas facetas e, por isso, trata-se de uma abordagem reducionista. Ambos os conceitos (de aceleração e de modernidade), nos quais os paradigmas da proliferação das imagens e do totalitarismo das tecnologias se apoiam, são tratados de forma dúbia, confundindo-se:

Permanece obscuro, entretanto, não apenas o que se deve entender por aceleração social, mas ainda a que ela realmente se refere, ou seja, o que constitui sua área de abrangência. Nos diagnósticos temporais existentes até o momento, sejam sociológicos, cotidianos ou da alta cultura, a sociedade, a velocidade da vida ou até o próprio tempo, como se afirma no decorrer do processo de modernização, desde o princípio até hoje, com o que esses diagnósticos são combinados aleatoriamente, e os conceitos, via de regra, usados para designar os mesmos fenômenos, quase como sinônimos e sem qualquer discriminação analítica. Portanto, não surpreende que se encontre, em inúmeros trabalhos sociocientíficos (e não apenas nos de segunda categoria, a afirmação indiscriminada e grosseira de que na sociedade moderna, por fim, *tudo* se aceleraria (ROSA, 2019, p. 47).

A vergonha prometeica, os processos tecnológicos de maquinização do mundo e a proliferação indiscriminada de imagens fazem parte de uma transformação na experiência humana, de fato. No entanto, essa mudança não é localizada, no trabalho de Anders, de

maneira específica, o que lhe despoja de densidade histórica, situada em uma mudança que ocorre independentemente do local ou do povo que a sofre. Nesse sentido, é difícil apontar se essas variáveis simplesmente não são consideradas na teoria de Anders ou se ela sofre os impactos da globalização e da planetarização tecnológica de maneira exacerbada e torna-se uma teoria singular justamente por sua capacidade (questionável) de abarcar integralmente o que se compreende como humanos.

Dessa maneira, é possível identificar o surgimento de um novo horizonte histórico, no entanto, ele é localizado como universal, mesmo estando associado especificamente a modelos ocidentais, como a própria modernidade ocidental. Tendo clareza dessa perspectiva, o trabalho de Anders permite identificar estruturas e variáveis na experiência temporal. Elas se consolidam a partir especificamente da proliferação indistinta de imagens, somada à relação controversa com a tecnologia.

É fundamental ressaltar que a alteração de questões pertinentes a esse horizonte histórico, mais especificamente a transformação dos sujeitos nela envolvidos, também está ligada à forma como os humanos contemporâneos interagem com suas tecnologias — como especificado no capítulo anterior. A noção de novidade levantada pelas tecnologias humanas domina as mudanças na experiência temporal, de acordo com Anders. Ele cita a bomba atômica como exemplo, pelo visto, de um avanço tecnológico que é simultaneamente visto com espanto como a chegada do moderno e como uma onipotência destrutiva, cujos efeitos são inimagináveis (ANDERS, 2011, vol. 1, p. 125). Os humanos identificam o fim com imagens de sua tecnologia, como o enorme cogumelo e o ritmo vertiginoso dos meios de comunicação modernos. Pelas coisas que gera, o fim humano ainda está ligado a um único evento isolado que acontece rapidamente (ANDERS, 2011, vol. I, p. 21 - 24). O fim humano ainda está associado a um evento singular, isolado, chegando em alta velocidade, através das *coisas* que ele mesmo produz.

O apelo de Günther Anders a um discurso sobre a tecnologia refere-se a uma solução construída a partir da ideia de *humanidade* contemporânea. Dessa forma, seu trabalho enfatiza a experiência da bomba atômica como ponto de vista sobre a extinção iminente da humanidade contemporânea, que é posta em perigo por sua própria forma de vida. Ao mesmo tempo em que parece um sinal do poder da humanidade, a guerra nuclear faz com que as pessoas enfrentem um potencial muito real e sem precedentes de um fim (ANDERS, 2013). Mas os próprios humanos não compreendem tal poder. Anders mostra as limitações da imaginação humana mostrando como as pessoas não conseguem imaginar o potencial de

destruição de suas próprias obras de arte ou as consequências de seus próprios atos no mundo. Retomando sua oitava tese:

Nadeidade – o Efeito da Nadeidade Não-Imaginada: O perigo apocalíptico é tão mais ameaçador porque somos incapazes de conceber a imensidade de uma tal catástrofe. Já é difícil imaginar alguém como não-existindo, um amigo amado como morto; mas, comparada à tarefa atual da nossa filosofia, aquela é brincadeira de criança. Pois o que temos hoje que imaginar não é o não-ser de algo determinado dentro de um contexto cuja existência pode ser dada como certa, mas a inexistência desse próprio contexto, do mundo como um todo, ao menos do mundo enquanto humanidade. Uma tal “abstração total” (a qual, como uma proeza mental, corresponderia à nossa proeza de total destruição) ultrapassa a capacidade de nosso poder natural de imaginação: “Transcendência do Negativo”. Mas já que, enquanto *homines fabri*, somos capazes de realmente produzir nadeidade, não podemos nos render ao fato de nossa limitada capacidade de imaginação: devemos ao menos fazer a tentativa de visualizar essa nadeidade (ANDERS, 2013, Tese 8).

Anders identifica no conceito de “transcendência do negativo” a incapacidade de ver o *vazio* além do fim e, especificamente, a dificuldade de imaginar um mundo em que os humanos sejam incapazes de agir sobre, de modificar e transformar. A dificuldade em descrever a extinção da humanidade diante de uma possibilidade real de sua ocorrência – em particular, de sua ocorrência ser atribuída não a uma coincidência, mas aos próprios humanos – é ilustrada por nossa incapacidade de compreender a magnitude de um fim atômico do mundo.

Como um espectador, os humanos emergem em sua própria história, incapazes de narrar sua própria experiência histórica. Anders descreve essa atitude como sendo caracterizada por uma ausência de medo diante de ver o fim, quase como se fosse um evento distante que pudesse ser visto e separado da “realidade” por uma tela. O desafio que o fim do mundo impõe ao homem moderno é a sua incapacidade de se auto-narrar, a impossibilidade narrativa de vivenciar o fim da história porque todas as imagens associadas ao fim já não o suportam. Na verdade, o principal medo dos humanos no fim do mundo não é uma catástrofe nuclear, uma nevasca que engolirá Nova York ou um deserto que absorverá os continentes existentes — o fim não é imediato, é recorrente. A catástrofe é frequentemente apresentada como uma ocorrência abrupta ou um corte seco. Ao mesmo tempo, o fim já está presente, para os humanos modernos, desde a invenção da bomba atômica, mas ainda é desconhecido aos olhos humanos (ANDERS, 2013).

O fim, a partir da bomba atômica, não é mais uma escatologia que permite a autorreflexão, o autojulgamento ou a autoanálise dos humanos enquanto espécie, mas se constitui um fim secularizado, baseado na descrença absoluta, no autoextermínio e na mais

absoluta incapacidade de imaginar a condição humana reduzida a “nada” (ANDERS, 2013). Essa é a perspectiva que Anders leva a cabo em *A Obsolescência dos homens*.

Apesar dessa falta de perspectiva diante do fim, a bomba atômica fornece evidências de uma visão sistematizada e secularizada do fim: a derrota palpável da imaginação pelas tecnologias disponíveis, sua influência na política mundial e um senso de urgência que é parcialmente compensado pela inação. Anders, um filósofo com sólida base política, afirma que desenvolver um medo saudável da morte é uma das primeiras ações que as pessoas devem tomar para se preparar para ela, criando ideias e conceitos que possam apoiá-lo, mas, mais importante, evitá-lo (ANDERS, 2013).

Essas histórias ainda parecem fazer parte de um passado distante e suspenso que não mais ecoa nas questões do presente, mesmo com a escuta e tradução de mundos antes extintos (CASTRO, DANOWSKI, 2017, p. 43 e 44) ou com a percepção da iminência de um fim moderno. Segundo Simon, o sentimento de temporalidade manchou a maneira como as pessoas pensam sobre o tempo e o fim, dessensibilizando-as para sua própria extinção. Em outras palavras, a guerra nuclear abre um precedente para a ideia de fim, permitindo a expressão de algo insondável, mas a questão que ela coloca é, para além do perigo, um impasse imaginativo e narrativo, exigindo o posicionamento de aniquilação e a capacidade de concebê-lo como uma realidade que está para além de um passado deslocado, mas para uma constante do mundo contemporâneo.

O conceito de "supraliminar" tenta explicar essa realidade incompreensível, designando um objeto tão grande que não cabe na imaginação. A humanidade avançou para um nível tecnológico de autodestruição onde as tecnologias são capazes de mais do que ela é capaz de imaginar. Com a bomba atômica, esta é especificamente a situação. Ao alcançar o impensável, essas tecnologias, de certa forma, definem o escopo da experiência humana. O desenvolvimento da bomba atômica é uma forma de “avanço” bastante questionável, no qual as pessoas se lançam em seu mais recente esforço tecnológico, sem saber se sobreviveriam. Essa é a fonte da culpa prometeica, que atua como gatilho para uma experiência temporal moldada por ocorrências singulares e inéditas que lançam dúvidas sobre o presente e o futuro ao mesmo tempo em que suspendem a sensibilidade histórica (SIMON, 2019, 97).

Dessa maneira, as relações com o presente, tanto com o passado quanto com o futuro, passam a ser concebidas a partir de eventos-chave que não têm lastro de experiência, nos quais os humanos realizam algo que não conseguem imaginar, gerando mudanças que não

conseguem compreender. Isso repercute como ausência de sensibilidade diante de um possível fim do mundo: ele se torna um objeto distante da possibilidade de experiência.

No século XXI estamos percebendo o quão profunda é nossa falta de entendimento do mundo que nós criamos. E é exatamente isso que a noção de “mudanças sem precedentes” pode captar: o mundo nos excede, ele ultrapassa nossos conceitos, significados e modos de entendimento. Estamos começando a reconhecer que testemunhamos imensas mudanças sem que sejamos capazes de entender o que essas mudanças trazem ou significam (SIMON, NARITA, 2020, p. 4)

3.2. Utopias e ucronias para humanos obsoletos.

Para um mapeamento da noção de Antropoceno, é vital voltar à ideia central de *modernidade*. Todas as concepções de modernidade, segundo Latour (LATOUR, 2019, p. 15) estão impregnadas com a ideia de “passagem do tempo” — uma ruptura, uma revolução ou uma aceleração do sentido do tempo, necessariamente ligadas a um tipo de superação do passado, de “vitória” sobre ele. Esse regime de temporalidade, discutido na seção anterior, se mistura também a uma concepção dual de compreensão do mundo: a divisão na qual o mundo poderia ser estudado de maneira metafórica (através das artes e das humanidades) e de maneira literal (através das *hard sciences*) (LATOUR, 2007, p. 3). Esta modernidade, que advoga pelo fim dos híbridos, constantemente, se coloca em contradição (LATOUR, 2019, p. 16-17), através um conjunto de práticas e discursos que são incoerentes entre si — como é o caso na questão do aquecimento global.

É impossível estudar o colapso ambiental apenas de um ponto de vista sociocultural ou estritamente objetivo. Ele cria uma situação com uma ampla gama de variáveis concebíveis que são determinadas por fatores que são químicos, físicos e biológicos e pela extensão em que as conexões e intervenções humanas desempenham um papel. Essas intervenções têm um papel tão significativo que são consideradas definidoras do Antropoceno, um novo período em que os humanos emergiram como uma força geológica. (CHAKRABARTY, 2009, p. 207 - 208). A primeira vez que os ditos ‘modernos’ tomaram consciência do Antropoceno, com sua potência destrutiva de exterminar a humanidade, foi precisamente no século XX com a perspectiva de uma guerra atômica. A onipotência negativa sinalizada por Anders, trata-se desse poder onipotente que se dá a partir de uma possível dizimação da espécie — de si e do outro. Desta maneira, torna-se impossível pensar na posteridade de Hiroshima, já que a posteridade deixaria de existir (DAWSEY, 2016, p. 3). É a partir deste ponto, como ainda pontua o autor, que a questão principal que se consolidava desde o século XIX deixa de ser “como viveremos” para se transformar em “se viveremos” (ANDERS, 2013).

Essa mudança no questionamento também informa sobre essa “nova experiência do tempo”, a experiência moderna, da aceleração — pautadas por uma conformidade diante do fim do mundo. A apatia descrita por Anders, também entendida na ausência de ação e de imaginação diante da dizimação, tornam o fim uma realidade quase incontornável: impossível de ser superada. No entanto, entendemos ao longo deste trabalho que esta incontornabilidade é falsa, mas que demanda estratégias para ser compreendida, ou, nas

palavras de Anders, para ser temida. No caso, o exercício é adquirir a capacidade de imaginar o mundo em frangalhos, a real dimensão do fim do mundo, da não sobrevivência, da destruição. Tomar dimensão da situação é aprender a temê-la com um medo motor, que move e instiga em prol da continuação da espécie.

Esse processo de tomada de consciência pode emergir de diferentes formas: da História, da Filosofia, da Literatura. Mais do que aprender do fim que se aproxima da realidade dos modernos, o momento é propício para que os modernos considerem o fim como algo que já promoveram, como algo a ser compreendido, pois já aconteceu em diferentes esferas. Um exemplo dessa abordagem é a narrativa construída por Davi Kopenawa e Bruce Albert em *A Queda do Céu*. A narrativa traz à tona as palavras de Kopenawa sobre sua vida, sobre sua atuação em prol de uma mobilização indígena e enquanto xamã para seu povo. A descrição que o texto dá aos sonhos demonstra uma *outra* experiência do tempo, distante da linearidade maquinal que preocupa Anders. A sobrevivência dos Yanomami e das palavras de Kopenawa muito pode ensinar sobre a experiência de fim do mundo, a qual os Yanomami lidam desde a colonização e ainda não puderam parar de lidar. O fim do mundo é recorrente e o pensamento indígena, diante deste contexto, não pode ser tratado com um apelo romantizado e até ficcional; deve ser lido com seriedade de modo a traduzir e expandir seus mundos (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 72).

Esse novo tempo do fim, determinado pelo autoextermínio, pela planetarização da técnica e pela distração constante a partir da proliferação das imagens é, para Viveiros de Castro, o momento de retomar as narrativas indígenas — que já tiveram que enfrentar o fim — como um projeto político e como uma forma de lidar com as armadilhas que os próprios modernos se infligiram. Ao invés de encarar as narrativas indígenas como pertencentes ao “passado”, por não serem aceleradas ou por estarem fora do que é compreendido como “moderno”, é possível aprender delas (VIVEIROS DE CASTRO, DANOWSKI, 2017, p. 157-158). Se essas narrativas deixam de ser apenas sobre um tempo que foi superado e passa a ser uma projeção de possibilidade da experiência humana, elas permitem que os humanos criem estratégias para além da ilusão da tecnologia que os irá salvar ao bater dos tambores:

Só é possível (e desejável) a um indivíduo ou comunidade deixar de ser índio; é impossível (e repulsivo) voltar a ser índio: como alguém pode desejar o atraso como futuro? Bem, talvez o escândalo tenha sua razão de ser: talvez seja impossível voltar historicamente a ser índio; mas é perfeitamente possível, mais que isso, está efetivamente se passando, um devir-índio, local como global, particular como geral, um incessante redevir-índio que vai tomando de assalto setores importantes da “população” brasileira de um modo completamente

inesperado. Esse é um dos acontecimentos políticos mais importantes que testemunhamos no Brasil de hoje, e que vai contaminando aos poucos muitos outros povos brasileiros além dos povos indígenas (VIVEIROS DE CASTRO, DANOWSKI, 2017, p. 157-158).

Infelizmente, para os objetivos deste trabalho, não é viável realizar uma análise detalhada de *A Queda do Céu*. No entanto, o livro, enquanto um acontecimento que, simultaneamente, é científico e instiga questionamentos acerca dos circuitos de produção intelectual contemporâneos, abre portas para a reflexão de uma modernidade que está para além da compreensão dos escritos de Anders. Se a modernidade não é sinônimo de aceleração ou de velocidade (ROSA, 2019, p. 47 - 48), mas frequentemente está atrelada às noções de superação do passado e de progresso técnico (LATOURETTE, 2019, p. 16 - 17), é possível dizer que a maneira que os humanos pensam sua própria modernidade é idealizada e que podem existir diversas abordagens para esse conceito, em diferentes formas narrativas e em diferentes povos.

Por exemplo, é parte do discurso colonial é fazer crer que os povos tradicionais não são capazes de viver de forma moderna, já que não se alinham às concepções de tempo linear e progressivo. Há autores que discutem a existência de uma modernidade indígena, por exemplo, complexa e dotada de um turbilhão de pensamentos e contradições em ebulição (RIVERA, 2010). Claro, não se trata da mesma modernidade, com os valores de progresso que residem no ocidente nem com o totalitarismo tecnológico como seu resultado fundamental — mas talvez, investir em pensar essas outras narrativas como “modernas” possa oferecer aprofundamento à análise, retirando-as de um lugar obsoleto para que possam vigorar como um outro horizonte de experiência. O *redevir do índio* está, portanto, em não ter o pensamento indígena como algo superado e aferrado ao passado, mas sim como um porvir possível.

As possíveis consequências do Antropoceno para a vida na Terra formam uma realidade para a qual os seres humanos não estão preparados para lidar, visto que não podem ser solucionadas a partir das tecnologias disponíveis. Por se tratar de um objeto supraliminar, ele escapa a compreensão e, por isso, inseri-lo como possibilidade integrante de múltiplas narrativas pode ser uma possibilidade de responder e tomar ação mediante o caso. Um exemplo possível para tomar consciência desse fim é a proposta do *redevir do índio* de Viveiros de Castro. Outra possibilidade, essa já explorada pelo próprio Günther Anders, é a literatura.

A ficção científica, segundo Ursula Le Guin (LE GUIN, 2019, p. 11), não funciona como um sistema de previsão, mas de uma descrição do universo de possibilidades de ação. Neste sentido, sua obra é capaz de refletir historicamente sobre o presente, sendo o gênero no qual se insere (a ucronia) uma fusão atemporal entre presente e futuro (BERNSTEIN, 2016, p. 7). O termo “utopia”, etimologicamente, remete a um *outro lugar* — ou seja, a possibilidade de cogitar um espaço diferente — não poderia existir sem *outro tempo*, ou seja, a ucronia. Essa distinção é relevante, pois a ficção científica é uma maneira de olhar para as dimensões presentes e criar um futuro possível, um *outro* futuro. Le Guin utiliza essa fusão entre presente e futuro para traduzir formas de pensar em uma espécie de experimento histórico, um tempo e lugar criados nos laboratórios da imaginação.

O estudo aprofundado da literatura e da obra de Le Guin também não diz respeito a esse trabalho; no entanto, ela permite observar a literatura para além de um instrumento de fruição, mas também como uma ferramenta possível para a imaginação. O próprio Günther Anders experimenta esse caminho com seu romance *La Catacumba Molussica* (*A Catacumba Molussiana*, em tradução livre), publicado apenas postumamente. *A Catacumba Molussiana*, parte da literatura distópica, é a antecipação de um mundo futuro totalitário e repressivo — de acordo com o que Anders antevia um mundo de domínio tecnológico em suas obras filosóficas.

O romance, realizado nos primórdios de sua carreira intelectual, foi citado várias vezes em seus trabalhos seminais, especialmente *A Obsolescência dos Humanos*, justamente pelo potencial filosófico que apresentava, como uma peça narrativa capaz de ilustrar suas ideias. A história gira em torno de uma prisão às vésperas de uma revolta num país imaginário (Molussia), onde Olo e Yegussa, dois de seus prisioneiros, têm seus diálogos registrados pelos carcereiros. Na própria premissa da história, Anders delineia uma preocupação com o funcionamento da circulação de informações, da forma pela qual as imagens do passado se proliferam no presente, buscando inclusive deixar evidente essa preocupação nas constantes associações de suas explorações filosóficas ao seu trabalho literário.

Por motivos pragmáticos, como o acesso limitado à obra completa de Anders e ausência de traduções, não é viável uma análise detalhada dos escritos de *A Catacumba Molussica*. Ainda assim, cabe citá-la como um exemplo prático da tentativa de Anders de informar, conscientizar e fazer enfrentamento à possibilidade do fim. O livro busca recolocar as memórias humanas, o desejo, o movimento e as condições da humanidade, em

contrapartida à tecnologia, como protagonistas históricos — mesmo em um mundo totalitário:

PREMISSA

O documento a seguir, nascido no último e mais terrível período do movimento de libertação da Molússia, contém os diálogos de dois prisioneiros que, como muitos de seus companheiros, tiveram que passar e terminar suas vidas nas prisões estatais da Molússia. Olo, o prisioneiro mais velho, transmitiu ao mais novo, chamado Yegussa, os ensinamentos necessários para a continuação da luta pela liberdade - ensinamentos que ele próprio aprendera com um prisioneiro mais velho e que Yegussa um dia teria de transmitir. prisioneiro da próxima geração.

Como indivíduos, os dois interlocutores são de pouco interesse; o que restava do mundo para eles eram quatro paredes e, portanto, nada mais poderia acontecer com eles. A vida deles nada mais foi do que uma oportunidade de estudar e repetir as histórias e ensinamentos para seus sucessores. Como eram os dois homens nas horas silenciosas, além de suas conversas, sabemos apenas por algumas dicas, mas de resto é de pouco interesse para nós, embora essas horas previsivelmente constituíssem a maior parte de seu tempo. O propósito pelo qual eles se mantiveram vivos, Olo por trinta anos e Yegussa um pouco menos, nos é esclarecido por seus diálogos e somos chamados a julgar apenas com base neles.

(...)

Hoje este livro é destinado a todas as vítimas da mentira: não apenas aos intelectuais, que devem ser restituídos à causa da verdade; não apenas aos exilados espalhados pelo mundo que vivem e morrem pela causa da liberdade; mas sobretudo para aqueles que, em número muito maior, acreditam na mentira e se tornam seus cúmplices involuntários. Se a dúvida se insinuar em qualquer um deles ou mesmo convencê-los a renunciar à mentira, então Olo e Yegussa não viveram em vão até hoje. “A mentira é tanto mais impotente quanto menor o número de seus seguidores”, como já dizia Olo.

O editor

* A "Premissa" é parte integrante da obra original (NdT) (ANDERS, 1992, p. 9 - 11)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho foi desenvolvido principalmente a partir dos escritos de Günther Anders, buscando situá-lo enquanto um filósofo de seu tempo, capaz de refletir questões contemporâneas que permanecem afetando o cotidiano contemporâneo. De início, o principal objetivo era discutir o “fim do mundo” de maneira mais ampla, perpassando por diversos campos do conhecimento — para além da filosofia de Günther Anders, meu objetivo também incluía discutir o fim na literatura, a partir das noções de *utopia* e de *ucronia*, e na antropologia, com *A Queda do Céu*. Ao longo do processo de estudo para a dissertação, partindo do que foi construído ao longo das disciplinas e dos seminários, a pesquisa começou a adquirir outros formatos, norteadas pelas novas inquietações que surgiram e, como uma escolha pragmática, decidimos focar no filósofo Günther Anders, já que se trata de um teórico que abre portas para outras temáticas. Isso não quer dizer que as demais ênfases que essa dissertação objetivava desapareceram completamente, já que outras áreas do conhecimento foram essenciais para a construção do trabalho, principalmente no capítulo final, em que discuti, em linhas gerais, aspectos do problema do Antropoceno.

O trabalho tomou o rumo de investigar a questão da tecnologia e como ela foi capaz de promover uma transição ontológica nos humanos. Existe uma série de variáveis diferentes envolvidas nessa transformação: a primeira delas é justamente a proliferação das imagens. Discutimos que as imagens retomam o fim do mundo e como elas implementam uma espécie de duplo-regime: ao mesmo tempo em que são uma estratégia possível de auto-narração, as imagens, pelo seu processo de proliferação (nas televisões, principalmente), representam um evento ou acontecimento de maneira imediata e precisa e, no entanto, aquele evento é uma representação fantasma. Por mais realista e imediata que seja a representação ali, ela não é o evento. Isso gera uma proliferação constante de imagens que contribui para um sentimento de aceleração da experiência do tempo, comentado no terceiro capítulo.

Para Anders, o excesso de imagens se proliferando no mundo moderno é um sintoma da concepção do fim. Elas são utilizadas, sim, como uma forma de narrar a experiência, mas também como uma forma de entorpecimento diante da possibilidade de extermínio. A mudança na escala da proliferação de imagens as transforma, enquanto coletivo, em um objeto supraliminar, tão grande que não pode ser compreendido. A forma pela qual narramos as imagens também demonstra como não compreendemos o fim: trata-se de objetos gigantes, que, em sua totalidade, são inapreensíveis pelos humanos.

É na apreensibilidade impossível que a modificação do estado metafísico dos humanos passa a tender ao totalitarismo. A confiança na tecnologia, a mesma que multiplica essas imagens, passa a ser total, mesmo que ela, enquanto esse superobjeto maquinal, não seja facilmente compreensível. Isso leva a um gerenciamento totalitário da vida pelas tecnologias, evidenciado na premissa de Anders de que se há um meio para a realização de algo, a coisa *será* realizada, pelo simples fato dos meios possíveis existirem.

A política, enquanto ação humana, se apropria dos totalitarismos tecnológicos, como bem explica Hannah Arendt, e interpõe um domínio sobre a vida humana. Os humanos tornam-se dependentes de suas tecnologias modernas, passam a identificar-se a partir dela e de abster-se da ação, inundados pelas imagens por elas disponibilizadas. Essa transição ontológica, política, também se dá na experiência da temporalidade.

Quando a ameaça se modifica e entramos no Antropoceno (ou Tecnoceno), o discurso se atém ainda às tecnologias como uma possibilidade de salvação dos humanos, como uma solução. É justamente por essa relação conturbada com as tecnologias que a leitura de Anders passa a ser retomada e a ressurgir nas instâncias acadêmicas, como uma possibilidade para repensar essa transição ontológica, podendo reconfigurar essa relação com as técnicas.

De resto, retomamos as tentativas de Anders para lidar com o problema do fim. A primeira de suas estratégias é buscar imaginá-lo: tanto através da literatura quanto através da história. A possibilidade de auto-narração consolida também uma chance de agência, de imaginação e de compreensão desses objetos supraliminares. Por isso, evocamos o trabalho literário de Anders como uma forma de exemplificar essas estratégias para compreender o fim. Talvez, compreender o fim e ter uma clareza maior acerca da tecnofilia nas relações humanas seja um primeiro passo para evitá-lo.

Essas conclusões, claro, não são absolutas e não se pretendem ser. Elas fazem parte de um escopo amplo de investigações que buscam lidar com a iminência do fim. Nesse sentido, pode ser que o que foi aqui disposto logo se torne obsoleto também. Essa foi, inclusive, uma das grandes limitações do trabalho. Por se tratar de um tema extremamente contemporâneo e por abordar questões muito diretas do tempo presente, a necessidade de leituras e complementações era constante.

Outra limitação fundamental foi a dificuldade de acesso aos textos do autor em questão, principalmente no Brasil. Hoje, somente *Kafka: Pró e Contra* e *Nós, filhos de Eichmann* foram editados no país (estando o primeiro, agora, esgotado). O primeiro foi

publicado em 1960 pela Editora Perspectiva e reeditado posteriormente pela Cosac Naify; o segundo foi editado e saiu para venda somente agora, em 2023 (PETER, LEITE, 2022, p. 312).

Apesar das limitações de estudar Günther Anders em meio ao mercado editorial brasileiro, ele vem sendo incorporado em diversas pesquisas (algumas delas citadas aqui), principalmente a partir de 2010. O trabalho brasileiro de maior relevo a dialogar com Anders é, provavelmente, o livro *Há Mundo Por Vir?* de Eduardo Viveiros de Castro e Déborah Danowski. Danowski também esteve envolvida com a orientação da primeira dissertação tratando de Anders em português brasileiro, publicada em 2016 por Cláudia Alencar. Desde então, as publicações e discussões ao redor do pensamento de Anders parecem só crescer.

Essa linha do tempo reforça a conclusão aqui presente, de que Anders vem sendo retomado nos espaços intelectuais justamente por sua capacidade de compreender o fim quando ele parece incompreensível. Diante de um problema como o do Antropoceno, os conceitos que propôs parecem ter uma estrutura sólida para permitir a elaboração de uma resposta ao problema, de uma ação diante dele. Dessa maneira, ele vem sendo reincorporado como filósofo em pesquisas multidisciplinares. Isso se dá porque Anders era um filósofo com uma escrita bastante orientada à ação, como também fica evidente com seu trabalho nas fábricas, sua convicção antiprolixa e suas correspondências com Eatherly. Essas qualidades também o colocam em posição privilegiada para ser revisto na contemporaneidade, a partir das preocupações que emergiram, novamente, nos anos recentes.

Espero que, nesse contexto, a dissertação possa ser mais um dentre os trabalhos que buscam, de fato, compreender o fim à espreita. Assim como Anders buscou entendê-lo e enfrentá-lo. É nessas tentativas de colocar o fim em palavras que podemos deixar de apenas aguardá-lo passivamente, mas, talvez, agir sobre ele e evitá-lo.

BIBLIOGRAFIA

Corpus Documental

ANDERS, Günther. *La Obsolescencia del hombre*. Vol.1. Sobre El alma em La época de La segunda revolución industrial. Tradução de Josep Monter Perez. Valencia: Pré-textos, S.G.E., 2011.

ANDERS, Günther. *La Obsolescencia del hombre*. Vol.2. Sobre la destrucción de la vida em la época de la terceira revolución industrial. Tradução de Josep Monter Perez. Valencia: Pre-textos, S.G.E., 2011.

ANDERS, Günther. Teses para a era atômica. *The Massachusetts Review*, Amherst, v. 3, n. 3, 1962, pp. 493-505.

Referências

ALENCAR, Cláudia Rodrigues. *Vivendo na prorrogação: O tempo do fim de Günther Anders*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

ANDERS, Günther. *El piloto de Hiroshima*. Trad. Vicente Gomez Ibañez. Barcelona: Paidós Ediciones, 2003.

ANDERS, Günther. *Kafka: pró e contra*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

ANDERS, Günther. *La catacomba molussica*. Lupetti - Editori di Comunicazione. Milano, 2008.

ANDERS, Günther. *Le temps de la fin*. Paris: L'Herne, 2007.

ANDERS, Günther. *Nós, os filhos de Eichmann: carta aberta a Klaus Eichmann*. Trad. Felipe Catalani. São Paulo: Elefante, 2023.

ARENDT, Hannah. *The human condition*. The University of Chicago Press, Ltd., London, 1998. (Edição do Kindle).

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BABICH, Babette. Angels, the Space of Time, and Apocalyptic Blindness: On Günther Anders' Endzeit–Endtime. *Ethics & Politics*, v. XV, n. 2, pp. 144-174, New York: Fordham University, 2013.

BERARDI, Franco. *Depois do futuro*. São Paulo: Ubu Editora, 2019.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moisés, Ana Maria L. Ioriatti e Marcelo Macca. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BERNSTEIN, Serge. Utopia e Ucronia - Concepções da Sociedade Futura. *Sociologia em Rede*, v. 6, n. 6, 2016.

CAMOLEZI, Marcos. "Technique, Technics, Technik, substantifs: as palavras através dos dicionários do século XIX." *Artefact*, n. 15, 2021. 2022. Disponível em: <http://journals.openedition.org/artefact/11313>. DOI: <https://doi.org/10.4000/artefact.11313>.

- CARVALHO, Tiago. Günther Anders, “Sobre a Alma na Época da Segunda Revolução Industrial”. *Philosophica: International Journal for the History of Philosophy*, Lisboa, v. 28, n. 55/56, pp. 255-273, abril/novembro 2020.
- CASTELLS, Manuel. *A Sociedade em rede: a era da informação: economia, sociedade e cultura*, v. 1. Trad. Roneide Venâncio Majer. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1999.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. "Estamos assistindo a uma ofensiva final contra os povos indígenas". Entrevista concedida a Ciro Barros e Thiago Domenici. Agência Pública, Rio de Janeiro, 2019.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. DANOWSKI, Déborah. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Rio de Janeiro: Editora SocioAmbiental (ISA), 2017.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. Rio de Janeiro: UBU Editora, 2018.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- CATALANI, Felipe. Anticipation as Critique: Objective Phantasy from Ernst Bloch to Günther Anders. *Praktyka Teoretyczna*, Polônia, v. 35, 2020.
- CATALANI, Felipe. *Filosofia moral no mundo do pós-guerra: estudo sobre Adorno*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.
- CERA, Agostino. Beyond the Empirical Turn: Elements for an Ontology of Engineering. *Információs Társadalom*, v. XX, n. 4, p. 74-89, 2020.
- CERA, Agostino. The Anthropocene or the 'End' of the Imperative Responsibility. *PENSANDO - Revista de Filosofia*, Piauí, [S. l.], v. 11, n. 24, p. 31-43, 2020.
- CERA, Agostino. The Limit of Responsibility: The Ethical Paradox of the Anthropocene. *Blog of The APA*, 2019. Disponível em: <https://blog.apaonline.org/2019/06/13/the-limit-of-responsibility-the-ethical-paradox-of-the-anthropocene/>.
- CERA, Agostino. The pet-ification of Nature or the Idea of Physis in the Anthropocene. *Perspectiva Filosófica*, Pernambuco, vol. 49, n. 3, pp. 1-24. 2022.
- CHAKRABARTY, Dipesh. The Climate of History: Four Theses. *Critical Inquiry*, Chicago, vol. 35, no. 2, p. 197–222, 2009.
- COELHO, Maria Francisca Pinheiro. Hannah Arendt e Walter Benjamin: Eros da amizade e afinidades eletivas em tempos sombrios. *Sociedade e Estado*, Brasília, vol. 35, no. 3, pp. 817-836, 2020.
- DAWSEY, Jason. *After Hiroshima: Günther Anders and the history of anti-nuclear critique. Understanding the imaginary war*. Inglaterra: Manchester University Press, 2016.
- DAWSEY, Jason. Ontology and Ideology: Günther Anders’s Philosophical and Political Confrontation with Heidegger. *Critical Historical Studies*, Chicago, volume 4, no. 1, pp. 1-37, 2017.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Imagens apesar de tudo*. Trad. Vanessa Brito e João Pedro Cachopo. Lisboa: KKYM, 2012.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. Quando as imagens tocam o real. *PÓS: Revista do Programa de Pós-graduação em Artes da EBA/UFMG*, Belo Horizonte, Vol. 2, no.4, pp. 207-219.

- FEIS, Herbert. *The Atomic Bomb and the End of World War II*. Nova Jersey: Princeton University Press, 1970.
- FELDMAN, Ilana. Imagens apesar de tudo: problemas e polêmicas em torno da representação, de Shoah a O filho de Saul. *ARS*, São Paulo, v. 14, n. 28. pp. 134-153, 2016.
- FLUSSER, Vilém. *O mundo codificado: por uma filosofia do design e da comunicação*. Trad. Raquel Abi-Sâmara. Org. Rafael Cardoso. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Tradução de Andréa S. de Menezes, Bruna Breffart, Camila R. Moraes, Maria Cristina de A. Silva e Maria Helena Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- HARVEY, David. A questão da tecnologia. In: *A loucura da razão econômica: Marx e o capital no século XXI*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- HERNANDO, César de Vicente. O princípio desesperança. In: *Estado de necesidad y legítima defensa*. Madrid: Centro de Documentación Crítica, 2007.
- HUI, Yuk. *Tecnodiversidade*. Trad. Humberto do Amaral. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LATOUR, Bruno. Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime. Trad. Catherine Porter. *Polity Press*, Nova York, 2017.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 2019.
- LATOUR, Bruno. The Recall of Modernity: Anthropological Approaches. *CulturalStudiesReview*, v. 13, n 1. 2007.
- LE GUIN, Ursula. Introdução. In: *A mão esquerda da escuridão*. Traduzido por Susana L. de Alexandria. São Paulo: Aleph, 2019.
- MARRADES, Julián. La factibilidad del apocalipsis. Günther Anders sobre el armamentismo nuclear. *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, Espanha, n. 58, pp. 99-113, 2019.
- MARRADES, Julián. El Cuerpo Ante La Máquina: Günther Anders y La Vergüenza Prometeica. *Pasajes*, Espanha, no. 53, pp. 114-30, 2017.
- MATA MACHADO, José Otaviano da. *The present of the past: representation of war, testimony and ideology in 20th and 21st century war orphan narratives*. Dissertação (Mestrado em Literaturas de Língua Inglesa) - Programa de Pós- Graduação em Estudos Literários, Universidade de Minas Gerais, Minas Gerais, 2016.
- MCGEE, Luke; CALZONETTI, Claire. *Porta-voz diz que Rússia pode usar armas nucleares em caso de "ameaça existencial"*. CNN, março de 2022.
- MENDES, João Ribeiro. O conceito de “Dispositivo universal” (Universalapparat) em Günther Anders. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 44, pp. 97-116, 2021.
- MÜLLER, Cristopher John. *Technology, digital culture and human obsolescence*. Londres: Rowman & Littlefield, 2016.
- NETO, Mario Marcello. *O brilho de mil sóis: História, Memória e Esquecimento sobre a bomba atômica nos Estados Unidos e no Japão*. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020.

PETERS, Carolina. LEITE, Murilo. Em prol de uma boa causa: a correspondência entre György Lukács e Günther Anders. *Verinotio* – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas, Rio de Janeiro, v. 27 n. 2, 2022.

REUTERS. *EUA, Japão e Coreia do Sul alertam para resposta "sem paralelo" em caso de teste nuclear da Coreia do Norte*. O Globo, outubro de 2022.

ROSA, Hartmut. *Aceleração: a transformação das estruturas temporais na modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 2019.

ROSSATTI, G. G. Hannah Arendt e a filosofia política na era atômica. *Veritas*, Porto Alegre, v. 61, n. 3, p. 535-552, 2017.

SCHATZBERG, Eric. "Technik" chega à América: Mudanças nos significados de "Tecnologia" antes de 1930. *Tecnologia e Cultura*, v. 47, n. 3, p. 486-512, 2006. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40061169>.

SHIVA, Vandana. *Fugir para Marte não é uma opção para evitar a extinção*. Tradução: CEPAT - Unisinos. El Guardián, Feira Internacional do Livro (FIL), Guadalajara, México, 8-12-2019.

SILVA, A. F.; LOPES, G. Entre Horizontes e Sedimentos: o Impacto do Antropoceno na História a partir de Chakrabarty e seus Interlocutores. *Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña (HALAC) revista de la Solcha*, México, v. 11, n. 2, pp. 348–396, 2021.

SIMÓN, Zoltán Boldizsár. *History in Times of Unprecedented Change*. Inglaterra: Bloomsbury Academic, 2019.

SIMÓN, Zoltán Boldizsár. *The epochal event*. New York Palgrave Macmillan. 2020.

SIMON, Zoltán Boldizsár. Utopia without us? In: *Debate Antropoceno, utopia e distopia. Esboços*, Santa Catarina, v. 27 n. 46, 2020.

SIMON, Zoltán Boldizsár; NARITA, Felipe Ziotti. Futuros em fuga, tecnologia e o colapso do entendimento em tempos de mudanças sem precedentes: entrevista com Zoltán Boldizsár Simon. *Transições*, Ribeirão Preto, v. 1, n. 1, pp. 10-38, 2020.

SIMONDON, Gilbert. *Do modo de existência dos objetos técnicos*. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2020.

SOARES, A. C. Conceitos outros: as coisas e a Virada Ontológica. *Oficina do Historiador*, Rio Grande Do Sul, v. 13, n. 1, p. e36312, 2020.

SOCIEDADE INTERNACIONAL GÜNTHER ANDERS. Günther Anders Gesellschaft. 2022. Disponível em: <https://www.guenther-anders-gesellschaft.org/>.

SOMMER, M. F.; MANGRANÉ, D. S. La Biblioteca de Babel - uma conversa com Eduardo Viveiros de Castro e Déborah Danowski. *Revista VIS: Revista do Programa de Pós-Graduação em Arte*, Brasília, v. 15, n. 1, 2016.