



**Claudia Rodrigues Vieira de Alencar**

**Vivendo na prorrogação:  
o “tempo do fim” de Günther Anders**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- graduação  
em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para  
obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Déborah Danowski

Rio de Janeiro  
Março de 2016



**Claudia Rodrigues Vieira de Alencar**

**Vivendo na prorrogação: o “tempo do fim” de  
Günther Anders**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a  
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do  
Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.  
Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Profa. Déborah Danowski**

Orientadora

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Rodrigo Nunes**

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Alexandre André Nodari**

Universidade Federal do Paraná – UFPR

**Profa. Denise Berruezo Portinari**

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia e  
Ciências Humanas – PUC – Rio

Rio de Janeiro, 9 de março de 2016

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

### **Claudia Rodrigues Vieira de Alencar**

Graduada em Filosofia pela PUC-Rio, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2012) e em Desenho Industrial/Programação Visual pela ESDI - Escola Superior de Desenho Industrial da UERJ – Universidade Estadual do Rio de Janeiro (1980), fez especialização em Marketing no IAG – Master da PUC-Rio (1992). Atuou profissionalmente no mercado corporativo de 1978 a 2007. Área de pesquisa: Filosofia e a questão ambiental.

#### Ficha Catalográfica

Alencar, Claudia Rodrigues Vieira de

Vivendo na prorrogação: o “tempo do fim” de Günther Anders / Claudia Rodrigues Vieira de Alencar ; orientadora: Déborah Danowski. – 2016.

104 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2016.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Günther Anders. 3. Catástrofe nuclear. 4. Mudanças climáticas. 5. Aniquilamento. 6. Tempo do

CDD: 100

Ao meu pai, Dico, que me ensinou a gostar dos exercícios mentais.

## Agradecimentos

À minha orientadora, Professora Déborah Danowski, por suas preciosas sugestões e minuciosa contribuição para a produção deste trabalho.

Ao CNPq e à PUC-Rio, representados pelo Departamento de Filosofia e seus funcionários, pelo apoio sem o qual esta pesquisa não poderia ser realizada.

Aos professores do Departamento de Filosofia, que durante todo o curso me alimentaram com ideias e questões que às vezes esclareceram, em outras desarrumaram de forma saudável o meu entendimento do mundo.

Aos amigos aspirantes a filósofos, que, nos debates em colóquios, salas de aula ou no bar, me ajudaram a praticar a argumentação consistente.

À minha filha Laura, querida cientista, com quem pude compartilhar minhas angústias acadêmicas.

À minha filha Ana e meu quase filho Rodrigo, pelo estímulo à realização deste meu projeto.

Ao meu marido Francisco, pela paciência.

## Resumo

Alencar, Claudia Rodrigues Vieira de; Danowski, Déborah. **Vivendo na prorrogação: o “tempo do fim” de Günther Anders**. Rio de Janeiro, 2016. 104p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A análise das ideias de Günther Anders e a relação destas com teses de pensadores contemporâneos preocupados com a questão das mudanças climáticas é o objeto deste trabalho, baseado sobretudo em seu livro mais significativo, *Die Antiquiertheit des Menschen (A Obsolescência do Homem)*. Ainda pouco divulgado nos meios acadêmicos e praticamente inédito no Brasil, Anders cria conceitos filosóficos densos e carregados de consequências morais e políticas, ao descrever e buscar entender a perplexidade e o horror diante da possibilidade de aniquilamento da humanidade pela própria humanidade, que tornou-se evidente após os campos de extermínio nazistas e o lançamento das bombas atômicas sobre Hiroshima e Nagasaki, em 1945. Conceitos como “tempo do fim”, “defasagem prometeica”, “cegueira apocalíptica” e “prorrogação” (*délai*) se mantêm atuais e pertinentes (ainda que com algumas diferenças inevitáveis), para se pensar um problema igualmente inescapável e onipresente: a crise ambiental global devida ao aquecimento do Sistema Terra, decorrente da queima de combustíveis fósseis pela ação humana, a qual se acelerou exponencialmente desde a Revolução Industrial.

## Palavras-chave

Günther Anders; catástrofe nuclear; mudanças climáticas; aniquilamento; tempo do fim; filosofia moral.

## Abstract

Alencar, Claudia Rodrigues Vieira de; Danowski, Déborah (Advisor). **Living in overtime: on Günther Anders' “Endzeit”**. Rio de Janeiro, 2016. 104p. MSc. Dissertation – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present dissertation aims to analyse some of Günther Anders' ideas, extracted mainly from his most important book *Die Antiquiertheit des Menschen* (*The Outdatedness of Human Beings*), referring them to those of other contemporary philosophers. Still very much unknown in the Brazilian academic world and mostly unpublished in Brasil, Anders, in his effort to understand the perplexity and horror of those facing the possibility of the annihilation of humanity by humanity itself, which became evident after the nazist's extermination camps and the launching of the atomic bombs on Hiroshima and Nagasaki, in 1945, creates many philosophical concepts with important moral and political consequences. Concepts such as “Endtime”, “Promethean discrepancy”, “apocalyptic blindness” and “delay” are still up to date and relevant (although with some inescapable differences) when thinking of such an astounding and omnipresent problem as the global environmental crisis due to the heating of the Earth System caused by the human action of burning fossil fuels, which has exponentially increased since the Industrial Revolution.

## Keywords

Günther Anders; nuclear catástrofe; climate change; annihilation; Endtime; moral philosophy.

## Sumário

1. Introdução.	11
2. Guerra nuclear e mudanças climáticas	16
2.1. A “militarização da natureza” (1953)	19
2.2. A guerra nuclear como causa das mudanças climáticas (1983)	21
2.3. As mudanças climáticas como causa da guerra nuclear (2003)	22
3. Uma nova ontologia para um novo tempo: a espécie mortal no tempo do fim	26
4. O problema da discrepância: da vergonha prometeica à cegueira apocalíptica	40
4.1 A vergonha prometeica	42
4.2. A defasagem prometeica	48
4.3. A cegueira apocalíptica	57
5. Filosofia moral no “tempo do fim”	69
6. Conclusão	87
7. Referências bibliográficas	93
8. Anexo 1	102



## Citações de obras de Günther Anders - SIGLAS

São minhas todas as traduções das citações de G. Anders ou de seus comentadores, bem como de artigos acadêmicos ainda não publicados em português, cujos originais estão em francês, inglês ou espanhol.

Pela frequência com que são mencionadas e a fim de facilitar a leitura, as principais obras de Günther Anders citadas nesta dissertação estão abreviadas conforme as seguintes siglas:

L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle. Tradução de Christophe David. Paris: Éditions Ivrea, 2002. [OH1]

La obsolescencia del hombre. Sobre la destrucción de la vida em la época de la tercera revolución industrial. Vol.2. Tradução de Josep Monter Perez. Valencia: Pre-textos, 2011. [OH2]

Le temps de la fin. Paris: L'Herne, 2007. [TF]

Nous, fils d'Eichmann. Lettre ouverte a Klaus Eichmann. Tradução de Sabine Cornille e Philippe Invernél. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2003. [NFE]

*“O futuro é inevitável, preciso, mas pode não acontecer.”*  
J. L. Borges

# 1. Introdução

“O texto é o trovão que segue ressoando por muito tempo.”  
Walter Benjamin<sup>1</sup>

Os ainda poucos estudiosos que pesquisam a vida e a obra do filósofo alemão Günther Anders<sup>2</sup> são unânimes em afirmar que nenhum outro pensador se preocupou tanto com a era nuclear e seus desdobramentos. De fato, tal preocupação fez com que a militância antinuclear se tornasse a atividade mais determinante na produção intelectual de Anders ao longo de sua vida<sup>3</sup>: desde 1950, quando retornou à Europa depois de ter fugido da Alemanha nazista em 1933 com sua primeira mulher, Hannah Arendt, ele tornou-se um dos fundadores do movimento antinuclear. A postura antiacadêmica de Anders – que o fez recusar cargos em universidades e algumas premiações em prol da coerência com seu ativismo político e da postura ética que dizia ser exigida por seu tempo –, bem como sua crítica pessimista e corrosiva, talvez expliquem a falta de discussões sobre uma obra tão original. Mas o interesse por suas teses, demonstrado por um número crescente de publicações acadêmicas sobre elas a partir dos anos 1990<sup>4</sup>, na Europa e nos EUA, pode indicar que ele talvez estivesse à frente de seu próprio tempo. Melhor dizendo, estamos diante de um pensador contemporâneo no sentido que Agamben dá a este termo<sup>5</sup>: alguém que, mantendo o olhar em seu próprio tempo, dele toma distância e, com coragem suficiente para acender

---

<sup>1</sup> BENJAMIN, W. *Passagens*. Belo Horizonte: UFMG; e São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006. [N1,1].

<sup>2</sup> No Brasil, até esta data, apenas um de seus livros foi traduzido (por Modesto Carone) e publicado: *Kafka: pró e contra – os autos do processo*, pela Cosac Naify em 2007. Além deste livro, há a tradução, por Danowski, D. e Nodari, A. do artigo “Teses para a era atômica”, publicada em abril de 2013 na revista *Sopro*, disponível em: <<http://www.culturaebarbarie.org/sopro/outros/anders.html#.VkNEK2SrT-Y>> Acesso em: 17 fev. 2016.

<sup>3</sup> “Se algo me levou ao silêncio filosófico foi a intuição e o sentimento de que, ante o perigo do ocaso real da humanidade, era um luxo preocupar-se apenas com sua ‘mera desumanização’, como tampouco não teria nenhum valor preocupar-se exclusivamente com o perigo de um ocaso efetivo, se isso se limitasse a uma produção teórico-filosófica”. *La obsolescencia del hombre. Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*. Vol. II. Tradução de Josep Monter Perez. Valencia: Pre-textos, 2011, p. 15. Doravante abreviado como OH2.

<sup>4</sup> Encontram-se publicações sobre Anders em alemão e italiano a partir dos anos 1990. Já a maior parte das traduções de sua obra para o francês, inglês ou espanhol ocorreu a partir dos anos 2000.

<sup>5</sup> Cf. AGAMBEN, G., *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Editora Argos, 2009.

sozinho uma lanterna no rosto escuro de sua época, percebe fatos que são obscuros ao senso comum.

Anders argumenta que a crítica que o acusa de catastrofismo é motivada pela “singular invisibilidade do objeto” de sua reflexão, a bomba atômica (ou, em suas palavras, “nossa existência sob o signo da bomba”), que, “ao invés de uma ameaça clara diante de nossos olhos, está dissimulado no centro de nossa negligência”. Diante dessa questão ao mesmo tempo invisível e profundamente inconveniente, ele repudia a sobriedade e admite que, deliberadamente, usa o exagero a fim de analisar as particularidades deste fenômeno. Anders parece adotar a mesma técnica utilizada pela pesquisa científica que, em sua busca pelo conhecimento do real, utiliza-se do microscópio ou do telescópio para aumentar aquilo que não somos capazes de ver a olho nu. Sem isso, tais fenômenos permaneceriam desconhecidos por nós<sup>6</sup>. Analogamente, é necessário exagerar a imagem dos efeitos de uma guerra nuclear para que percebamos todo seu significado. E Anders vai ainda além quando, logo no início do ensaio “Sobre a bomba e as causas de nossa cegueira diante do apocalipse”<sup>7</sup>, avisa que “deve-se apresentar de maneira ultrajante os objetos cuja importância é minimizada” (OH1, p. 261-262).

O próprio Anders, ao explicar a metodologia de seu trabalho, admite o caráter híbrido de seus textos, os quais não são ensaios literários nem análises filosóficas acadêmicas, mas exemplos do que ele chama de “filosofia de ocasião”, um modo de filosofar que mistura metafísica e jornalismo, já que tem como

---

<sup>6</sup> “Naturalmente eu dou a este termo [exagero], ainda que o conserve, um sentido diferente de seu sentido habitual: um sentido heurístico. O que isto significa? Que é impossível abordar certos fenômenos sem os intensificar ou aumentar, fenômenos que, escapando ao olho nu, nos colocam diante da seguinte alternativa: *ou o exagero, ou a renúncia ao conhecimento*. O microscópio e o telescópio são os exemplos mais imediatos, que buscam chegar à verdade por meio de uma imagem ampliada”. (O grifo é do autor) OH1, p. 29.

Cf. também MATTUCCI, N., “The gap between man and world. Thoughts on technique and minority of the human in Günther Anders”, in: N. Mattucci, C. Santoni, *Esclusione, identità e differenza. Riflessioni su diritti e alterità*, Bologna, Clueb, 2010, also in *Before and Beyond Auschwitz Project - Digital Brochure*. Disponível em:

<<http://www.osservatoriodigenere.com/progetto-before-and-beyond-auschwitz/before-and-beyond-auschwitz-digital-brochure/esclusione-identita-e-differenza-whole-essays/101-the-gap-between-man-and-world-thoughts-on-technique-and-minority-of-the-human-in-guenther-anders.html>> Acesso em: 17 fev. 2016.

<sup>7</sup> OH1, p. 261.

objeto a situação atual e seu “caráter opaco e inquietante”<sup>8</sup>. O filósofo reconhece que, na visão dos acadêmicos, seus textos seriam muito prosaicos e concretos ao abordar problemas cotidianos da sociedade moderna, enquanto, ao mesmo tempo, afastariam os leitores menos habituados à terminologia e às referências filosóficas que emprega. Mas o que Anders pretende – dada a urgência das questões que o afligem a partir do lançamento das bombas atômicas sobre Hiroshima e Nagasaki, a saber, o assujeitamento dos homens à tecnologia e a eventualidade de um apocalipse – é expor suas teses da forma mais acessível possível, “sem se restringir a uma linguagem de especialistas e a um grupo de especialistas”<sup>9</sup>. Ou seja, ele recusa o tom da comunicação acadêmica, tentando fazer com que seus escritos sejam inteligíveis ao maior número possível de pessoas, no que seria uma ‘filosofia popular’<sup>10</sup> – se é que tal coisa é possível –, ao mesmo tempo em que pede ao leitor que, durante a leitura de seu livro, não se esqueça “desta coisa suspensa sobre suas cabeças” (OH1, p. 262-265).

É importante observar como há uma estreita relação entre o desenvolvimento das pesquisas relacionadas à bomba atômica, durante o período da Guerra Fria, (que se seguiu à Segunda Guerra Mundial e durante o qual Anders publicou *Die Antiquiertheit des Menschen*, em 1956), e as pesquisas sobre meio ambiente em termos globais. Assim, para uma melhor compreensão de como o conceito de “tempo do fim” de Anders, entre outros pensados pelo filósofo, pode nos ajudar a pensar sobre as mudanças climáticas antropogênicas, antes de aprofundar a análise sobre os conceitos de Anders, a relação entre a corrida armamentista nuclear e o desenvolvimento das ciências do clima é apresentada. Do mesmo modo, para uma contextualização histórica do ambiente no qual Günther Anders formulou seus conceitos filosóficos, deve-se conhecer alguns de seus dados biográficos, os quais são descritos a seguir.

---

<sup>8</sup> OH1, pp.22.

<sup>9</sup> OH1, p. 263.

<sup>10</sup> “Não se trata de questionar o fato de que o rigor do ideal filosófico pressupõe – o que lhe simplifica a vida – o desprezo ao próximo, o desprezo daquele que vive como um sujeito indeterminado, nem do fato de que o ontólogo não tem o hábito de quebrar a cabeça para refletir sobre a infelicidade daqueles que são condenados a não ser mais do que sujeitos indeterminados.” (Usei ‘sujeito indeterminado’ em vez da partícula de indeterminação ‘se’ (vive-se) para traduzir ao português o pronome ‘on’, usado pelo tradutor da edição francesa: “*celui qui vit comme un ‘on’*”).

\*\*\*

Günther Anders (1902-1992), cujo nome de batismo era Günther Stern<sup>11</sup>, foi aluno de Ernst Cassirer, orientando de Edmund Husserl em seu doutorado (1924), aluno de Martin Heidegger em Marburg e Freiburg – onde conheceu Hans Jonas e Hannah Arendt (1925), com quem foi casado –, e assistente de Max Scheler (1926), cuja antropologia filosófica foi de grande influência em sua filosofia. Era ainda primo de Walter Benjamin e, como este, também foi rejeitado pela academia: em 1929, Theodor Adorno recusou sua habilitação à Universidade de Frankfurt<sup>12</sup>, o que fez com que Anders desistisse da academia e trabalhasse como crítico cultural e escritor independente por vários anos. Em 1936, emigrou para os Estados Unidos, onde teve pequenos empregos como bombeiro hidráulico, operário, e contra-regras, em Nova Iorque e Los Angeles. Em seus trabalhos independentes, pós-1945, os campos de extermínio e o lançamento das bombas nucleares sobre Hiroshima e Nagasaki tornaram-se pontos centrais de sua obra, com o filósofo exigindo uma nova consciência moral diante destes primeiros e terríveis exemplos de aniquilação em massa mediados pela técnica. Por um breve período (1949-1950), ministrou um curso de estética na New School for Social Research, em Nova Iorque. Em 1950, Anders volta para a Europa e se estabelece em Viena. Sua obsessão com a guerra atômica guiaria não só sua prática política como sua investigação sobre “as causas de nossa cegueira frente ao apocalipse” (*Apokalypse-Blindheit*)<sup>13</sup>. É quando começa a trabalhar na obra, publicada na Alemanha em 1956, *Die Antiquiertheit des Menschen* (em português, “A obsolescência do homem”), na qual delineia os princípios que se tornarão o foco

---

<sup>11</sup> G. Anders, judeu-alemão, era filho dos psicólogos infantis Clara e William Stern (este último participou do desenvolvimento do conceito de QI - Quociente de Inteligência). Quando começou a trabalhar como crítico de arte independente, um de seus editores sugeriu que adotasse outro sobrenome, pois já havia muitos “Stern” em sua equipe. Ele então adotou o nome Anders (“outro” em alemão). Sobre a biografia de G. Anders, Cf. DEWSEY, J., *History after Hiroshima: Günther Anders and the Twentieth Century*. Günther Anders’ webpage, Santa Barbara: University of California, 2004. Disponível em:

<<http://www.history.ucsb.edu/faculty/marcuse/projects/anders/DawseyDissProposal049.htm>>  
Acesso em: 17 fev. 2016.

<sup>12</sup> Anders tentou uma habilitação em filosofia da música com Paul Tillich, na Universidade de Frankfurt. Posteriormente, tendo emigrado para os EUA, voltou para a Europa e decidiu optar pela militância antinuclear e manter-se independente. Em 1958, recusa uma cadeira de docência na Universidade Livre de Berlim Ocidental.

<sup>13</sup> OH1, p. 297.

de sua obra posterior<sup>14</sup>. Mais tarde, definiria seu pensamento como uma “filosofia da discrepância”, analisando, a partir de uma possível guerra nuclear, 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. Militou ainda contra a Guerra do Vietnam e foi membro do júri do Tribunal de Crimes de Guerra da Fundação Bertrand Russell para a Paz, durante o qual acusou os EUA de atrocidades em massa no sudeste asiático. Ironicamente, em 1983, em Frankfurt, recebeu o prêmio Adorno (batizado portanto com o nome daquele que rejeitou sua entrada na academia), no que talvez seja o reconhecimento tardio da importância de seu trabalho<sup>15</sup>. No fim da vida, escreve *Violence – yes or no* (1987), onde repudia o princípio da não-violência como uma resposta inadequada aos perigos ainda representados pelos arsenais de bombas atômicas e pelo uso da energia nuclear, perigos esses tornados globalmente evidentes nos casos do acidente na usina atômica de Chernobyl em abril de 1986<sup>16</sup> (localizada no que, à época, era a República Socialista Soviética Ucraniana) e na crise EUA-URSS de 1983<sup>17</sup>. Anders não mede as palavras: “Se queremos tentar seriamente assegurar não só a nossa sobrevivência mas também a dos homens que ainda virão, resta-nos apenas uma coisa a fazer: intimidar realmente aqueles nossos contemporâneos que efetivamente nos ameaçam. (...) É terrível, mas a palavra de ordem que convém à nossa época deveria ser, ou melhor, é: ‘Destroí aqueles que estão prontos a te destruir!’”<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> G. Anders define sua obra posterior à *Die Antiquiertheit des Menschen* como “em geral, paráfrases da obra principal”. OH2, p. 15.

<sup>15</sup> As principais obras de G. Anders estão listadas no Anexo 1.

<sup>16</sup> Uma explosão e um incêndio na usina de Chernobyl lançaram grande quantidade de partículas radioativas na atmosfera, que se espalharam por boa parte da URSS e da Europa ocidental. <[http://pt.wikipedia.org/wiki/Acidente\\_nuclear\\_de\\_Chernobil](http://pt.wikipedia.org/wiki/Acidente_nuclear_de_Chernobil)> Acesso em: 17 fev. 2016.

<sup>17</sup> Sobre a crise entre a União Soviética e os EUA ocorrida no dia 26 de setembro de 1983, Cf. FISHER, B., “A Cold War Conundrum: The 1983 Soviet War Scare”: “*US-Soviet relations had come full circle by 1983 – from confrontation in the early postwar decades, to detente in the late 1960s and 1970s, and back to confrontation in the early 1980s. Europeans were declaring the outbreak of ‘Cold War II.’ French President François Mitterrand compared the situation that year to the 1962 Cuban missile crisis and the 1948 face-off over Berlin. On this side of the Atlantic, the doyen of Soviet-watchers, George Kennan, exclaimed that the new superpower imbroglio had the ‘familiar characteristics, the unfailing characteristics, of a march toward war – that and nothing else.’*” <<https://www.cia.gov/library/center-for-the-study-of-intelligence/csi-publications/books-and-monographs/a-cold-war-conundrum/source.htm>> Acesso em: 17 fev. 2016.

<sup>18</sup> G. Anders. *Gewalt – ja oder nein*, Munich: Knaur, 1987, p. 151. *Apud* CHRISTOPHE, D., RÖPCKE, D., “Günther Anders, Hans Jonas et les antinomies de l’écologie politique.”, in: *Ecologie & Politique* 2/2004 (Nº29), p. 193-213. <[www.cairn.info/revue-ecologie-et-politique-2004-2-page-193.htm](http://www.cairn.info/revue-ecologie-et-politique-2004-2-page-193.htm)> Acesso em: 17 fev. 2016.

## 2. Guerra nuclear e mudanças climáticas

Há uma surpreendente semelhança entre a presente situação de crise ambiental e a situação abordada por Anders: apesar de sua extrema gravidade, ambas ainda ocupam uma posição secundária na pauta política de muitos países, cujos governos e alguns grupos economicamente influentes parecem otimistas e esperançosos quanto à continuidade de um crescimento econômico contínuo<sup>19</sup>. Como se vivessem na terra distante que Bacon descreve em a *Nova Atlântida*<sup>20</sup>, onde o progresso técnico-científico traz, sem qualquer ônus, bem estar e felicidade para seu povo, muitas pessoas não se dão conta da parte mais obscura dos avanços da tecnologia, confiando que esta pode ser totalmente controlada por meio de instituições políticas e instâncias jurídicas<sup>21</sup>, apesar das inúmeras evidências que apontam para a origem antropogênica das mudanças climáticas<sup>22</sup>,

<sup>19</sup> Há muitos motivos para esta esperança: razões políticas, econômicas, estruturais, psicológicas, além do otimismo característico da modernidade, que tem como uma de suas mais fortes expressões a confiança no progresso científico e nas soluções tecnológicas que reverteriam a crise. Ainda que o recente acordo de Paris, aprovado durante a COP 21 no final de 2015, seja um impulso importante para ações que reduzam o impacto das mudanças climáticas, segundo especialistas as linhas de ação ali definidas não são enérgicas o suficiente para atender às demandas expostas pelos cientistas da ONU no último relatório do IPCC. Ver por exemplo as palavras de May Boeve, diretora executiva da organização não-governamental de ativismo ambiental fundada por Bill McKibben, 350.org: “*The final text still has some serious gaps. We’re very concerned about the exclusion of the rights of indigenous peoples, the lack of finance for loss and damage, and that while the text recognizes the importance of keeping global warming below 1.5 degrees C, the current commitments from countries still add up to well over 3 degrees of warming. These are red lines we cannot cross. After Paris, we’ll be redoubling our efforts to deliver the real solutions that science and justice demand.*” Disponível em: <<https://350.org/press-release/cop21-reaction/>> Acesso em: 17 fev. 2016.

<sup>20</sup> BACON, F. *Nova Atlântida*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

<sup>21</sup> Um exemplo da confiança no progresso e na capacidade da ciência resolver os males de nossa sociedade é o Instituto Breakthrough. Trata-se de um *think tank* californiano “que confia em soluções centralizadas, capazes de implementar ambiciosos projetos de tecno-engenharia a cargo do grande capital, com forte investimento material” – como “o fracionamento hidráulico de rochas para obtenção de combustível fóssil, expansão e aperfeiçoamento das usinas nucleares, grandes projetos hidrelétricos (...), generalização de monocultura de vegetais transgênicos, geo-engenharia ambiental”, entre outras –, para superar eventuais problemas causados pelas mudanças climáticas e conduzir a humanidade à prosperidade final. (DANOWSKI, D., VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie; São Paulo: ISA, 2014, p. 67). Reproduzo um trecho do livro: “*Today we have new choices to make. We must choose between a politics of limits and a politics of possibility; a focus on investment and assets and a focus on regulations and deficits; and a discourse of affluence and a discourse of insecurity. And, most of all, we must choose between a resentful narrative of tragedy and a great narrative of overcoming.*” NORDHAUSS, T., SHELLENBERGER, M., Break Through. Why we can’t leave saving the planet to environmentalists. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2009.

<sup>22</sup> ORESKES, N., “The scientific consensus on climate change.” *Science*, Vol. 306, Dez. 2004, p.1686. Disponível em: <<http://www.sciencemag.org/content/306/5702/1686.full>> Acesso em: 17 fev. 2016.



além do descontrole sobre os efeitos perversos de alguns dos mais avançados desenvolvimentos tecnológicos, tais como os aviões de combate não-tripulados (os *drones*) ou os organismos geneticamente modificados (GMO na sigla em inglês) e seus agrotóxicos associados.

O próprio Anders, no prefácio à quinta edição de *Die Antiquiertheit des Menschen*, escrito em 1979, observava que, mais de um quarto de século depois de ter sido lançado, este seu livro lhe parecia ainda mais atual:

“isto prova apenas que a situação mundial e a condição humana que eu descrevi já estavam tão degradadas, que mudaram muito pouco em seus fundamentos desde 1956. E não poderia ser de outro modo. Estas observações não eram prognósticos, mas diagnósticos. As três teses principais: que não estamos à altura da perfeição de nossos produtos; que o que produzimos excede nossa capacidade de representação e nossa responsabilidade; e que acreditamos apenas no que somos autorizados a acreditar – ou melhor, no que devemos acreditar, ou melhor ainda, no que é imperativo que acreditemos –, estas três teses fundamentais, infelizmente, tornaram-se evidentes e mais atuais e explosivas do que eram então, em razão dos riscos sofridos pelo nosso meio-ambiente no último quarto de século”<sup>23</sup>.

Ainda que com outros argumentos, Joseph Masco<sup>24</sup>, professor do departamento de antropologia na Universidade de Chicago, sustenta que existe uma conexão histórica entre a guerra nuclear e a ciência sobre as mudanças climáticas. Mas diferentemente de Anders, cuja preocupação era de ordem moral, já que propunha novos princípios para as relações entre os homens (e as coisas) depois do acontecimento “bomba atômica”, Masco, conforme seu artigo “*Bad weather: on planetary crisis*”<sup>25</sup>, associa estes eventos fundamentais – a guerra nuclear e as mudanças climáticas – na formação da ideia de “crise planetária”, consolidados no imaginário da sociedade norte-americana (e, por extensão, na sociedade ocidental como um todo) como dois aspectos da mesma crise, que diz respeito à políticas de segurança nacional<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> OH1, Prefácio à quinta edição. p.II.

<sup>24</sup> Joseph Masco é autor de “The nuclear borderlands: the Manhattan Project in Post-Cold War New Mexico” (Princeton University Press, 2006), que recebeu o Prêmio Rachel Carson (*Rachel Carson Prize*) da Sociedade para Estudos Sociais da Ciência (*Society for Social Studies of Science* – 4S).

<sup>25</sup> MASCO, J., “Bad weather: on planetary crisis”. In: *Social Studies of Science*, 2010 40: 7. Disponível em: <<http://sss.sagepub.com/content/40/1/7>> <<http://www.sagepublications.com>>

<sup>26</sup> Como um exemplo mais recente dessa relação entre mudanças climáticas e política de segurança nacional podemos ler: “There is also another climate to consider, the regional strategic environment. In the face of ongoing strategic competition in the Asia Pacific, it’s more important

Segundo este autor, o conceito de “crise planetária” se instalou na cultura ocidental a partir da corrida nuclear durante a Guerra Fria, quando houve um enorme investimento em pesquisas destinadas ao desenvolvimento do arsenal nuclear norte-americano, tendo as chamadas ciências da Terra como um de seus subprodutos. Isto permitiu o novo entendimento do planeta como “biosfera”, possibilitando uma visão inédita, global e integrada, de aspectos políticos, tecnológicos e ambientais. Foi portanto desde 1945 que a ideia de crise planetária começou a ser entendida como uma ameaça causada também por mudanças climáticas, além da causada pela guerra nuclear.

Desde os primeiros testes nucleares, cientistas e militares envolvidos nessas pesquisas foram confrontados com a questão da devastação ecológica absoluta que poderia ser provocada pelo poder das bombas, já que os experimentos militares com esta arma de destruição em massa de efeitos imediatos testavam também suas consequências futuras sobre um determinado ecossistema. Ao divulgar os terríveis efeitos possíveis obtidos nos resultados desses testes, o Estado fazia do medo da guerra nuclear um instrumento de poder sobre a população, embora este fosse restrito a um de seus aspectos específicos, o militar. Nos anos de 1990, após a queda do muro de Berlim, esta tentativa do Estado de monopolizar o discurso da segurança perdeu força, ainda mais quando foi confrontada com a evidência científica do ritmo acelerado das mudanças climáticas. Mas, depois do atentado terrorista de 11 de setembro de 2001, a ameaça representada pelo “terrorista com uma arma de destruição em massa” se sobrepôs à do aquecimento global no discurso oficial norteamericano e redefiniu o que seria um “estado de emergência” e “terror”.

Masco define três momentos importantes nos quais a crise nuclear e a ecológica são colocadas juntas, sob o mesmo foco, configurando um único

---

than ever for the two most consequential powers, the US and China, to find common ground on global issues. Climate change is one of those issues where shared interests and pragmatic action can build trust.”, conforme HANSEN, S., “The China –US climate change agreement is a step forward for green power relations”, no The Guardian, em 14 nov. 2014. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/nov/14/the-china-us-climate-change-agreement-is-a-step-forward-for-green-power-relations>> Acesso em: 17 fev. 2016.

problema de segurança nacional: em 1953, quando se estabelece o elo formal entre a bomba atômica e o clima, no que seria a “militarização da natureza”; em 1983, quando as mudanças climáticas conhecidas como o “inverno nuclear” são o principal argumento para a formulação de políticas nucleares (neste caso, de desarmamento); e, finalmente, em 2003, quando as implicações do perigo de uma guerra nuclear sobre a segurança nacional foram mobilizadas para influenciar percepções sobre as mudanças climáticas. Estes momentos são detalhados a seguir.

## 2.1. A “militarização da natureza” (1953)

Em seu artigo “*Bad weather: on planetary crisis*” Masco narra que, nos testes nucleares de 1953, uma floresta artificial foi “plantada” em concreto, coberta de sensores e filmada sob diversos ângulos com o objetivo de monitorar os efeitos da explosão atômica na vegetação, num esforço para prever as possíveis consequências de uma guerra nuclear. Esse experimento militar era parte de um projeto maior do Departamento de Estado dos EUA, conduzido de 1945 a 1962, que consistia em testar os efeitos da bomba atômica sobre equipamentos, animais e populações humanas, e também sobre o solo, oceanos e a atmosfera. Esses testes foram o principal meio para que se pudesse conceber o poder de destruição da bomba. Note-se que, embora tais experimentos nucleares sobre o solo fossem chamados ‘testes’, seu poder de destruição era bem real<sup>27</sup>, pois as detonações provocavam danos ambientais significativos, chegando a produzir precipitação radioativa no próprio território norte-americano, revelando-se um dos testes mais perigosos, em termos de saúde pública<sup>28</sup>, já realizados pelos EUA.

<sup>27</sup> G. Anders já afirmava que uma das características da bomba atômica é sua capacidade de apagar a distinção entre ‘teste’ e ‘utilização’. Para ele, a característica essencial de um experimento técnico é sua restrição a um campo delimitado e isolado pelo cientista no laboratório, um microcosmos artificial, o que manteria os possíveis efeitos sobre a realidade (ou sobre o mundo fora do ambiente controlado do laboratório) nulos ou desprezíveis. No entanto, os testes nucleares fracassam como ‘experimentos’, pois, esfacelam esta característica distintiva do ‘teste’, já que os efeitos que produziram foram tão grandes que “o laboratório se estende[u] ao globo”, eliminando assim a diferença que haveria entre o ‘teste’ e a ‘utilização’ efetiva da arma nuclear. OH1, p.287-289.

<sup>28</sup> Estas informações estão disponíveis em documentos sobre a série de testes da operação Upshot Knothole produzidos pelos Departamentos de Defesa (1953) e pela Agência Nuclear dos EUA (1982), apud MASCO, 2010.

Ao mapear com crescente precisão a precipitação radioativa em células humanas, plantas, animais, territórios, sistemas hídricos, correntes marinhas e atmosfera, os cientistas da Guerra Fria conseguiram documentar a integração de toda a biosfera, fazendo com que os efeitos das explosões nucleares fossem cada vez mais reconhecidos como globais. Este compromisso dos militares em compreender o amplo espectro dos efeitos nucleares gerou níveis de financiamento inéditos para a pesquisa no campo das ciências do clima e da Terra.

Assim, além de, nos primeiros anos da Guerra Fria, a Terra ter sido literalmente militarizada pelo Estado nuclear norte-americano, ela tornou-se o objeto de pesquisa compartilhado pelas ciências biológicas, atmosféricas, e da Terra. Uma nova compreensão dos impactos da tecnologia na biosfera começava a se estabelecer, cujas investigações formulavam as questões que levariam à teoria das mudanças climáticas. No entanto, como pondera Masco, produzir evidências científicas sobre as mudanças climáticas requer mais do que o simples acúmulo de dados; é necessário obter meios sistemáticos de medição das condições ambientais ao longo do tempo, integrando volumes enormes de dados diversos para montar um quadro confiável da biosfera. Foi no período inicial da Guerra Fria que se estabeleceram algumas instituições científicas com esta finalidade: medir e mapear todos os aspectos da Terra, dos oceanos aos continentes ou das calotas polares às correntes de ar. A integração de todos estes dados num retrato abrangente do clima global só foi possível pelo contínuo investimento militar em supercomputadores. A complexidade dos modelos necessários aos testes com explosões nucleares talvez só seja superada pela complexidade dos modelos de mudanças climáticas. Em resumo, previsão do tempo, ciências atmosféricas e espaciais, cartografia por satélite e supercomputadores, tudo isso obteve apoio e o investimento financeiro necessário por causa da política de Estado de segurança nacional e seu compromisso com a construção da bomba, estabelecendo com isso os primeiros conjuntos de dados e a infraestrutura necessária para o desenvolvimento das ciências do clima<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Ainda que a tecnociência da Guerra Fria estivesse desenvolvendo um retrato do planeta como um frágil sistema integrado, as previsões sobre defeitos genéticos em larga escala provocados por precipitações radioativas, cadeias alimentares contaminadas, e danos ambientais numa escala jamais vista não eram representadas como problemas de ‘segurança nacional’, a menos que fossem percebidas como uma ameaça à produção de artefatos nucleares.

## 2.2. A guerra nuclear como causa das mudanças climáticas (1983)

Ainda segundo Masco, depois de quase 40 anos vivendo a era nuclear, os norte-americanos se deram conta de que ainda não entendiam completamente os custos de uma guerra nuclear para o planeta. Em 1982, Crutzen e Birks apontaram que os grandes incêndios que seriam causados por uma eventual guerra nuclear poderiam produzir fumaça suficiente para afetar a atmosfera global. A eles se seguiu um grupo multidisciplinar formado, em 1983, por Turco, Toon, Ackerman, Pollack e Sagan (TTAPS), com um programa de pesquisa internacional dedicado ao que então chamaram de ‘inverno nuclear’, baseando seus modelos nos arsenais norte-americanos e soviéticos da época (um total de 59.959 armas nucleares) para construir possíveis cenários de guerra nuclear e simulações por computador dos efeitos por ela causados. Publicado na revista *Science*, este estudo sugeria haver evidências de que *os efeitos biológicos de longo prazo decorrentes das mudanças climáticas poderiam ser, no mínimo, tão sérios quanto os efeitos imediatos de uma explosão atômica*, concluindo que “o tamanho da população do *Homo Sapiens* poderia ser reduzido a níveis pré-históricos ou até menores, e a extinção da espécie humana não poderia ser excluída”<sup>30</sup>. Com isso, a explosão nuclear foi definida não apenas como arma militar, mas como um evento capaz de transformar o planeta.

Assim, se o estabelecimento das ciências ‘da Terra como um todo’ do início da Guerra Fria militarizou o clima para a expansão da política de segurança nuclear, o debate<sup>31</sup> sobre o ‘inverno nuclear’ nos anos de 1980 mobilizou explicitamente a mudança radical no clima para promover o desarmamento

<sup>30</sup> ERLICH et al., (1983) “Long term biological consequences of nuclear war”, *Science* 222 (4630): 1293:1300, apud MASCO, 2010. Note-se que Anders já pensava sobre esta possibilidade em 1956, em seu livro *Die Antiquiertheit des Menschen*.

<sup>31</sup> Uma coalizão de 200 cientistas de 30 países (*SCOPE – Scientific Committee on Problems of the Environment of the International Council of Scientific Unions*) participou de estudos que reafirmaram a ameaça global de mudanças climáticas causadas pela fumaça das explosões atômicas em uma eventual guerra nuclear. Estes pesquisadores buscavam mobilizar as ciências do clima, bem como as imagens de uma biosfera desestabilizada, ou até mesmo destruída, para promover o desarmamento nuclear global e acabar com a corrida armamentista da Guerra Fria. Conforme Masco, estes estudos tornaram-se um protótipo da colaboração científica internacional e multidisciplinar que nas últimas décadas possibilitou pesquisas sobre a emissão de CO<sub>2</sub> e aquecimento global (o *IPCC – Intergovernmental Panel on Climate Change*, criado pelo Programa Ambiental da ONU em 1988 para analisar o aquecimento global). MASCO, 2010, p.21.

nuclear em nome da segurança ambiental, conclamando as potências nucleares a reconhecer sua dependência mútua de uma biosfera capaz de ser desestabilizada e destruída radicalmente.

### **2.3. As mudanças climáticas como causa da guerra nuclear (2003)**

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”<sup>32</sup>, 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.

No entanto, como no cenário pós-guerra nuclear, o papel do governo era visto como de preparação para o desastre mais do que sua prevenção, e o pânico da população seria o principal problema a enfrentar, não o aparato nuclear ou as origens industriais das mudanças climáticas. Em resumo, o diagnóstico deste relatório aponta que, por volta de 2020, o realinhamento do mundo segundo os interesses por recursos dos diversos Estados e povos provocaria guerras e escassez crônica. Assim, Schwartz e Randall demonstram em seu relatório que as mudanças do clima ainda podem ser apropriadas pela segurança nacional para promover uma resposta militar – uma “sociedade-*bunker*” – mais do que uma mudança dos fundamentos em que se baseia a economia industrial. Como justificativa para o combate às ameaças provocadas pelo aquecimento global, mais armas nucleares seriam mobilizadas pelos Estados, implicando em uma cada vez maior militarização, como no tempo da Guerra Fria. Confirmando este elo entre a política de segurança norte-americana durante a Guerra Fria e a atual

---

<sup>32</sup> Com relação a “imaginar o inimaginável”, no capítulo 3 comentaremos o conceito de “hiperobjetos” de T. Morton e os “exercícios de alargamento da imaginação” que Anders propõe como medida para combater o que chama de “cegueira diante do apocalipse”.

política de segurança das mudanças climáticas, J. Masco relata que, em 2005, o furacão Katrina foi representado pelas lideranças políticas norte-americanas (e por muitos cidadãos), como semelhante a uma catástrofe nuclear<sup>33</sup>.

Em resumo, a política de contenção da Guerra Fria envolveu não apenas a produção de bombas, mas também de mapas muito detalhados de toda a Terra, sistemas de monitoramento global do ar em busca de traços de elementos radioativos, sistema de monitoramento sísmico em busca de sinais de explosões nucleares, além de sistemas de satélites e supercomputadores. Isso tudo permitiu uma crescente sofisticação dos modelos para análise do clima. A Guerra Fria submeteu a Terra a sistemas militares de comando e controle, mas, com isso, criou também um novo entendimento do solo, dos oceanos, do céu e de toda a biosfera como um sistema ecológico integrado.

Além da tese de Masco, um outro ponto de vista sobre a questão ambiental em meados do século XX é o dos historiadores C. Bonneuil e J.B. Fressoz<sup>34</sup>, que marcam a Segunda Guerra Mundial como o ponto de ruptura decisivo para a grande aceleração industrial ocorrida neste período. Estes autores destacam, por exemplo, o salto no consumo de petróleo, principalmente por parte dos exércitos norte-americano e inglês, como um fator decisivo para tal aceleração; também a indústria petroquímica foi largamente mobilizada para a produção de querosene destinado à aviação militar, o que multiplicou o consumo deste tipo de energia. Para suportar esse crescimento, foram feitos grandes investimentos estatais em infraestrutura e transporte (com posterior gestão privada), os quais atingem um recorde em 1943 (BONNEUIL & FRESSOZ, 2013, p.166-168).

Foi deste modo que, segundo estes autores, “a Segunda Guerra Mundial preparou o quadro técnico e jurídico da sociedade de consumo de massa”<sup>35</sup>, já que a lógica do poder militar durante a guerra, “com suas escolhas tecnológicas

---

<sup>33</sup> Em sua primeira visita à área devastada pelo furacão Katrina, o Presidente George Bush conclamou os americanos a enfrentar este evento *como se fosse* um ataque nuclear. E o governador do Mississippi, Haley Barbour, comparou a destruição causada pela fúria do vento e da inundação como equivalente ao bombardeio de Hiroshima. MASCO, 2010, p.27.

<sup>34</sup> BONNEUIL, C., FRESSOZ, J.B., L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous. Paris: Seuil, 2013.

<sup>35</sup> BONNEUIL, C., FRESSOZ, J.B., 2013, p. 171.

insustentáveis que são, em seguida, impostas ao mundo civil, trazem uma pesada responsabilidade no desequilíbrio de ambientes locais e do conjunto do Sistema Terra”<sup>36</sup>. Além disso, em sua historiografia sobre este período, Bonneuil & Fressoz afirmam que, entre 1945 e 1968, embora houvesse uma adesão quase consensual à “necessária modernização”, já durante o período de reconstrução da Europa alguns intelectuais e cientistas contestavam a necessidade dessa “Grande Aceleração”, criticando a submissão do homem à técnica e até discutindo sobre o ambiente como um problema mundial<sup>37</sup> (BONNEUIL, C., FRESSOZ, J.B., 2013, p.253-259).

Enfim, assim caminha a humanidade, acrescentando à ameaça nuclear aquelas causadas pela crise ecológica<sup>38</sup>, prosseguindo na direção das grandes catástrofes anunciadas, já que, como bem previra Anders, permanecemos incapazes de conceber a dimensão de nossos feitos desde a destruição das cidades de Hiroshima e Nagasaki. Como desde a época da Guerra Fria, – que de tempos em tempos parece ressurgir, haja vista a crise entre EUA e URSS por causa da base de mísseis soviéticos na Baía dos Porcos, em Cuba, em outubro de 1962; em nova crise em setembro de 1983; e, depois de um período de distensão com a queda do muro de Berlim (1989) e o esfacelamento da URSS (1991) e o recrudescimento da tensão EUA-Rússia desde a chegada de Vladimir Putin ao poder (2000), na crise da Ucrânia; e, mais recentemente, nos testes nucleares promovidos pela Coreia do Norte<sup>39</sup> – vivemos sob uma ameaça constante. Ao

<sup>36</sup> BONNEUIL, C., FRESSOZ, J.B., 2013, p. 269.

<sup>37</sup> BONNEUIL, C., FRESSOZ, J.B., 2013, p. 259. Os autores citam M. Heidegger, H. Arendt, J. Ellul, B. Charbonneau, F. Osborn, G. Bernanos, H. Marcuse, e G. Anders como alguns dos pensadores que se preocuparam com a submissão do homem à técnica e suas consequências. Entre os que pensavam sobre o meio ambiente, segundo os autores estão: R. Heim, T. Monod e J. Rostand.

<sup>38</sup> A semelhança entre a situação de catástrofe iminente provocada pela crise nuclear e a provocada pela crise ambiental foi expressa também pelos cientistas membros do Boletim de Cientistas Atômicos (*The Bulletin of the Atomic Scientists*). Recentemente o “relógio do apocalipse” foi adiantado em dois minutos, ficando assim a três minutos do fim, por se considerar que a ameaça e a inação política relativas aos arsenais atômicos juntou-se a ameaça e a inação política diante das mudanças climáticas. Cf. GANNON, M., “Doomsday clock set at 3 minutes to midnight”, Livescience, Jan. 2015. Disponível em: <<http://www.livescience.com/49527-doomsday-clock-3-minutes-to-midnight.html>> Acesso em: 17 fev. 2016.

<sup>39</sup> Sobre a crise dos mísseis de 1962, ver <<http://acervo.oglobo.globo.com/fatos-historicos/crise-dos-misseis-assusta-mundo-9188114>> Acesso em: 17 fev. 2016.

Sobre a crise entre a União Soviética e os EUA de 26set1983: ver nota 17, na pág 15.

Sobre as relações EUA-Rússia desde o esfacelamento da URSS, cf. WOMAK, H., “NATO joins US in condemning Russias’s response in South Ossetia”, no The Guardian, Ago. 2008. Disponível



arsenal atômico ainda disponível para uso pelos antigos e novos atores geopolíticos<sup>40</sup>, acrescentam-se as mudanças climáticas, cujos efeitos têm dimensões que, como os de uma guerra nuclear, também escapam ao nosso entendimento.

É contra a ortodoxia na política e contra o conformismo diante do perigo ainda reinantes na sociedade ocidental que Anders aponta seu pessimismo, percebendo a humanidade não mais como “uma espécie de mortais”, mas como uma “espécie mortal”, no que chamou de “um novo estatuto metafísico do homem”. A análise destas ideias será aprofundada no capítulo a seguir.

---

em: <<http://www.theguardian.com/world/2008/aug/11/georgia.russia7>> Acesso em 17 fev. 2016. Sobre a crise da Ucrânia, dividida entre a aliança com a OTAN ou com a Rússia: Alessandra PRENTICE, A., ZINETS, N., “Ukraine’s PM says main task is to build army to stop Russia”, em Reuters, Nov. 2014. Disponível em: <<http://www.reuters.com/article/2014/11/14/us-ukraine-crisis-military-idUSKCN0IY17F20141114>> Acesso em: 17 fev. 2016.

Sobre os testes norte-coreanos: BORGER, J., “North Korea nuclear test: UN considers new punitive action”, em The Guardian, Jan. 2016. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/world/2016/jan/06/sanctions-considered-after-condemnation-of-north-korea-nuclear-test>> Acesso em: 17 fev. 2016.

<sup>40</sup> Como o Irã (cf. BBC NEWS, Nov. 2014, disponível em: <<http://www.bbc.com/news/world-middle-east-30180968>>) e a Coreia do Norte (cf. BBC NEWS, Nov. 2014, disponível em: <<http://www.bbc.com/news/world-asia-30125047>>), por exemplo. Acesso em: 17 fev. 2016.

## 3.

### Uma nova ontologia para um novo tempo: a espécie mortal no tempo do fim

"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."

Günther Anders<sup>41</sup>

Para Günther Anders, o bombardeio de Hiroshima foi o maior evento do século XX e marcou "o primeiro dia de uma nova era"<sup>42</sup>, tornando todas as épocas anteriores não mais do que um 'antes'. No diagnóstico que faz desta nova era, Anders conclui que, pela primeira vez na história e desde a bomba atômica, é "como mortos em condicional que existimos e para sempre existiremos"<sup>43</sup>. E ainda que não tenhamos sofrido nenhuma mutação anatômica, nós humanos tornamo-nos uma nova espécie<sup>44</sup>: uma espécie ao mesmo tempo titânica e mortal, por causa da nossa obsolescência física diante dos possíveis eventos catastróficos causados por nós mesmos, no limite, a extinção dos humanos em consequência de uma guerra atômica. Anders explica ainda que é por esta possível aniquilação total que o desejo de transcendência de nossos antepassados deixou de ter qualquer valor para nós, embora até hoje ele se manifeste. Surge porém em seu lugar um novo desejo de infinito: aquele que afirma a onipotência humana.

<sup>41</sup> OH1, p.272.

<sup>42</sup> G. Anders. *Et si je suis désespéré...* Paris: Allia, 2001, p. 65. Apud DAVID, C., RÖPCKE, D., « Günther Anders, Hans Jonas et les antinomies de l'écologie politique. », *Ecologie & Politique*, 2/2004 (Nº29) , Nota 21, p. 203. Disponível em : <[www.cairn.info/revue-ecologie-et-politique-2004-2-page-193.htm](http://www.cairn.info/revue-ecologie-et-politique-2004-2-page-193.htm)> Acesso em 17 fev. 2016.

<sup>43</sup> OH1, p.343.

<sup>44</sup> O autor usa a palavra francesa "*genre*", que pode ser traduzida para o português como gênero. Optamos por usar a palavra "espécie", já que esta discussão trata de uma espécie, o *Homo sapiens*, e não de todos os indivíduos do gênero dos hominídeos. Em seu ensaio, "The Climate of History: Four Theses." (In: *Ecocriticism: The Essential Reader*. Edited by in Ken Hiltner. New York: Routledge, forthcoming 2015), Dipesh Chakrabarti pensa sobre o conceito de espécie, citando Edward O. Wilson e Paul Crutzen ao afirmar que alguns acadêmicos usam esta palavra 'espécie' para designar a vida na forma humana, bem como outras formas de vida. Para estes pesquisadores esta categoria é útil para pensar a crise contemporânea, pois pensar a humanidade em termos de espécie é essencial para compreender e garantir o futuro humano. Chakrabarty chama a atenção para o fato de que esta palavra jamais seria utilizada por historiadores antes da atual confluência entre o que define como a 'história profunda' (a história geológica) e a história da humanidade. A discussão sobre o uso da palavra 'espécie' será retomada ao longo deste capítulo.

Nossos antepassados seriam ‘os últimos homens’, e nós, hoje, “os primeiros titãs”, pois somos os primeiros “a dominar o apocalipse”, ainda que sejamos também os primeiros a viver sob sua ameaça constante. Entretanto, apesar de sermos os “primeiros titãs”, diz Anders, somos, ao mesmo tempo, pequenos pigmeus, frágeis “seres em suspenso” sujeitos ao poder de destruição nas mãos de uns poucos. Mortais, portanto, não apenas como indivíduos, mas também coletivamente, pois, depois da bomba atômica, a humanidade passa a correr o risco permanente de ser assassinada em sua totalidade<sup>45</sup>.

Demonstrando explicitamente seu pessimismo após a constatação dos horrores da Segunda Guerra, Anders afirma que, nesta nova era, a morte individual natural tornou-se até mesmo um “testemunho de liberdade e independência”, já que a morte violenta passa a ser a regra geral e o assassinato, sua forma mais corriqueira: “Abel, e não Adão, foi o modelo de nossa finitude”<sup>46</sup>. Nos campos de extermínio, dispositivos industriais para assassinatos em massa, o enunciado ‘Todos os homens são mortais’ perdeu o sentido. Em seu lugar, surge um outro: “Todos os homens podem ser assassinados”<sup>47</sup>. A este último, a bomba atômica confere valor de verdade eterna, tornando-o ainda pior, pois é “a humanidade em sua totalidade que poderá se assassinar, e não mais apenas ‘todos os homens’”, um de cada vez ou em um lugar específico. Foram estas mudanças que fizeram com que Anders afirmasse que vivemos numa nova era histórica, o “tempo do fim”:

“não apenas a bomba está suspensa acima de nossas cabeças, como esta ameaça jamais terá fim. O que foi evitado hoje poderá não ser evitado amanhã, quando a bomba estará acima da cabeça de nossos filhos ou netos. Ninguém estará livre dela. Por gerações que ainda virão, por onde quer que se queira escapar, ela os acompanhará em sua fuga.”<sup>48</sup>

É com sua linguagem apaixonada, que Anders convoca todos os homens a adiar ao máximo o fim já dado, *prorrogando* o tempo que ainda há e evitando que ‘aquele que foi’ no passado não se diferencie ‘daquele que ainda não foi’ no

<sup>45</sup> As ideias desenvolvidas neste capítulo são apresentadas por Anders principalmente em OH1, p. 266-272.

<sup>46</sup> OH.1, p.269.

<sup>47</sup> “Tous les homes peuvent êtres tués”, no original. OH1, p. 270.

<sup>48</sup> OH1, p.342.

futuro; evitando a todo custo o tempo quando ‘nada terá sido’, sem que haja ninguém para lembrar tudo o que um dia já existiu.

A antropologia filosófica de Anders – uma antropologia negativa que define o homem como uma espécie que pode se autoextinguir e extinguir também todas as outras espécies, ou seja, uma espécie *mortal* em ambos os sentidos – resulta numa nova metafísica, na qual o filósofo questiona a necessidade do homem como portador do “espírito do tempo” hegeliano: seria o homem apenas uma das coisas contingentes entre milhares de outros contingentes históricos? Do mesmo modo que os modernos, que depois de verem suas crenças geocêntricas desmoronarem, instauraram um novo absoluto transcendente que lhes restituísse a “dignidade antropológica” perdida na imensidão do universo – a História –, diante do potencial de destruição dos artefatos nucleares, somos forçados a admitir outra nova insignificância que, diferentemente da desagradável desilusão moderna, agora é fatal. Assim, mesmo a História, a dimensão então absoluta na qual o espírito se realizava, se dissolve no nada e torna-se algo mortal e relativo. E ainda que essa substituição feita pelos modernos tenha sido bem sucedida, Anders nos exorta a não inventar mais nenhum outro absoluto, sob o risco de nos tornarmos cegos “à intrusão de um novo absoluto *ad hoc*”: a efemeridade de nossa existência enquanto espécie e o fim da história (TF, p. 15-18).

É difícil deixar de relacionar a “intrusão de um novo absoluto *ad hoc*”, que nos faz ter consciência da efemeridade de nossa existência, à “intrusão de Gaia” de que fala Isabelle Stengers em seu livro *Au temps des catastrophes*<sup>49</sup>. É com esta expressão que a filósofa define o tempo de catástrofe causada pelas desigualdades sociais geradas pelo capital financeiro global e agravada pelas mudanças climáticas que se apresentam de modo também global. Seu objetivo ao usar essa expressão é pragmático: tornar possível sentir e pensar sobre o que dizemos quando a enunciamos, resistindo à tentação de tratar este evento como uma mera crise, um “mau momento que vai passar”. Gaia<sup>50</sup> não está, ela mesma,

<sup>49</sup> STENGERS, I. *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte/Poche, 2013.

<sup>50</sup> Gaia foi o nome que James Lovelock e Lynn Margulis, nos anos 1970, deram ao conjunto de relações interdependentes entre os seres vivos, os oceanos, a atmosfera, o clima, e os solos, antes tratados separadamente pelos diversos domínios da ciência. Segundo estes autores, Gaia, o

ameaçada. É cega aos efeitos que sua intrusão na história humana provoca, e surda às nossas justificativas. Por isso, o que Stengers propõe não é que se lute contra esta intrusão propriamente – o que seria tão inútil quanto pretender não saber construir uma bomba atômica depois de já tê-lo feito –, mas que se dê uma resposta ao que a provoca e às suas consequências. Assim, em Stengers, Gaia é “uma forma inédita, ou esquecida, de transcendência”<sup>51</sup>: uma transcendência carregada de forças indiferentes à nossa razão ou projetos, desprovida das qualidades que permitiriam invocá-la como árbitro, garantia ou recurso. Uma nova transcendência que não pode ser ignorada, mas que deve ser pensada e imaginada para suscitar nossa perplexidade diante das perspectivas que ela nos traz. Uma nova transcendência que veio para ficar e que, como o novo estatuto metafísico do homem, o de espécie mortal, permanecerá para sempre no tempo do fim de que fala Anders.

Vimos que, apesar de serem consequência da histórica crença moderna no progresso técnico-científico, o novo absoluto de Anders – o fim da história – e a nova transcendência de que fala Stengers – a intrusão de Gaia – se impuseram como ameaça à sobrevivência dos humanos. Ambos independem de qualquer intenção ou previsão e tornaram-se parte da vida humana para sempre, já que não podem ser esquecidos ou superados como um simples problema a ser resolvido. Há, porém, uma diferença crucial entre eles: enquanto a intrusão de Gaia, embora provocada indiretamente pela ação dos homens, é completamente incontrolável e indiferente à sua intenção em qualquer instância de poder, o fim da história de Anders depende diretamente da intenção de alguém que detenha poder suficiente

---

planeta vivente, deve ser reconhecido como um ‘ser’ dotado de uma história, cujos processos que o constituem influenciam uns aos outros, e não como uma soma de processos independentes. Cf. STENGERS, 2013, p. 34. Observar que o sentido que Stengers dá ao nome Gaia é “o de conferir ao que é nomeado o poder de nos fazer sentir e pensar sobre a que este nome nos remete”: a resposta à sua intrusão, a ser criada enquanto ele é pronunciado. Ibid., p. 33-34.

Cf. também LOVELOCK J. A new look of life on Earth. Oxford: Oxford University Press, 2000. Sobre a “transição histórica entre a Terra moderna da ciência galilaica” e a Gaia de Lovelock e Margulis, ver também DANOWSKI, D., VIVEIROS DE CASTRO, E., (2014), p. 117-118. Segundo estes autores, a “intrusão de Gaia” de Stengers marca um evento decisivo na Gaia de Lovelock: “o advento de uma situação histórica nova, em que deixou definitivamente de ser possível vivermos sem considerar o sentido” da “inseparabilidade ontológica universal entre forma e fundo, o ‘vivente’ e seu ‘ambiente’”.

<sup>51</sup> STENGERS, 2013, p. 95.

para ‘apertar o botão’ (ou ordenar que outro o aperte) que daria início a um ataque nuclear.

O novo absoluto que, segundo Anders, se apresenta – a possibilidade escatológica da extinção da espécie humana – traz consigo a exigência do novo estatuto metafísico do homem: não mais uma “espécie de mortais”, como definido desde a Antiguidade, mas o de uma “espécie mortal”. Consequentemente, este novo estatuto metafísico do homem exige também um novo conceito de tempo e uma nova ontologia, já que, diante do perigo do que seria um ‘evento final’, o tempo intermediário (que se dava entre dois acontecimentos históricos numa marcha linear e progressiva), pode vir a ser o tempo mesmo da História, que com isso deixa de ser um absoluto para se tornar um ‘intervalo’ contingente.

Uma nova ontologia é exigida porque apesar de, desde sempre, o pensamento ocidental falar do não-ser, tratava-se de um “não-ser para nós”. Agora o que se apresenta diante de nós é a possibilidade de um “não-ser para ninguém”, pois a história talvez não possa ser transmitida à posteridade depois de uma possível guerra nuclear total, no “fim absoluto” pensado por Anders: um não-ser total, muito diferente do não-ser individual, que é a morte. Segundo o filósofo, é só no momento de um risco apocalíptico que, pela primeira vez, a oportunidade de um encontro com o verdadeiro não-ser nos é apresentada. Assim, em Anders, é só no tempo do fim que a diferença heideggeriana entre o ser e o ente fazem realmente sentido, pois esta “diferença ontológica deve sua existência à sombra gelada que o possível não-ser projeta hoje sobre o ente”<sup>52</sup>. E é neste momento que as reflexões ontológicas encontram sua justificação inédita, num “*kairós* ontológico”, como define o filósofo, ou numa “saturação do nosso sentido do agora”<sup>53</sup>, segundo as palavras do historiador Dipesh Chakrabarty em seu artigo

<sup>52</sup> ANDERS, G., *Le temps de la fin*, Paris: L’Herne, 2007, p.25. Doravante abreviado como TF.

<sup>53</sup> Esta “saturação do nosso sentido do agora”, em que a história geológica coincide com a história humana, poderia ser uma alusão à Tese 18 e ao “*jetzeit*” de W. Benjamin, em seu ensaio “Sobre o conceito de História”: “Comparados com a história da vida orgânica da Terra”, diz um biólogo contemporâneo, ‘os míseros 50 000 anos do *Homo Sapiens* representam algo como dois segundos ao fim de um dia de 24 horas. Por essa escala, toda a história da humanidade civilizada preencheria um quinto do último segundo da última hora’. O ‘agora’, que como modelo do messiânico abrevia num resumo incomensurável a história de toda a humanidade, coincide rigorosamente com o lugar ocupado no universo pela história humana.”

“*The climate history: four theses*”<sup>54</sup>, no qual discute o imperativo de que os historiadores pensem não apenas sobre a história humana registrada, mas também sobre a história profunda, a história dos homens aliada à história geológica da Terra, ou seja, a história dos homens enquanto ‘espécie’.

Não pretendo neste trabalho desenvolver a discussão explícita entre a nova ontologia de Anders e a de Heidegger, que, com a expressão “ser-para-a-morte”, referia-se à solidão individual diante da morte, sem querer mencionar uma situação escatológica coletiva da humanidade. Certamente, para uma análise suficientemente criteriosa, este tema mereceria uma pesquisa mais profunda do que aquela que exponho aqui. No entanto, é interessante ressaltar a observação que consta de uma nota em *L’Obsolescence de l’Homme*<sup>55</sup>, na qual Anders diz que transpor a inevitabilidade da morte individual para o âmbito coletivo faria da catástrofe, sendo ela também inevitável, um “devir legítimo” para a humanidade, no que seria o mais absoluto niilismo<sup>56</sup>.

Penso que a relação dessas ideias com as de Chakrabarty será mais interessante para demonstrarmos a pertinência da obra de Anders quando se trata da questão ambiental contemporânea, uma vez que há certa analogia entre o “tempo do fim” de Anders – a época que, desde a bomba de Hiroshima, é marcada pelo uso de um artefato capaz de ameaçar constantemente a própria história humana – e a leitura que Chakrabarty faz das ameaças trazidas pelo Antropoceno<sup>57</sup> – uma nova época que também é marcada pela ação humana, agora como uma força capaz de alterar condições e processos geológicos da Terra, provocando efeitos que, segundo o historiador, também podem significar o fim dos humanos e, conseqüentemente, da história. Ambos, o historiador e o filósofo, discutem a

<sup>54</sup> CHAKRABARTY, D. “The Climate of History: Four Theses”. In: *Critical Inquiry*, Vol. 35, No. 2 (Winter 2009), p. 197-222. Chicago: University of Chicago Press, 2008. Disponível em: <[http://www.jstor.org/stable/10.1086/596640?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](http://www.jstor.org/stable/10.1086/596640?seq=1#page_scan_tab_contents)> Acesso em: 17 fev. 2016.

<sup>55</sup> OH1, p.270-1, nota 5.

<sup>56</sup> A discussão sobre o niilismo em Anders será aprofundada no capítulo 3 deste trabalho.

<sup>57</sup> Este nome, Antropoceno, foi proposto pela primeira vez por Paul J. Crutzen, ganhador do Nobel de química, e seu colaborador, Eugene F. Stoermer, um oceanógrafo, numa comunicação publicada em 2000 (“The Anthropocene”, IGBP [*International Geosphere-Biosphere Program*] Newsletter 41:17); posteriormente, foi elaborado num artigo publicado na revista *Nature*, em 2002 (“Geology of Mankind”, *Nature*, 3 Jan. 2002, p. 23). Apud CHAKRABARTY, D., 2008, p. 209. Este conceito será aprofundado mais adiante, neste mesmo capítulo.

adequação do conceito de espécie para se pensar sobre a finitude humana, no que seria “um mundo sem nós”<sup>58</sup>, e a confusão que esta ideia provoca no nosso senso do tempo histórico como o concebemos desde a modernidade.

Nesse seu ensaio, Chakrabarty defende que a atual crise ambiental pode precipitar um tal senso de urgência que chega a “desconectar o futuro do passado”. Ele afirma que, embora o pensamento histórico tenha sempre assumido que o passado, o presente e o futuro se ligam por alguma continuidade da experiência humana, diante de mudanças de tal ordem como as do aquecimento global, este futuro estaria além do que pode ser concebido historicamente, provocando (em consonância com as ideias de Anders) nossa imaginação sobre uma possível extinção da espécie humana, o “mundo sem nós”, que se configuraria como um “paradoxo historicista”<sup>59</sup>: uma história sem continuidade, na qual o sentido histórico é destruído porque o presente ameaça qualquer futuro.

Além disso, essa percepção de continuidade histórica se tornaria confusa com o colapso da antiga distinção humanista entre história natural e história humana (ou cultural), que desconfigura a concepção tradicional de passado. Até recentemente, o tempo geológico e a cronologia humana pareciam não ter qualquer relação; porém agora, geólogos, paleontólogos e cientistas do clima investigam a hipótese de que o ser humano seja muito mais do que um agente biológico na história natural, tornando-se uma força geológica, fazendo com que “a história humana, encadeada e evidente, se confund[a] com a longínqua história natural”.

Vivemos no período da história humana geralmente associado com o que hoje definimos como civilização – o início da agricultura, o surgimento das primeiras cidades, o aparecimento das religiões monoteístas, a invenção da escrita –, o Holoceno, que começou há cerca de dez mil anos, quando o planeta passou do Pleistoceno (o período geológico da última era glacial) para este, mais quente.

---

<sup>58</sup> Chakrabarty toma emprestado o termo “mundo sem nós” do livro de Alan Weisman, “The World Without Us” (Nova Iorque, 2007), no qual este autor sugere imaginar a extinção dos humanos como um exercício de pensamento para que possamos dar conta da experiência que vivemos no presente. CHAKRABARTY, D., 2008, p. 197.

<sup>59</sup> CHAKRABARTY, D., 2008, p. 197.



Porém, uma vez que os humanos nos tornamos agentes capazes de alterar as condições geológicas da Terra, modificando não só as composições químicas do ar, dos oceanos e do solo, mas a biosfera de modo geral, provocando alterações antropogênicas significativas no ambiente, como o aquecimento global, a acidificação dos oceanos e a perda de biomas marinhos, alguns cientistas propuseram que se reconhecesse o término do Holoceno e o início de uma nova era geológica, o ‘Antropoceno’. O marco dessa nova época – que pode ser dado a partir de um ponto particular em uma seção de determinado estrato (um *GSSP* – *Global Stratigraphic Section and Point*, ou, mais coloquialmente, um “*golden spike*”), ou por um determinado período do tempo (*Global Standard Stratigraphic Age*), ainda não foi formalmente definido e está em discussão pela comunidade científica (a periodização das eras e épocas geológicas é complexa e controversa), mas há cada vez mais evidências de que os cientistas o aceitam<sup>60</sup>.

Para Chakrabarty, sempre pudemos nos imaginar como agentes biológicos, tanto coletiva quanto individualmente. Mas para conceber o ser humano como um agente geológico é preciso “dar um salto na escala do que podemos imaginar”<sup>61</sup>, pois não se trata mais de apenas interagir com a natureza como um cenário onde a história humana se desenrola. Segundo ele, “só é possível nos tornar agentes geológicos coletiva e historicamente, ou seja, depois de termos alcançado uma quantidade de indivíduos e tecnologias em tal escala que permita provocar impacto no planeta”, o que atribui à espécie humana uma força tão grande (adquirida apenas muito recentemente em termos de história natural), “quanto as que provocaram extinções em massa em outras épocas”<sup>62</sup>. Há discussões sobre se

---

<sup>60</sup> A proposta de formalização do termo ‘Antropoceno’ vem sendo desenvolvida pela Comissão Internacional de Estratigrafia, na verdade, por um dos setores da Comissão Internacional de Estratigrafia (ICS na sigla em inglês), a maior organização científica pertencente à Liga Internacional de Ciências Geológicas (*International Union of Geological Sciences – IUGS*) com o objetivo de obter uma definição sobre esta questão até 2016. Disponível em:

<<http://quaternary.stratigraphy.org/workinggroups/anthropocene/>> Acesso em: 17 fev. 2016.

<sup>61</sup> É interessante observar que, ao nos convocar para “um salto no que podemos imaginar”, Chakrabarty exercita o que Anders recomenda como tarefa moral para que possamos tentar representar e nos responsabilizar pelas consequências de nossos atos: usar a imaginação para nos ajustar à desproporção e ao caráter imprevisível das catástrofes que produzimos. Cf. OH1, p.303-307.

<sup>62</sup> Sobre extinção em massa, cf. KAPLAN, S., “Earth is on brink of a sixth mass extinction, scientists say, and it’s human’s fault”, no *The Washington Post*, em Jun. 2015. Disponível em: <<http://www.washingtonpost.com/news/morning-mix/wp/2015/06/22/the-earth-is-on-the-brink-of-a-sixth-mass-extinction-scientists-say-and-its-humans-fault/>> Acesso em: 17 fev. 2016.

esta força teria sido adquirida a partir do início da agricultura (ou da cultura), das grandes navegações – que provocaram a extinção de grandes contingentes populacionais nativos nas terras conquistadas, além de transformar alguns biomas com o transporte de plantas e animais entre as novas terras descobertas e a Europa<sup>63</sup> –, ou a partir da Revolução Industrial, quando os ocidentais trocaram o uso de fontes de combustível renovável (como, por exemplo, a madeira) pelo uso de combustíveis fósseis em larga escala (carvão, óleo e gás), acentuando-se por volta da segunda metade do século XX, a partir da corrida armamentista nuclear<sup>64</sup>. O fato é que, no Antropoceno, a moderna distinção entre história natural e história humana se torna obsoleta.

Se as causas do atual aquecimento global, diferentemente de outros aquecimentos que ocorreram na Terra, são antropogênicas (conforme o consenso científico), nós, seus autores, deveríamos ser capazes de compreendê-lo, bem como suas possíveis consequências. No entanto, como já nos advertia Anders sobre a ameaça nuclear, há, agora diante dos problemas ambientais que causamos, uma desconexão entre o que fazemos e a representação dos possíveis efeitos desses atos. Para superar esta desconexão, Chakrabarty defende que pensemos “os humanos como uma das formas de vida (...) que fazem parte da história da vida neste planeta”, uma vez que “aquilo que o aquecimento global ameaça não é o planeta geológico, mas as condições biológicas e geológicas das quais depende a sobrevivência da vida humana, tal como se desenvolveu no período do Holoceno”. Somente deste modo, segundo o historiador, a discussão sobre as mudanças climáticas produziria conhecimento sobre um passado e um futuro coletivos que desafiam os limites, herdados do Iluminismo, do que entendemos como história. Mas ainda que estejamos conscientes de que a separação entre as

---

Ver ainda: Colbert, E., *The sixth mass extinction: an unnatural history*. Nova Iorque: Henry Holt and Co., 2014.

<sup>63</sup>Cf. CONNOR, S., “The Anthropocene era of man’s dominance began in 1610, claim scientists”, no *Independent*, em Março 2015. Disponível em: <<http://www.independent.co.uk/news/science/the-anthropocene-era-of-mans-dominance-began-in-1610-claim-scientists-10101690.html>> Acesso em: 17 fev. 2016.

<sup>64</sup>Para aprofundar esta discussão ver também BONNEUIL, C., FRESSOZ, JB., *L’événement Anthropocène. La Terre, l’histoire et nous*. Paris: Seuil, 2013. E também MOORE, J. *The Capitalocene: On the nature and origins of our ecological crisis*. Fernand Braudel Center and Department of Sociology, Binghamton: Binghamton University, 2014. Disponível em: <[http://www.jasonwmoore.com/uploads/The\\_Capitalocene\\_Part\\_I\\_June\\_2014.pdf](http://www.jasonwmoore.com/uploads/The_Capitalocene_Part_I_June_2014.pdf)> Acesso em: 17 fev. 2016.

histórias natural e humana tenha desmoronado, Chakrabarty adverte que talvez nunca sejamos capazes de vivenciar nossa experiência como agentes geológicos, ou seja, enquanto ‘espécie’.

Esta palavra, ‘espécie’, usada pelos cientistas para designar a vida na forma humana, e que, comumente, nos remete à “história profunda”, apresenta problemas quando associada à história registrada. O próprio Chakrabarty reconhece que ela pode trazer em seu significado a ideia de certo essencialismo, omitindo as diferenças, por exemplo, entre ricos e pobres ou culpados e inocentes, que são importantes para que se entendam as contingências históricas que provocaram o Antropoceno<sup>65</sup>. No entanto, a descoberta científica de que os humanos tornamo-nos agentes geológicos aponta para uma catástrofe compartilhada por *todos*. Seja como for, é importante refletir: a quem se refere o ‘nós’ quando falamos de nós? Pois se nós, os humanos, não conseguimos vivenciar a experiência compartilhada de ser uma ‘espécie’, e só podemos compreender esta palavra do ponto de vista intelectual ou por inferência, (já que, como afirma Chakrabarty, “ninguém vivencia um conceito”<sup>66</sup>), mesmo que insistentemente nos identifiquemos como ‘humanidade’, talvez jamais sejamos capazes de apreender o que é realmente ‘ser uma espécie’ ameaçada.

Em *Le temps de la fin*, Anders já abordava a questão sobre a adequação do emprego do termo humanidade, ou da palavra ‘nós’, na análise da situação atômica. Ele apontava que estas palavras induzem a uma ideia de imparcialidade que, na verdade, é falsa. E perguntava: “o ‘nós’ que foi capaz de produzir os instrumentos da catástrofe e que agora os utilizam como ameaça, e o ‘nós’ ameaçado por estes instrumentos são realmente o mesmo?”<sup>67</sup>. Anders defende que o uso desta ideia induz ao erro e minimiza o problema em questão, pois, no primeiro caso, este ‘nós’ se refere ao pequeno número de pessoas que dominam a técnica, a produção e a política, e que decidem sobre o eventual emprego destes instrumentos; e no segundo caso, se refere aos milhões de habitantes da Terra,

---

<sup>65</sup> Bonneuil e Fressoz fazem crítica contundente à unidade implícita no conceito de espécie. BONNEUIL, C., FRESSOZ, JB., 2013, p. 82-91.

<sup>66</sup> CHAKRABARTY, D., 2008, p. 220.

<sup>67</sup> TF, p. 30-31.

impotentes e mal informados, suas potenciais futuras vítimas. E argumenta que, na realidade, o que se tem são duas humanidades diferentes, a humanidade A e a humanidade B, agrupadas sob o mesmo conceito de ‘humanidade’, como se se tratasse de um único sujeito moral capaz de tomar decisões e agir. Para Anders, colocar estas questões é renunciar à expressão ‘suicídio da humanidade’, muitas vezes utilizada quando se imagina uma guerra nuclear, e à esperança que ela traz consigo, pois, como explica, há uma situação de liberdade implícita no suicídio que não se aplica à questão nuclear, já que um suicida é sempre livre para decidir não se suicidar. Prosseguindo nesta reflexão, vemos que a comparação com o suicida não deve ser levada longe demais. Pois ainda que, como o suicida, que tem a liberdade de cometer ou não seu suicídio, estejamos também de certo modo numa situação autoinflingida, será que temos realmente autonomia para evitá-la? Anders conclui então que, no caso da bomba atômica, não se trata de uma situação de suicídio, mas de assassinato, pois “o tempo do fim no qual vivemos, para não falar do fim dos tempos, contém dois tipos de homens: os culpados e as vítimas”. E diante disso, nos exorta a sempre considerar esta dualidade, convocando todos a reagir e resistir com o ‘combate’ (TF, p.33).

Entretanto, refletindo sobre os possíveis desdobramentos da corrida armamentista durante a Guerra Fria, Anders verifica que o fato de um país ter um arsenal nuclear já significa usá-lo (ter = usar), ainda que sob a forma de ameaça sobre outros países. Assim, não existe a não-utilização de armas nucleares existentes. Isto faz com que não seja possível um corte claro entre os que possuem um arsenal nuclear e os que não o possuem. Ao contrário, quem o possui se torna alvo e, conseqüentemente, potencial vítima de ataques nucleares de outros. Não há garantia de segurança para ninguém; não há corte; apenas a impotência se espalha sobre toda a humanidade diante da possibilidade de aniquilamento total. Como na lógica de uma “máquina”<sup>68</sup>, na qual cada pequena parte contribui para o funcionamento do todo, Anders revê então a dualidade da humanidade que ele mesmo havia proposto, inimigo A e inimigo B, ou algozes e vítimas,

---

<sup>68</sup> Günther Anders pensa um determinado tipo de máquina onde cada componente é responsável pelo desempenho do todo (“*appareil*” no original). Há uma grande nota em *Le Temps de la Fin* (p.63) em que ele desenvolve um pouco mais esta ideia, mencionando a necessidade de uma “sociologia dos instrumentos”. Esta discussão será aprofundada no capítulo 3, p. 64-66.

qualificando-a como “uma dualidade superada”<sup>69</sup>, e definindo a evolução da situação nuclear mundial de então como um “desenvolvimento dialético”<sup>70</sup>, em que as partes inimigas são como aparelhos que se combinam na operação do mesmo processo (A ameaça B; B, ao se ver ameaçado, faz de A o seu alvo), reunindo-as assim num mesmo campo. Sendo mutuamente uma vítima da outra, ambas estão sob a mesma ameaça, e, ainda que tenham um arsenal nuclear, nenhuma delas tem sua segurança garantida. Por isso, “a impotência se reparte de um modo tão regular sobre a humanidade que não se trata mais de uma verdadeira ruptura”. Diante disso, “a guerra nuclear não terá mais nenhum traço de dualidade, pois os inimigos formarão uma única humanidade vencida” (TF, 38-40; 78-79). O que temos então é que, diante da ameaça nuclear, a divisão da humanidade entre culpados e inocentes, antes tão clara, se dilui:

“Pois se a bomba teve um efeito, foi o de ter feito da humanidade uma humanidade em luta. Ela foi bem sucedida lá onde a religiões e as filosofias, os impérios e as revoluções, fracassaram: ela realmente conseguiu fazer de nós uma humanidade. Aquilo que pode nos atingir a todos diz respeito a todos. É como mortos em condicional que existimos daqui para frente. E é realmente a primeira vez.”<sup>71</sup>

Como numa eventual guerra nuclear, ainda que os desastres ambientais atinjam a todos, há, neste último caso, alguns que são mais culpados e outros mais atingidos e inocentes (humanidade A e humanidade B?). Por outro lado, do mesmo modo que na ameaça nuclear pensada por Anders, não seria a essa ‘humanidade única’ composta de “mortos em condicional” ao que, atualmente, somos conduzidos pelas mudanças climáticas?

Embora a ansiedade gerada pelo aquecimento global nos remeta ao conceito de “tempo do fim” formulado por Günther Anders quando se temia a catástrofe nuclear, cabe chamar atenção, mais uma vez, para o fato de que uma guerra nuclear teria sido uma decisão consciente dos poderes de então, enquanto as mudanças climáticas são uma consequência não-intencional das ações humanas<sup>72</sup>

<sup>69</sup> TF, p. 79

<sup>70</sup> TF, p. 38.

<sup>71</sup> OH1, p. 343.

<sup>72</sup> É importante observar que algumas empresas exploradoras de combustíveis fósseis há décadas já sabiam sobre os efeitos nefastos desta atividade no ambiente. Sobre este assunto, cf. por exemplo, GOLDENBERG, S., “Exxon knew of climate change in 1981 email says – but it funded

e apenas por meio de análises científicas é que mostram os efeitos de nossas ações enquanto espécie, ainda que uns sejam mais culpados que outros. Pois diferentemente da ameaça nuclear, a crise ambiental não é consequência somente de decisões geopolíticas de Estado, mas também de decisões estratégicas de grandes corporações, bem como de pequenas ações individuais (como a decisão sobre o consumo de combustíveis fósseis, proteína animal, energia, etc.) que podem contribuir para esta crise. Como explicam Danowski e Viveiros de Castro:

“Na situação da presente catástrofe climática que define o Antropoceno, a distinção entre culpados e vítimas é historicamente clara de um ponto de vista coletivo ou societário, mas algo difícil de traçar do ponto de vista da ação individual, uma vez que somos, hoje, muitos de nós (nós humanos e os vários não-humanos que escravizamos ou colonizamos) culpados e vítimas ‘ao mesmo tempo’, em cada ato que praticamos, em cada botão que apertamos, cada bocado de comida ou de ração animal que engolimos”.<sup>73</sup>

Na verdade, espécie poderia ser a imagem dialética que emerge da história profunda e que apresenta uma nova história dos humanos: a que relampeja no momento do perigo apresentado pelas mudanças climáticas<sup>74</sup>. É importante considerar a justificativa que Chakrabarty apresenta na defesa do uso do conceito de espécie para esta nova realidade histórica, pois ainda que a experiência de um conceito não seja possível, as mudanças climáticas “colocam questões para nós enquanto coletividade humana” que “surtem de um senso compartilhado de catástrofe” global. Inversamente à diluição das diferenças na unidade do conceito, agora esta unidade não se sobrepõe aos múltiplos particulares que a constituem, e

---

deniers for 27 more years”, no The Guardian, Julho 2015. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/environment/2015/jul/08/exxon-climate-change-1981-climate-denier-funding>> Acesso em: 17 fev. 2016.

<sup>73</sup> DANOWSKI, D., VIVEIROS DE CASTRO, E., (2014), p. 113.

<sup>74</sup> Cf. W. Benjamin, “Sobre o conceito de história”. In: *Magia e técnica, arte e política. Obras escolhidas*, v.1. São Paulo: Brasiliense, 2008. Tese 6: “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta no momento do perigo ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso”.

Como Anders, quando formulou seus conceitos sobre a era dominada pela ameaça da bomba atômica, W. Benjamin, seu primo, pensava sobre o perigo representado pela Segunda Guerra Mundial quando formulou suas teses, em 1940. Assim como os conceitos de Anders são pertinentes para pensar a questão ambiental atual, considero também pertinente relacionar esta tese de W. Benjamin à questão da “humanidade como ‘espécie’” discutida neste trabalho. ‘Espécie’ bem poderia ser esta imagem do passado humano que agora se apresenta, relampejando como uma reminiscência do insconsciente coletivo, no momento do perigo de sua extinção causada por uma catástrofe ambiental.

Sobre o conceito de “imagem dialética”, cf. MURICY, K., *Alegorias da dialética. Imagem e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Nau, 2009, p. 231-254.

deve-se pensar o conceito de espécie como aquele que aglutina e mantém, ao mesmo tempo, as diversas experiências particulares provocadas pelos efeitos que a crise do clima provoca (CHAKRABARTY, 2009, p. 221-222).

Em sua correspondência com Claude Eatherly<sup>75</sup>, o piloto americano que transmitiu a ordem dada pelo presidente H. Truman – “*Go ahead!*” – ao bombardeiro Enola Gay (que efetivamente lançou a bomba sobre Hiroshima), Günther Anders resume o estatuto metafísico de “espécie mortal” e o sentido histórico que nos é dado pelo “tempo do fim”, quando transcreve, na carta de 2 de julho de 1959, seus *Mandamentos para a era atômica*<sup>76</sup>:

“Teu primeiro pensamento ao acordar há de ser ‘átomo’. Pois não debes começar o dia com a ilusão de que aquilo que te rodeia é um mundo estável. Até mesmo amanhã o que te rodeia poderá ser ‘algo que apenas foi’; pois nós, tu, eu e nossos semelhantes, somos ‘mais mortais’ e ‘mais efêmeros’ do que todos aqueles que, até ontem mesmo, haviam sido considerados mortais. ‘Mais mortais’ porque nossa temporalidade não significa apenas que somos mortais; nem apenas que somos ‘matáveis’. Isso sempre existiu. Mas que nós, enquanto ‘humanidade’, podemos ser todos mortos. E ‘humanidade’ não significa apenas a humanidade de hoje, aquela que se estende pelas regiões de nosso globo; mas também aquela que se estende pelas regiões de nosso tempo. Pois se a humanidade de hoje for morta, aquela que até hoje existiu morre com ela; e também a humanidade que virá. A humanidade que já existiu porque, quando não há ninguém para se lembrar, não haverá nada para lembrar. E a humanidade que virá, porque quando não há ‘hoje’, nenhum ‘amanhã’ poderá ser tornar um ‘hoje’. O portal diante de nós tem a inscrição: “Nada terá sido”; e do outro lado: “o tempo foi um episódio”. Mas não, como nossos antepassados esperavam, um episódio entre duas eternidades; mas entre dois nada; entre o nada que, não sendo lembrado por ninguém, será como se jamais tivesse sido, e o nada do que jamais será. E como não haverá ninguém para distinguir estes dois nada, estes acabariam se fundindo num único nada. Esta é, pois, a forma absolutamente nova, a temporalidade apocalíptica, nossa temporalidade; comparado com ela, tudo o que até hoje havia se chamado ‘temporal’ se tornou uma bagatela. Por isso, que teu primeiro pensamento ao acordar seja: ‘átomo’<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> ANDERS, G., EATHERLY, C.R., Burning conscience. The Case of the Hiroshima Pilot, Claude Eatherly, Told in His Letters to Günther Anders. New York: Monthly Review Press, 1962.

<sup>76</sup> Ibid., p. 47. Estes ‘mandamentos’ foram inicialmente publicados no *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, em 13/7/1957.

<sup>77</sup> ANDERS, G., EATHERLY, C.R., 1962, p. 11.

## 4.

**A filosofia da discrepância: da vergonha prometeica à cegueira apocalíptica**

- “- Ele não pôde nos fazer... humildes.  
 - Quem?  
 - Ou não soube ou não quis! Então nos fez humilhados!  
 - Quem?  
 - Deus.”

Jean-Luc Goddard<sup>78</sup>

Em 1979, ao rever os ensaios que escreveu ao longo de décadas para a publicação do segundo volume de *Die Antiquiertheit des Menschen*, Günther Anders revela ter percebido neles um “defeito”, do qual, até então, não estava consciente: o de que, de modo geral, esses ensaios “são variações em torno de um mesmo tema, a saber, a discrepância da capacidade de nossas diversas faculdades”. Este “defeito”, porém, não o incomodaria, desde que todas as variações em torno dessa sua “ideia fixa” pudessem contribuir para dar visibilidade a, pelo menos, parte dela (OH2, p. 18). A “ideia fixa” de Anders, sua “filosofia da discrepância”, é o tema tratado neste capítulo.

É a partir do problema da bomba atômica que Anders faz o diagnóstico de seu tempo (como ele declarou preferir que suas reflexões fossem recebidas, e não como um prognóstico para o futuro<sup>79</sup>). Para ele, esta questão diz respeito a todos e a cada um de nós, uma vez que, ao contrário das lutas de classe modernas (do artesão ameaçado pela máquina ou do operário alienado de seu trabalho), “o essencial, hoje, não é quem produz, nem como se produz, nem quanto se produz, mas antes – e esta diferença, para Anders, é fundamental – o quê se produz”<sup>80</sup>,

<sup>78</sup> Tradução de um diálogo entre dois personagens no filme “Adeus à Linguagem” (Adieu au Langage, França, 2014), de Jean-Luc Goddard:

“- Il n’a pas pu faire de nous... des humbles.  
 - Qui ça?  
 - ... Ou pas su ou pas voulu! Alors il a fait de nous des humiliés!  
 - Qui ça?  
 - Dieu.”

Disponível em: <[http://www.pileface.com/sollers/article.php3?id\\_article=1510/#section26](http://www.pileface.com/sollers/article.php3?id_article=1510/#section26)> Extrait 11 (1’51’’) Acesso em 17 fev. 2016.

<sup>79</sup> OH1, prefácio à quinta edição, de 1979, p. 11.

<sup>80</sup> Hoje em dia, este problema se ampliou. Pode-se dizer que “como se produz” (poluindo, escravizando, devastando) e “quanto se produz” (consumismo, produção de lixo, níveis de emissão de GEE) são tão revelantes quanto o “quê se produz”.



principalmente, algo como a bomba atômica. Assim, não se trata de um modo de produção a ser suplantado por outro, ou da concorrência entre diferentes tipos de trabalho. Anders vê a fabricação, pelo homem, deste produto<sup>81</sup> (a bomba atômica), como um problema que atravessa todos os grupos sociais, países, sistemas políticos ou mesmo continentes, transformando a “velha tese de ‘um único mundo’” numa “verdade sinistra”, que “nenhuma fronteira detém”. Com isso, a questão sobre a transformação ou a liquidação do homem por seus próprios produtos se impõe a todos, queiramos ou não, já que se trata de um fenômeno *epocal*<sup>82</sup> (OH1, p. 20-22):

“Não é sobre o que Washington ou Moscou fazem da técnica que nos interrogamos, mas sobre o que a técnica faz e fará de nós, muito antes de podermos fazer o que quer que seja dela. Doravante, a técnica é nosso destino, no sentido do que Napoleão, há cento e cinquenta anos, disse sobre a política, e Marx, há um século, sobre a economia. E mesmo que não seja possível controlar o curso de nosso destino para domá-lo, não devemos renunciar, apesar de tudo, a este projeto.”<sup>83</sup>

A partir de sua reflexão sobre este problema, Anders formula as três teses principais de seu diagnóstico<sup>84</sup>. São elas:

<sup>81</sup> Os tradutores de Anders ora usam a palavra ‘produto’ (*produit*, OH1, p. 22, p. ex.), ora ‘instrumento’ (*instrument*, OH1, p. 57; TF, p. 37), ‘aparelho’ (*appareil*, TF, p. 78, NFE, p.89), ou ‘máquina’ (*machine*, em NFE, p. 91) no caso das traduções francesas usadas na bibliografia; ou ainda ‘produtos’ (*productos*, OH2, p. 23), ‘dispositivo’, ‘equipamento’ ou ‘aparelho’ (traduções encontradas para a palavra espanhola *aparato*, OH2, p. 115); máquinas (*máquinas*, OH2, 121) na tradução espanhola. Esforcei-me por encontrar a palavra em português cujo sentido julguei mais adequado ao entendimento da obra de Anders, mas, como se vê, enfrentamos um problema cuja solução exige a confrontação com os originais em alemão.

<sup>82</sup> Certamente, as preocupações de Anders com a técnica foram influenciadas pelas de Heidegger, expostas no ensaio “A questão da técnica”, de 1954. Na introdução do primeiro volume de *L’obsolescence de l’homme*, quando Anders se refere aos fenômenos dos quais trata em seu livro como “um fenômeno determinante de nossa época, emprega a expressão “um fenômeno *epocal*”. Segundo nota do tradutor, Anders cita Heidegger: “toda filosofia de uma época tem sua própria necessidade”, Question IV, Paris: Gallimard, 1976). A mesma nota explica este termo como aquilo que define “a ‘necessidade’ de uma época” ou a verdade de uma época. OH1, p. 22.

Além disso, no prólogo do segundo volume dessa obra, Anders se refere ao seu trabalho como “uma filosofia da técnica”. Porém, a abordagem de Anders em suas reflexões, não é a busca pela essência da técnica, mas a investigação de um aspecto específico da técnica, a saber, uma de suas consequências: a instrumentalização do homem, no que define como “industrialismo”. OH2, p. 31, nota 1.

Finalmente, ele faz questão de esclarecer que não pretende construir um sistema teórico que englobe toda experiência, mas, ao contrário, fazer de determinadas experiências (como a produção em série, o trabalho automatizado, ou a televisão) o ponto de partida de sua “filosofia de ocasião”, que se caracteriza pelo “*plein air*” de sua teorização. OH2, p. 14.

<sup>83</sup> OH1, p. 22.

<sup>84</sup> Como vimos na nota 27, no prefácio à quinta edição de *L’obsolescence de l’homme*, escrito em 1979, Anders observa que estas teses tornaram-se ainda mais evidentes, “atuais e explosivas (...) em razão dos riscos infringidos ao nosso ambiente no último quarto de século”, fazendo, ele

1. A “vergonha prometeica” e a “instrumentalização” voluntária do homem: não conseguindo se equiparar à perfeição de seus produtos (sua eficiência e resistência física), o homem é “menor do que ele mesmo”, como se tivesse certo complexo de inferioridade em relação a seus instrumentos.

2. A “defasagem prometeica”: nossos produtos excedem nossa capacidade de representação e de responsabilização.

3. A “cegueira apocalíptica”: por causa da firme crença na ideia de progresso, grande parte da população mundial tornou-se incapaz de perceber a possibilidade de seu fim (OH1, p. 11).

#### 4.1. A vergonha prometeica

Segundo Günther Anders, o grande salto tecnológico ocorrido na primeira metade do século XX causa um novo tipo de pudor: a “vergonha prometeica”, que se “apodera do homem diante da humilhante qualidade das coisas que ele mesmo fabricou”<sup>85</sup>. Segundo esta tese, os homens teriam vergonha de sua origem, de terem nascido e de dever sua existência “ao processo cego, não calculado e ancestral da procriação e do nascimento”, ao invés de terem sido fabricados<sup>86</sup>. É este o seu ‘pecado original’. E por preferirem as coisas fabricadas, infalíveis e imortais (uma “classe de seres mais elevados”) a eles mesmos, seus fabricantes, surge o desejo de ser também um produto (daí a ideia de *‘self-made man’*). Entretanto, ainda que fossem produtos, sua existência natural continuaria a incomodá-los diante do funcionamento preciso da máquina artificial, cujas peças podem ser repostas, e da reprodutibilidade de seus instrumentos. Em suma, o homem moderno, “intimidado pela superioridade ontológica e pela potência dos produtos”, se “autorreifica” e adota o ponto de vista de um objeto<sup>87</sup>.

Anders reforça esta tese com alguns exemplos cotidianos, entre eles o esforço do homem ocidental em produzir “corpos trabalhados”, que obedecem a padrões pré-determinados e uniformizantes; ou o uso da expressão ‘falha

---

mesmo, a relação entre suas ideias sobre o problema da bomba atômica e os atuais problemas ambientais, a mesma aproximação que pretendemos neste trabalho (OH1, p. 11).

<sup>85</sup> OH1, p. 37.

<sup>86</sup> OH1, p. 38.

<sup>87</sup> OH1, p. 45.

humana', que exprimiria situações nas quais o homem atrapalha o funcionamento preciso de um instrumento, causando-lhe o sentimento de vergonha, e a confirmação de que "não podemos contar conosco" diante da potência, da velocidade e da precisão dos instrumentos<sup>88</sup>. Diferentemente dos instrumentos que produzimos<sup>89</sup>, que admitem novas versões sempre atualizadas para desempenhar novas tarefas, nossos próprios corpos são basicamente os mesmos há milênios e, enquanto instrumentos, são rígidos, imperfeitos e obsoletos. Assim, os homens, exemplares únicos e 'perecíveis', inquietam-se por "não conseguirem acompanhar as transformações de seu mundo de instrumentos, que se modifica a cada dia"; morrem sem serem repostos, ao passo que os produtos que eles próprios fabricam em série gozam da 'eternidade'<sup>90</sup>. Nessa corrida, os homens produzem cada vez mais objetos, aumentando e complexificando a interdependência entre os instrumentos que cria, formando uma rede que só aumenta sua angústia pelos esforços mal sucedidos para se manter à altura de sua produção. Então, "como um pioneiro que avança suas fronteiras para cada vez mais longe", os homens sonham em também se tornar máquinas<sup>91</sup>, conformando seus corpos às mais extremas exigências destas últimas. Transformam-se, deste modo, em seres híbridos e artificiais que tentam transcender sua "natureza física" para superar o ódio e a vergonha que sentem do destino de seres presos a seus corpos<sup>92</sup>.

---

<sup>88</sup> OH1, p. 49.

<sup>89</sup> Que Anders, de modo geral, denomina simplesmente de "produto" (cf. nota 81).

<sup>90</sup> Em contraposição a esse sentimento, as corporações há muito veriam os homens como peças de reposição; um indicador disso seria o jargão "ninguém é insubstituível". Exemplos mais atuais do desejo de ser ou ter à sua disposição 'peças de reposição' estão nos experimentos científicos com células-tronco e com clonagem humana. Anders observa ainda um outro sintoma deste desejo de uniformização semelhante à da produção em série na "psicologia social e na ética das relações sociais [que] idealizam a 'adaptação' e a 'normalidade', apresentando todo indivíduo que reivindica um pouco de identidade ou diferença pessoal como 'desequilibrado', alguém patologicamente original". OH1, p. 73.

<sup>91</sup> OH1, p. 51-52.

<sup>92</sup> Em Anders, mais do que a construção de próteses ou a clonagem, a "*human engineering*" (termo que o autor emprega em inglês no original) é esta "conformação" do homem às condições extremas impostas pela máquina, ultrapassando os limites naturalmente suportáveis pelo seu corpo (pensemos nas roupas e no condicionamento físico dos pilotos de supersônicos, nos astronautas, ou mesmo nas roupas e procedimentos obrigatórios dos que trabalham em usinas nucleares, por exemplo). OH1, p. 54-55. Anders vê estas experiências de *human engineering* como "ritos iniciáticos da época dos robôs", nos quais os que a elas se submetem deixam para trás a "infância do gênero humano", a saber, sua humanidade. Note-se que os robôs que Anders tem em mente não são coisas mortas montadas com a forma humana, mas "instrumentos parcialmente compostos de homens vivos." OH1, p. 58-60.

Esta questão da submissão do homem à tecnologia também preocupa outros pensadores contemporâneos a Anders<sup>93</sup>. O conceito de “vergonha prometeica” e o desejo humano de se tornar artificial também estão presentes, por exemplo, na obra de Hanna Arendt, como se pode verificar no prólogo de *A condição humana*, de 1958, no qual ela afirma:

“Recentemente, a ciência vem se esforçando por tornar ‘artificial’ a própria vida, por cortar o último laço que faz do próprio homem um filho da natureza. (...) Esse homem futuro, que segundo os cientistas será produzido em menos de um século, parece motivado por uma rebelião contra a existência humana tal como nos foi dada – um dom gratuito vindo do nada (secularmente falando), que ele deseja trocar, por assim dizer, por algo produzido por ele mesmo”<sup>94</sup>.

Ou ainda quando Arendt reflete sobre a inversão perversa de meios e fins na sociedade moderna, na qual os homens se tornam “escravos das máquinas que eles mesmos inventaram e são ‘adaptados’ às necessidades dessas máquinas, ao invés de usá-las como instrumentos para a satisfação das necessidades e carências humanas”, numa “situação na qual a produção consiste basicamente no preparo para o consumo”, e onde “a própria distinção entre meios e fins, tão típica das atividades do *homo faber*, simplesmente deixa de ter sentido”<sup>95</sup>.

O fim da Segunda Guerra Mundial (em 1945) e os esforços para a reconstrução da Europa e do Japão devastados pelos bombardeios, propiciaram, segundo Anders, o renascimento da ideia de progresso, que estava desacreditada pela barbárie dos combates. Anders constata que, neste período, qualquer crítica ou questionamento que se fizesse ao desenvolvimento tecnológico e seus

---

<sup>93</sup> Um destes pensadores foi Jacques Ellul, que, em sua obra *La technique ou l'enjeu du siècle*, publicada em 1954 (o mesmo ano em que Heidegger publicou *A questão da técnica*), afirma: “Não é possível a autonomia humana diante da autonomia da técnica.” Apud. DAVID, C., RÖPKE, D., 2004, p. 193-213.

Hans Jonas (outro aluno de Heidegger, como o foram G. Anders e H. Arendt) também se deteve sobre a questão da submissão do homem à técnica, embora apenas em 1979 (portanto muito posteriormente a seus colegas), em seu *Princípio Responsabilidade* (JONAS, H. O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006): “Mas o próprio homem passou a figurar entre os objetos da técnica. O *homo faber* aplica sua arte sobre si mesmo e se habilita a refabricar inventivamente o inventor e o confeccionador de todo o resto. Essa culminação de seus poderes, que pode muito bem significar a subjugação do homem, esse mais recente emprego da arte sobre a natureza desafia o último esforço do pensamento ético, que antes nunca precisou visualizar alternativas de escolha para o que se considerava serem as características definitivas da constituição humana”. JONAS, H., 2006, p. 57.

<sup>94</sup> ARENDT, H., *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 10.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 157-158.

possíveis efeitos eram encarados como uma posição reacionária de alguém contrário à evolução das máquinas. Por isso, afirma ele, não seria exagero dizer que criticar a técnica exigia “coragem cívica”, e que o debate sobre a eliminação ou não da bomba atômica havia se transformado num tabu, pois a simples ideia de que se pudesse destruir uma máquina (até mesmo uma máquina de morte em massa) era motivo de vergonha (OH1, 19-20). Vemos que a ideia de progresso parece ser imortal e está sempre se renovando<sup>96</sup>. Assim como Anders observara acerca do debate sobre a bomba atômica em sua época, atualmente, diante das mudanças climáticas, o debate sobre a necessidade do decrescimento econômico ou o questionamento da capacidade tecnológica como soluções para os problemas ambientais que enfrentamos parecem se constituir em novos tabus.

Por essas razões, a “atitude do novo Prometeu” é, segundo Anders, a “submissão animada pela vontade de *hybris*”<sup>97</sup>. Sentindo-se livre e sem limites para produzir o que quiser – alterando inclusive seu corpo com as operações de *human engineering*<sup>98</sup> – o homem, antes a ‘medida de todas as coisas’, agora ultrapassa a si mesmo, recusando seu modo de ser ‘natural’. Paradoxalmente, esta liberdade ilimitada para produzir faz com que ele renuncie à medida humana e se torne “menor que ele mesmo”, abandonando até mesmo um de seus maiores valores, a liberdade, já que, enquanto toma seus instrumentos como modelo, deixa de ser o sujeito da demanda e submete-se às exigências destes, objetificando-se. Ao investigar o sentido original da palavra grega *hybris*, de ‘desmedida’ e ‘orgulho’, Anders evidencia sua inadequação à situação do homem contemporâneo, que se coloca ‘sob a medida’ de seus instrumentos. Chamando a atenção para a relação desconcertante entre as ideias que as palavras *hybris* e *híbrido* exprimem (pois há certa *hybris* em produzir seres humanos híbridos), ele aponta para a ambiguidade deste homem híbrido e sua “presunçosa auto-humilhação”<sup>99</sup>: ao mesmo tempo que é sinal de desmedida, sua *hybris* é também resignação e submissão. Como um “Prometeu pervertido”, o homem que pretende

<sup>96</sup> “Eles veem sistematicamente um progresso em cada novo passo adiante; mesmo quando é um passo para o interior de uma cabine despressurizada ou de uma instalação criogênica, eles estão tranquilos, porque ‘avançam’ orgulhosamente no sentido da novidade.” OH1, p. 67.

<sup>97</sup> Anders discorre sobre esta nova *hybris* (que desafia não os deuses, mas os instrumentos), no §7 de OH1, p. 62-68.

<sup>98</sup> Cf. nota 92.

<sup>99</sup> OH1, p.65.

se tornar um novo deus anula sua humanidade, e “é precisamente lutando para não perder sua liberdade que ele inventa um novo modo de perdê-la”<sup>100</sup>.

Anders destaca ainda o fato de que, uma vez que sua capacidade de cálculo é mínima comparada à da máquina, o homem deixa de avaliar, ele mesmo, os seus atos, delegando aos instrumentos o poder que, até então, sempre teve, para decidir sobre a solução de seus problemas<sup>101</sup>. Na verdade, o homem renuncia até mesmo a pensar estes problemas como seus pois, na medida em que não são mais calculáveis, ele coloca suas questões para que a ‘coisa’ responda, enquanto “aguarda a resposta com esperança”<sup>102</sup>.

É submetendo-se ao imperativo da ação mecânica que o homem se descobre como uma engrenagem, uma simples peça numa máquina, reduzindo o espaço onde lhe é permitido ser um ‘eu’, para se tornar, na maior parte de seu tempo, um ‘isto’<sup>103</sup>. No capítulo intitulado “O sonho das máquinas”, em seu livro *Nós, Filhos de Eichmann*<sup>104</sup>, de 1964, Günther Anders explica “o caráter maquínico (ou de aparelho) de nosso mundo atual”, que faz com que os humanos estejam vivendo um processo de autotransformação em máquinas cada vez mais acelerado. Segundo ele, o princípio que rege toda máquina é o da “performance máxima”, que exige um ambiente que garanta sempre uma meta cada vez maior, evidenciando-se na obrigação de que todos trabalhem com a perfeição e a persistência de uma máquina. Quando todos passam a agir como máquinas, obedecendo ao mesmo princípio, tornamo-nos “co-maquínicos”, e o mundo se transforma numa “mega-máquina”, “deixando à margem, como elementos nulos e sem valor, todos os pedaços de mundo que não se submetem à co-maquinização que ela exige; ou expulsam e aniquilam como detritos aqueles que, inaptos ao serviço ou rebeldes ao trabalho, pensam apenas em ficar à toa, ameaçando assim

<sup>100</sup> OH1, p.67.

<sup>101</sup> Como prova desta renúncia do homem à liberdade, Anders lembra o caso do General Mc Arthur (1880-1964, norte-americano condecorado por sua atuação militar estratégica durante a Segunda Guerra Mundial) que desistiu de um ataque nuclear durante a Guerra da Coreia por ‘recomendação’ de um computador ‘alimentado’ – Anders chama a atenção para esta expressão da fisiologia animal que usamos quando se trata de inserir dados em uma máquina – com informações sobre as possíveis perdas e ganhos econômicos desta ação militar (OH1, p. 78-83).

<sup>102</sup> OH1, p. 81.

<sup>103</sup> OH1, p.88.

<sup>104</sup> Nous, fils d’Eichmann. Lettre ouverte a Klaus Eichmann. Tradução de Sabine Cornille e Philippe Invernél. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2003. Doravante abreviado como NFE.

sabotar o domínio da máquina”. Deste modo, os homens (e até mesmo a natureza) são co-maquinicos, engrenagens a serviço das máquinas<sup>105</sup>, seja como insumo, mantenedores ou consumidores, que se fundem à “mesma gigantesca máquina total”: o mundo (NFE, p. 89-95).

Esta ‘instrumentalização’ humana faz com que, sem saber e indiretamente, como “parafusos em uma máquina cuja eficiência invejamos”, possamos ser usados em “ações cujos efeitos estão além do horizonte de nossa imaginação; ações essas que talvez não aprovássemos se pudéssemos imaginá-las”<sup>106</sup>. Por isso, Anders afirma que somos todos “inocentemente culpados”<sup>107</sup> dos efeitos provocados pelos instrumentos que produzimos e usamos, inclusive a bomba atômica.

Esta crescente ‘obsolescência do humano’<sup>108</sup>, cuja capacidade de sentir e de representar seus atos diminui diante de uma capacidade de produção cada vez maior, perverte até mesmo a ideia de responsabilidade. É por esta razão que Anders diz que somos todos “filhos de Eichmann”<sup>109</sup>: homens passivos cuja “existência instrumentalizada” nos impede de “compreender o que seja realmente a bomba” (e também outras catástrofes, como por exemplo, a ameaça representada pela crise ambiental).

Em sua investigação sobre a bomba atômica como ‘instrumento’, Anders toma partido do duplo sentido da palavra ‘fim’ para expressar a ideia paradoxal de

<sup>105</sup> É por causa dessa submissão dos homens às máquinas que Anders critica a expressão “pastores do ser”, que Heidegger usa em *Cartas sobre o Humanismo* para se referir aos homens, afirmando que, “de maneira ainda muito bíblica, ou seja, antropocêntrica, ela supervaloriza ‘o lugar do homem no cosmos’ (que não estaria nem um pouco preocupado se ainda estamos aqui ou já teremos desaparecido)”. Para Anders, a fórmula mais adequada para se fazer esta referência seria “pastores de nosso mundo de produtos e utensílios”. (OH2, p. 281).

<sup>106</sup> ANDERS, G., EATHERLY, C., 1962, p.1.

<sup>107</sup> Ibid., p.1. A expressão empregada por Anders no original em inglês é “*guiltless guilty*” e foi traduzida por “inocentemente culpados” na edição espanhola, *El piloto de Hiroshima*. Mas allá de los limites de la consciencia, Barcelona: Paidós, 2003, p. 32.

<sup>108</sup> Como exemplo da ‘obsolescência do homem’, Anders apresenta a bomba de neutrons: “a prova mais inequívoca deste triunfo [das máquinas] é a bomba de neutrons (descoberta há cerca de quinze anos) que trata nossas instalações técnicas como um tabu e, por outro lado, a nós como dispensáveis; formulado em termos teológicos: trata o *que foi feito por nós*, as *opera criata*, como dignas de sobreviver, *como ontologicamente mais importantes que nós, seus fazedores, os creatores*. (...) Se era necessário um testemunho-chave a favor da ‘obsolescência do homem’, aqui está ele.” (OH2, p. 281-282. Os grifos são do autor).

<sup>109</sup> NFE, Prefácio, p. 21.

que usar a bomba atômica como meio para atingir um objetivo significa, ao mesmo tempo, aniquilar as possibilidades de que este objetivo seja atingido. Ao discutir a ideia clássica de que os instrumentos sejam concebidos tendo em vista uma finalidade, Anders chega mesmo a negar que a bomba atômica seja um ‘meio’ para obter algum ‘fim’:

“Se alguém utilizar a bomba na esperança insensata de atingir uma meta determinada e finita, o efeito obtido não terá qualquer relação com esta meta. O caminho não se abolirá nesta meta, o meio não se abolirá na finalidade; é o inverso que acontece. A finalidade desaparecerá no efeito do pretense ‘meio’. Na verdade, ele não desaparecerá em um efeito, mas numa cadeia imprevisível de efeitos, na qual nossa desapareção, provavelmente, não será mais do que um de seus elos”<sup>110</sup>.

Uma “cadeia imprevisível de efeitos”, provocada pela dissolução da finalidade das ações, é algo que ressoa fortemente nas questões que hoje enfrentamos ao pensarmos nos atos, grandiosos ou insignificantes, coletivos ou individuais, que causam os problemas ambientais que nos ameaçam.

#### 4.2. A defasagem prometeica

Foi durante a “segunda revolução industrial”, que Anders caracteriza como o processo de “instrumentalização dos homens”, que ocorreu a transformação do ser do homem, ou seja, a “metamorfose de sua alma”, mudando os fundamentos de nossa existência moral. Entretanto, esta transformação não ocorreu no mesmo ritmo em que mudaram suas condições materiais. Isto fez com que os homens se tornassem “espiritualmente incapazes” de acompanhar e alcançar a evolução de seus próprios produtos<sup>111</sup>. Assim, em sua “filosofia da discrepância”, Günther Anders analisa a “assincronia entre o homem e o mundo que ele mesmo produziu”, entre “a ação e a representação, entre o ato e o sentimento, entre a ciência e a consciência” e, sobretudo, a assincronia entre “os instrumentos e os corpos dos homens”. Todos estes descompassos são característicos da “defasagem prometeica” (OH1, p. 31-33).

<sup>110</sup> Anders desenvolve esta ideia no capítulo intitulado “Aquilo que a bomba não é” (“*Ce que la bombe n’est pas*”), OH1, p.276-279.

<sup>111</sup> OH1, p. 30.



É “defasagem prometeica” por causa da diferença entre nosso “sucesso prometeico” – os produtos que nós, “filhos de Prometeu”, fabricamos – e a falha de nossas outras faculdades em acompanhar tal ‘sucesso’<sup>112</sup>. Por causa desta defasagem, na qual “a representação está atrasada em relação à ação”, somos capazes de produzir a bomba atômica, mas não de perceber as consequências de sua utilização, pois “nossos sentimentos estão atrasados em relação aos nossos atos”, o que possibilita que centenas de milhares de homens sejam eliminados sem arrependimento<sup>113</sup>. Para Anders, não são apenas os limites da razão humana, já definidos por Kant desde a modernidade, que, com a bomba atômica, estão em questão, mas também os de sua imaginação, de seus sentimentos e de sua responsabilidade<sup>114</sup>. Que nossas diversas capacidades (de agir, pensar, imaginar, ou de nos responsabilizarmos) não sejam coincidentes em sua abrangência, não se constitui por si só um defeito, já que seria absurdo pensá-las todas como equivalentes. Mas há um limite decisivo a partir do qual suas diferenças se distanciam, até que se descolem uma das outras: é quando “os laços que uniam a ação à consciência moral se rompem”<sup>115</sup>. Anders exemplifica esta defasagem entre as faculdades com o fato de que podemos pensar (ou representar mentalmente) a destruição de uma cidade inteira, mas podemos imaginar apenas uma parte de todas as consequências deste ato. Assim, a angústia falha em acompanhar as ações de que o homem é capaz. E quem se angustia com sua tarefa é deixado para trás por aquele que produz sem ‘se deixar levar’ por seus sentimentos. Esta é mais uma maneira na qual “o homem é menor do que ele mesmo”, pois não conseguimos nem mesmo imaginar os sentimentos relativos àquilo que sabemos e somos capazes de produzir (OH1, p. 297-300).

Mas, além desta defasagem entre ‘saber’ e ‘sentir’, há a não menos importante defasagem entre ‘saber’ e ‘compreender’. Sabemos, por exemplo, das consequências de uma guerra atômica (ou do aquecimento global), mas este ‘saber

<sup>112</sup> OH1, p. 301.

<sup>113</sup> Comprovando de sua tese sobre o rompimento do elo entre ação e consciência moral, Anders relata a resposta do piloto de bombardeiro ao jornalista que lhe perguntou sobre o que pensava durante sua missão: “Não me saíam da cabeça os 175 dólares que faltam para eu acabar de pagar minha geladeira”. OH1, p. 299.

<sup>114</sup> Günther Anders demanda, ironicamente, que se faça uma “crítica do sentimento puro”, que trataria, “num sentido kantiano, de uma topologia dos limites dentro dos quais nossos sentimentos permanecem separados”. OH1, p.300.

<sup>115</sup> OH1, p. 299.

dos que sabem' é mais próximo da ignorância do que da compreensão, pois não está à altura de saber o que poderia ser uma guerra atômica (ou um mundo aquecido em 4°C, por exemplo), o que, segundo Anders, faz de todos nós, sem exceção, ignorantes e incompetentes<sup>116</sup>.

É pensando sobre a situação do homem diante do que considera o mais terrível produto humano, a bomba atômica, que Anders, além de desenvolver sua tese sobre a “defasagem prometeica”, diagnostica ainda o paradoxo da desmedida da ameaça nuclear. Um perigo tão grande que produz o efeito oposto ao do medo: como a ameaça nuclear instaura um sentimento tão abstrato que é incapaz de mobilizar as pessoas (seja por medo, responsabilidade, ou remorso), ela contribui para a minimização da ameaça, provocando apenas a indiferença e a passividade ao invés de qualquer reação. Segundo Anders, a enormidade desta ameaça “exige demais de nossa capacidade limitada de compreensão (tanto de nossa percepção, quanto de nossa imaginação) (...); resumindo, ela não é registrada como um objeto existente”. E analogamente aos objetos subliminares, que são desconhecidos por serem muito pequenos, os objetos muito grandes tornam-se, na expressão do filósofo, “objetos supraliminares” (TF, p. 40-42).

É interessante observar como esta expressão, “objetos supraliminares”, ressoa na recente reflexão de Timothy Morton sobre o que ele propõe chamar de hiperobjetos<sup>117</sup>. Morton defende que os atuais problemas ambientais desafiam nosso entendimento e até mesmo o modo como pensamos<sup>118</sup>, citando o aquecimento global como o mais dramático exemplo do que seria um “hiperobjeto”: entidades que, por sua vastidão temporal (o processo cumulativo de seu acontecimento, durante muito tempo) e espacial (sua dispersão geográfica), desafiam nossa razão, já que não conseguimos mais compreendê-las com as ideias tradicionais de espaço e de tempo, habitualmente usadas para definir o que é uma ‘coisa’. Isto significaria o fim do mundo no sentido de que conceitos como

<sup>116</sup> “O general e o presidente não sabem mais do que o soldado e o homem da rua.” OH1, p. 301.

<sup>117</sup> MORTON. T. Hyperobjects. Philosophy and ecology after the end of the world. Minnesota: University of Minnesota Press, 2013. Disponível em: <<https://muse.jhu.edu/books/9781452940540?auth=0>> Acesso em: 17 fev. 2016.

<sup>118</sup> Em consonância com T. Morton no que diz respeito à nossa capacidade de compreender a questão ambiental, Chakrabarty afirma que “temos a experiência dos efeitos específicos da crise, mas não do fenômeno como um todo”. “The climate history: four theses”, p. 221.

mundo, natureza, ou meio-ambiente não seriam mais capazes de dar sentido a estes novos eventos humanos. Segundo Morton, não vivemos mais num mundo, mas em hiperobjetos como clima, armas nucleares, evolução, ou relatividade e, por isso, devemos reinventar nosso modo de pensar para entender onde estamos e vivemos hoje<sup>119</sup>.

Por ser dotada do caráter daquilo que Morton chamou de hiperobjetos, a ameaça nuclear, com toda sua enormidade, deixou de ser percebida, pela população em geral, como um problema capaz de alterar seu cotidiano. Isso não significa que, por causa de uma ‘falha’ na percepção do problema, os homens não a reconhecessem como uma grande ameaça, ou se enganassem sobre suas consequências. O que ocorre é uma indiferença generalizada, que Anders define como o “paralogismo da sensação”, diante das consequências de uma guerra nuclear: como não se poderia fazer nada para solucionar o problema, não adiantaria sentir medo; se todos serão atingidos, o problema não nos diria respeito, já que “pereceremos todos juntos”<sup>120</sup>. É deste modo que, de agentes ativos, os homens se transformam em colaboradores passivos; de pessoas capazes de sentir dor, em “homens indolentes” que minimizam a consequência de seus atos. Além disso, como não são pessoalmente responsáveis por esta situação, ela parece não lhes dizer respeito. Deste modo, os homens ocultam de si mesmos o seu medo, e se “descarregam” de qualquer responsabilidade ou preocupação com suas consequências (TF, p. 43-50). Assim,

“por sua enormidade (quer dizer, pelo fato de que ela é grande demais para ser só minha ou sua), a catástrofe nos descarrega de nosso medo exatamente da mesma maneira que as grandes empresas e as grandes ações, com as quais colaboramos junto com outros enquanto trabalhadores, nos descarregam de nossas responsabilidades. Recebe-se a mesma coisa em troca em um caso ou no outro, a saber, um sentimento de segurança. (...) Resumindo, a desfiguração psíquica que sofremos está completa.”<sup>121</sup>

<sup>119</sup> Conforme resenha disponível em: <<http://www.amazon.com/Hyperobjects-Philosophy-Ecology-after-Posthumanities/dp/0816689237>> Acesso em 15jan2016.

<sup>120</sup> Em *Le temps de la fin*, Anders relata uma conversa que teve com um passageiro numa viagem de trem; quando ele menciona a expressão “perigo nuclear”, seu interlocutor calmamente lhe responde: “pereceremos todos juntos”. Anders usa esta frase como título do capítulo no qual descreve sua “filosofia da discrepância” e o “paralogismo da sensação” (TF, p.40-51).

<sup>121</sup> TF, p. 49.

E assim, vamos nos transformando em “criaturas do mundo da técnica”. Um mundo “inventado e construído por nós, que se tornou tão grande, pelo triunfo da técnica, (...) que deixou de ser realmente *nosso*”<sup>122</sup>, pois não conseguimos conceber seus gigantescos efeitos como sendo nossa responsabilidade.

Além disso, Anders chama a atenção para o fato de que esta incapacidade de representação “não se dá apenas pela desmedida de nossas ações, mas também por causa da *mediação* ilimitada de nossos processos de trabalho”. Quando executamos um destes inumeráveis processos – as milhares de cotidianas tarefas industriais, comerciais ou administrativas – em que o trabalho foi dividido para que sua execução, cada vez mais complexa, fosse facilitada, perdemos de vista o todo do qual fazem parte e, com isso, nossa capacidade de imaginar até mesmo seus mais monstruosos efeitos finais (NFE, p.52-53). Com isso, a pergunta pela moralidade da ação organizada pela divisão de tarefas é substituída pela ideia do “funcionamento perfeito”: não apenas um funcionamento impecável, mas a completa invisibilidade da totalidade do aparelho complexo constituído pelas engrenagens compostas por todos estes pequenos processos. Sem a perspectiva do todo, não há perspectiva moral do resultado conjunto das ações executadas por cada trabalhador, que, deste modo, são ‘neutras’ (estão “além do bem e do mal”), no que Anders vê como uma humilhante miopia moral: os mais eficientes não são os que se concientizam sobre os efeitos das tarefas que executam, mas aqueles que “desempenham, conscienciosamente, as tarefas das quais estão encarregados” (OH1, p.274).

Diante dessas ideias de Anders que acabamos de expor, é impossível deixar de, mais uma vez, lembrar Hanna Arendt com sua reflexão sobre a “banalidade do mal”, exposta no livro *Eichmann em Jerusalém*<sup>123</sup>. Nele, Arendt relata a cobertura jornalística, da qual foi encarregada por uma revista norte-americana, sobre o processo de julgamento de Adolf Eichmann, funcionário de um campo de

<sup>122</sup> NFE, 51-52.

<sup>123</sup> ARENDT, H., *Eichmann em Jerusalém*. Um relato sobre a banalidade do mal. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. A relação entre as reflexões de G. Anders e H. Arendt me parece confirmada pelo fato de, posteriormente à publicação do trabalho de Arendt sobre o julgamento de Adolf Eichmann e o tema da banalidade do mal, Anders ter publicado, em 1964, sua carta aberta ao filho deste, Klaus Eichmann. Em 1988, esta foi republicada junto a uma nova carta no livro *Nous, fils d'Eichmann*.

concentração nazista, realizado em 1961. Suas reflexões sobre o caso apontam o réu (um dos responsáveis pelo transporte de centenas de judeus para os campos de extermínio), não como um monstro perverso e sádico, mas como um simples funcionário mediano, obediente às tarefas que lhe foram confiadas, e orgulhoso de sua eficiência ao realizá-las. Como Anders, ela aponta a incapacidade do homem comum de pensar sobre as consequências de seus atos e cria o conceito de “banalidade do mal”. Sob este aspecto, tal conceito, embora tenha sido criado posteriormente a *Die Antiquiertheit des Menschen*, se aplicaria ao problema que Anders analisa em sua obra: o da incapacidade do homem contemporâneo para representar as consequências de suas ações, que tem como causa, não só a desmedida daquilo que produz, mas a “mediação ilimitada”<sup>124</sup> desta produção, constituída por inúmeras pequenas tarefas organizadas burocraticamente em planilhas, organogramas e cronogramas. É este mesmo tipo de mediação que faz com que, agora, frente ao aquecimento global antropogênico, sejamos todos “inocentemente culpados”<sup>125</sup>, uma vez que “todo mundo terá feito alguma coisa, mas ninguém terá feito nada”<sup>126</sup>.

Como se fizesse uma acusação à atual sociedade ocidental, que não funciona mais sem processos informatizados, Anders vê nos computadores – ainda ‘primitivos’ em 1956 quando comparados às máquinas de hoje – a concretização de sua ideias. Chamando-as de “consciências-eletrônicas-autômatas”, ele afirma que tais máquinas são a “encarnação da ciência (portanto do progresso, portanto da moralidade de todas as decisões), que, emitindo um leve zumbido, tomam as responsabilidades do homem, enquanto este, entre reconhecido e triunfante, lava suas mãos”<sup>127</sup>. E alerta para o fato de que, “se nos abandonarmos a esta evolução, necessariamente perderemos nossa *especificidade humana* na mesma medida em que aumentar o caráter maquínico de nosso mundo”, até o ponto em que será impossível retardar o “reino milenarista do totalitarismo técnico”, quando existiremos apenas como “peças mecânicas ou

---

<sup>124</sup> NFE, p. 52.

<sup>125</sup> Cf. nota 107.

<sup>126</sup> OH1, p. 273.

<sup>127</sup> Ibid.

insumos necessários às máquinas”, e “estaremos liquidados enquanto seres humanos”<sup>128</sup>.

Em um texto de 1979, intitulado “*La obsolescencia de la antropología filosófica*”<sup>129</sup>, Anders apresenta argumentos que explicam o que ele entende por essa “especificidade humana”, diferenciando-a do essencialismo humanista. Criticando a pergunta heideggeriana sobre “quem é o homem” (segundo ele, “mais pretenciosa, [e] supostamente mais existencial” do que a pergunta da antropologia clássica “o quê é o homem?”), ele questiona-se sobre se a definição que se espera como resposta seria uma “mera *differentia specifica*” ou se referiria a alguma “missão específica no universo” atribuída por Deus ao homem. Segundo Anders, a primeira pergunta deveria ser prontamente negada, já que seria no mínimo “infantil” aceitar que a simples “diferença de outros seres, cuja existência é totalmente contingente, determine a ‘essência’ do homem (se é que este tem alguma)”. Restaria então a segunda opção como resposta, mas esta só teria sentido sob “pressupostos teístas” (portanto, novamente, humanos), nos quais a especificidade da “função” para a qual Deus criou o homem definiria sua ‘essência’. Nenhuma destas possibilidades, portanto, o convence acerca de qual poderia ser o sentido da ideia de um “destino essencial do homem”. A própria pergunta pela “essência humana” não lhe parece ter sentido, e Anders chega mesmo a afirmar que “quem, como Heidegger, as leva a sério (...) demonstra haver respondido afirmativamente, por arrogância em relação aos milhões de espécies que há no mundo”, a uma outra “pergunta fundamental: justifica-se outorgar ao homem uma posição especial, metafísica ou teológica?”. Para Anders, foi isso o que Heidegger fez ao declarar o homem como o “pastor do ser”. Admitindo que o argumento da “obsolescência do homem” exige uma “antropologia negativa”<sup>130</sup>, ele afirma que seria paradoxal querer definir um ser

<sup>128</sup> NFE, p. 99. (O grifo é meu).

<sup>129</sup> OH2, p. 133.

<sup>130</sup> Em vez da pergunta pela essência característica da antropologia positiva, “o quê é o homem?”, a questão da antropologia negativa, a desumanização do homem (que poderia ser expressa pelas perguntas, “o quê o homem pode vir a ser?” ou “em quê o homem se transformou?”), nega uma essência humana imutável e universal.

“que não está fixado”. Um ser cuja liberdade é a “afirmação positiva” desta indefinição que lhe é característica<sup>131</sup> (OH2, p. 133-135).

Apesar da crítica veemente aos que “ainda hoje, falam da essência do homem”, classificando-os como “figuras de anteontem”<sup>132</sup>, Anders admite falar de “uma natureza humana”. Tal natureza teria sido adquirida, no entanto, apenas no “tempo do fim” que, por ser o tempo definitivo, a tornaria também, e apenas agora, definitiva. Tendo sido criada artificialmente, já que fomos nós mesmos que nos colocamos nesse tempo, o que define nossa natureza é, paradoxalmente, nossa “capacidade de transformar o nosso mundo (Anders corrige: “não: não só nosso mundo, mas o mundo”<sup>133</sup>) e a nós mesmos” (OH2, p. 13-14).

Mesmo assim, para Anders, parece haver algo nos homens em que vale a pena acreditar e, mais ainda, preservar. Temos alguns indícios de que esse algo seria uma certa configuração psíquica, que inclui a razão autônoma, a imaginação e a sensibilidade, que definiria esta “especificidade humana”. O primeiro desses indícios é sua afirmação de que, ao ser acusado (em um debate acadêmico) de um romantismo que o faria “permanecer preso, com uma teimosia evidente, a uma concepção humana de homem”, surpreendeu-se com a “suposição implícita” (e para ele “sinistra”) contida nesta afirmação: a de “que o homem poderia ser definido de outro modo que não como ‘humano’”<sup>134</sup>. O outro indício, mais importante, seria o retorno de Anders à fórmula kantiana iluminista dos imperativos morais necessários para resistir diante do avanço da instrumentalização do homem<sup>135</sup>. Como Kant, ele define o dever como um “fenômeno interno” ao indivíduo<sup>136</sup>, porém, não mais para reger a vida entre os homens, mas a vida humana em meio a seus próprios produtos.

<sup>131</sup> Aqui Anders retorna a ideias desde há muito publicadas, fazendo referência a “*Pathologie de la Liberté*” (1936). In: *Recherches Philosophiques*, vol 6, p. 22-54. Apud OH2, p.135.

<sup>132</sup> OH2, p.13.

<sup>133</sup> Novamente, aqui pode-se fazer uma analogia entre a natureza humana adquirida no “tempo do fim”, de Anders, e o Antropoceno, era definida pelas marcas da alterações geológicas provocadas pelo homem na Terra, como já vimos no Cap. 2, p. 31-34.

<sup>134</sup> OH1, p. 19.

<sup>135</sup> Os imperativos propostos por Anders serão discutidos no capítulo 4, Filosofia moral no “tempo do fim”.

<sup>136</sup> OH1, p. 360.

Embora Anders aponte a possibilidade da submissão do homem à técnica com visível pessimismo, sua crença na transformação dos homens em máquinas parece ser paradoxalmente compartilhada, hoje, pelos que acreditam na tese da “Singularidade tecnológica”<sup>137</sup>, que tem em Ray Kurzweil seu principal mentor<sup>138</sup>. Ao contrário de Anders e sua forte crítica à instrumentalização humana, é com muito otimismo que os “Singularitanos” afirmam que “caminhamos para a imortalidade, seja por meio de processos que revertam o envelhecimento das células biológicas, ou mesmo por meio da transferência de nosso conteúdo cerebral para um meio físico além do corpo, um novo *hardware*”<sup>139</sup>, no que seria uma transformação total daquilo que hoje entendemos como humano. Ainda segundo Danowski e Viveiros de Castro, encontramos também uma vertente pessimista da “Singularidade tecnológica”, representada pelo aceleracionismo niilista de Nick Land<sup>140</sup>, que afirma “a tendência da modernidade à degeneração e ao auto-cancelamento”<sup>141</sup>. Segundo Land, embora esta “morbidez” inerente à modernidade provoque o “colapso do mundo” contaminando o futuro, a intensificação do desenvolvimento técnico, impulsionado pela competição radical do capitalismo global, faz com que “o caráter tecnológico intrínseco da ciência (moderna) demonstra[e] a eficiência da cultura como uma força natural complexa”. Land afirma que esta fusão entre natureza e cultura “consome a espécie humana” e define um novo “horizonte biônico”, no qual “a população se torna indiscernível de sua tecnologia”. Entraríamos, então, numa nova era evolutiva, na qual “o operário-máquina cognitiva plugado na Rede (...), gozando

---

<sup>137</sup> “‘Singularidade tecnológica’ é a denominação dada a um evento histórico previsto para o futuro, no qual a humanidade atravessará um estágio de colossal avanço tecnológico em um curtíssimo espaço de tempo, quando a inteligência artificial terá superado a inteligência humana, alterando radicalmente a civilização e a natureza humanas.” Disponível em:

<[https://pt.wikipedia.org/wiki/Singularidade\\_tecnol%C3%B3gica](https://pt.wikipedia.org/wiki/Singularidade_tecnol%C3%B3gica)> Acesso em: 17 fev. 2016..

<sup>138</sup> Cf. DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 64-66.

<sup>139</sup> Entrevista feita por Marcelo Lapola com R. Kurzweil em abril de 2010, Revista Piauí (Mensal). Disponível em: <<http://revistapiaui.estadao.com.br/materia/ray-kurzweil-e-o-mundo-que-nos-espera/>> Acesso em: 17 fev.. 2016.

<sup>140</sup> LAND, N. The dark enlightenment. Disponível em: <<http://www.thedarkenlightenment.com/the-dark-enlightenment-by-nick-land/>> Acesso em: 17 fev. 2016.

<sup>141</sup> Niilista, pois, conforme diz Giacoia Jr, o niilismo obedece à lógica da autossupressão, na qual “os valores dominantes na cultura ocidental (...) são conduzidos à extração de suas derradeiras consequências.”, conforme afirma o aceleracionismo de Land. GIACOA JR., O., “Nietzsche: fim da metafísica e os pós-modernos”, cap. 1. In: G. Imaguire, C. Almeida, M. Araújo de Oliveira (orgs.), *Metafísica contemporânea*, p. 13-39. Rio de Janeiro: Vozes, 2007, p. 21-22.



avidamente com a própria exploração, é o novo anti-sujeito heroico desse pós-mundo freneticamente desvitalizado”<sup>142</sup>.

Certamente, Anders consideraria a existência de tipos como os Singularitanos de Kurzweil ou os novos niilistas seguidores de Land, como mais uma evidência de sua tese, segundo a qual é exatamente a crença cega no progresso que provoca a instrumentalização ilimitada do homem – que se compraz em *pertencer* à tecnologia que ele mesmo desenvolveu, sem questionar sua finalidade – sendo esta a principal causa da nossa “cegueira diante do apocalipse”.

### 4.3. A cegueira apocalíptica

Um outro sintoma da defasagem prometeica – que, como já vimos, é o distanciamento entre o que conseguimos fazer e o que conseguimos representar – é a assincronia entre nossas atitudes e as ideias que formulamos. Mesmo na sociedade tecnocrática em que vivemos – que “já não está mais unida por uma fê; ao contrário, o que as une é o ateísmo (raras vezes explícito, mas exercido de fato), que (...) é a base das ciências naturais”<sup>143</sup> – continuamos acreditando no céu e no inferno após a morte da tradição judaico-cristã, ou no movimento progressivo da história da modernidade. Em ambos os casos, seja o julgamento final ou a revolução, não há um ‘fim’ propriamente, mas a perspectiva de uma fase posterior ao fim. É esta “crença no progresso”<sup>144</sup> – a crença numa progressão automática e contínua da história – que, para Anders, nos impede de encarar o ‘fim’.

Vislumbrando um futuro sempre melhor numa história sem fim, instala-se a ideia de progressão infinita que transforma qualquer conceito negativo em algo irreal. Se existe mal é porque ainda não se conseguiu ultrapassá-lo para que o ‘melhor’ fosse alcançado. Quando se crê no progresso, toda negatividade é passageira e efêmera<sup>145</sup>; assim, nada poderá acabar mal, já que não há mal

<sup>142</sup> DANOWSKI, D., VIVEIROS DE CASTRO, E., 2014, p. 71-73.

<sup>143</sup> OH2, nota 1, p. 31.

<sup>144</sup> OH1, p. 309.

<sup>145</sup> Anders afirma que, mesmo a dialética hegeliana nega o “puro negativo”, pois a antítese seria apenas a “semente” do movimento em direção a um futuro positivo, a síntese. OH1, p. 310.

definitivo, nem um fim absoluto. É deste modo que a angústia diante do apocalipse (ou de um possível fim) perde o sentido moral tradicional – o de evitar ações que pudessem condenar alguém a penar no Inferno – fazendo com que os homens contemporâneos usufruam de uma exagerada segurança em relação ao próprio futuro. Para Anders, este suposto melhoramento contínuo do mundo fundamenta ainda a manutenção da antiga ideia de ‘eternidade’ como um valor, negando qualquer possibilidade de fim da vida da espécie humana e escondendo a “vergonha prometeica” da finitude do homem<sup>146</sup> diante da permanência dos instrumentos, pela sua contínua reposição.

Ainda quanto a essa excessiva confiança no futuro daqueles que acreditam e preservam a ideia de um progresso contínuo, convém lembrarmos aqui de uma passagem de *A Gaia Ciência*, de Nietzsche, que, já no século XIX, chamava a atenção para a “necessidade de crer” em algo como sendo o apoio a que muitos recorrem (ele menciona explicitamente os europeus) diante das incertezas da realidade em que vivem:

“Alguns ainda precisam da metafísica; mas também a impetuosa exigência de certeza que hoje se espalha de modo científico-positivista por grande número de pessoas, a exigência de querer ter algo firme (enquanto, no calor desta exigência, a fundamentação da certeza é tratada com maior ligeireza e descuido): também isso é ainda a exigência de apoio, de suporte, em suma, o instinto de fraqueza que, é verdade, não cria religiões, metafísicas, convicções de todo tipo – mas as conserva.”<sup>147</sup>

Essa manutenção das crenças a que Nietzsche se refere esconderia, na verdade, “sintomas de fraqueza” como um “abatimento pessimista, algo de cansaço, fatalismo, decepção, temor de uma nova decepção”, revelando a falta de “vontade” enquanto o “afeto de comando, emblema decisivo da soberania e da força”<sup>148</sup>. Assim como Nietzsche se refere ao nacionalismo francês e alemão, à estética naturalista parisiense, e ao niilismo russo como exemplos de seu tempo da necessidade de se manter redutos de fé, Anders parece fazer da crença no

<sup>146</sup> Os esforços da ciência em prolongar a vida humana, bem como o confinamento da morte nos hospitais, seriam um testemunho desta tentativa da cultura ocidental de negar inclusive a morte individual. Anders afirma que até mesmo a ciência, com a teoria darwinista da evolução, contribui para a noção contemporânea de eternidade. OH1, p. 313.

<sup>147</sup> NIETZSCHE, F., *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, aforismo 347, p. 214. (Os grifos são de Nietzsche).

<sup>148</sup> Ibid.

progresso um destes redutos no qual os humanos, Prometeus envergonhados de sua inferioridade ante os instrumentos, escondem sua impotência.

Mais um exemplo de um ‘reduto’ que, ainda hoje, mantém viva a crença no progresso eterno é o Instituto Breakthrough, fundado por Nordhaus e Schellenberger, já mencionados neste trabalho<sup>149</sup>. No livro *Breakthrough: from the death of environmentalism to the politics of possibility* (2007), sua argumentação, segundo Danowski<sup>150</sup>, “se funda no pressuposto (...) de que os ganhos ou melhorias (mesmo parciais) trazidos pelas tecnologias são sempre maiores que as perdas ou problemas que elas acarretam, as quais são apenas efeitos colaterais indesejáveis, que serão corrigidos por tecnologias ainda melhores, de preferência “verdes” (...). Mesmo essas novas tecnologias trarão outros problemas, é claro, porém menores, e estes serão novamente corrigidos e assim por diante”. Como no diagnóstico de Anders, acredita-se que o mal causado por uma tecnologia é eventual, e que será superado por tecnologias contínua e eternamente melhoradas, que nos garantirão um futuro seguro.

Quanto aos ‘pós-modernos’ do século XX<sup>151</sup> (Anders faz referência a Céline, Kafka, Sartre e Beckett), ainda que possam ter renunciado à ideia de progresso, sua crença é a de que o inferno já está instalado no presente. A ideia de fim, ou de que as coisas possam ‘acabar mal’, não é contemplada, pois, embora sem progresso ou futuro, isso não quer dizer que haverá um ‘fim’. Com isso, vivemos, pós-modernamente, um eterno ‘presente do mal’. É por isso que, para Anders, os niilistas são tão “cegos ao apocalipse” quanto os modernos.

Podemos dizer que, de certo modo, a catástrofe nuclear (como, até certo ponto, a ambiental) são não-acontecimentos – virtualidades<sup>152</sup>, algo que não

<sup>149</sup> Cf. nota 21.

<sup>150</sup> Danowski, D. “O hiperrealismo das mudanças climáticas e as várias faces do negacionismo”, in: *Sopro 70*, abril, 2012. Ed. Cultura e Barbárie. Disponível em: <<http://www.culturaebarbarie.org/sopro/outros/hiperrealismo.html#texto8>>.

Ver também DANOWSKI, D. e VIVEIROS DE CASTRO, E., 2014, p. 66-69.

<sup>151</sup> Chamo aqui de ‘pós-modernos’, autores que, segundo Anders, eram “oriundos de uma burguesia que acreditava no progresso, tinham perdido a confiança em sua classe” e, “sem poder representar um futuro que não fosse ‘progresso’, (...) não acreditavam em qualquer futuro.”, OHI, nota 23, p. 311-312.

<sup>152</sup> “Virtual” ou “virtualidade” é um conceito com um percurso considerável na história da

aconteceu (inteiramente), mas que já produz consequências. Seu caráter de “não-acontecimento” é a condição de possibilidade dessa recusa em admitir um fim, o que faz desta cegueira uma questão moral, já que ela própria é uma recusa em tomar decisões: queremos ou não compreender determinado objeto, um instrumento ou uma situação que possam fazer acontecer ou que ainda não aconteceram?; reconhecemos ou não este objeto como um problema?; ele nos diz respeito ou não<sup>153</sup>? É sob um ponto de vista semelhante que Anders afirma que só poderemos compreender realmente o que é a cegueira apocalíptica “quando passarmos a considerá-la como um elemento inerente à situação moral do homem de hoje” (OH1, p 316-318). Atualmente, como o produto do trabalho e o processo de produção são descolados um do outro, este distanciamento isenta os que trabalham nesses processos de qualquer consciência moral relativa às consequências do uso do que é produzido. Mas esta existência instrumentalizada do homem não pode continuar sendo considerada moralmente ‘neutra’, situando-se entre a atividade produtiva e a passividade diante das consequências produzidas. Para Anders, esta pretensa inocência é uma evidência do niilismo reinante na maior parte das atividades contemporâneas, nas quais a consciência moral dos homens foi substituída pela preocupação com a eficiência e a recusa em compreender a finalidade das atividades das quais participam, numa conveniente cegueira à finalidade de seu trabalho. Anders reafirma esta sua tese quando diz que

---

filosofia, tendo sido retomado de maneira central por Gilles Deleuze em vários de seus textos, com sentidos bastante complexos, nos quais não nos atreveremos a entrar. Nossa referência à ideia de “um não-acontecimento com consequências” (uma virtualidade) se inspirou no texto de A. Nodari, “Variações sobre a literatura como antropologia especulativa”, onde o autor afirma: “Possível e virtual não são sinônimos, mas indicam modos ontológicos distintos. Enquanto o possível é aquilo que pode ser e se opõe ao real, o virtual é aquilo que, sem ser, tem efeitos de ser, a eficácia do ser: a realidade virtual não é a realidade, mas tem os efeitos da realidade, é como se fosse a realidade para todos os efeitos”. NODARI, A., Variações sobre a literatura como antropologia especulativa. Palestra apresentada no seminário “Variações do corpo selvagem – Em torno do pensamento de Eduardo Viveiros de Castro”, SESC Ipiranga, São Paulo, outubro de 2015. Disponível em: <[https://www.academia.edu/17573941/Varia%C3%A7%C3%B5es\\_sobre\\_a\\_literatura\\_como\\_antropologia\\_especulativa](https://www.academia.edu/17573941/Varia%C3%A7%C3%B5es_sobre_a_literatura_como_antropologia_especulativa)> Acesso em: 17 fev. 2016.

<sup>153</sup> A ideia de “decidir se algo nos diz respeito ou não” ressoa na obra de Bruno Latour, mais particularmente em seu conceito de “*matter of concern*” (questão de valor). Cabe fazer a ressalva de que Latour se refere a “*matter of concern*” como a decisão dos cientistas de se posicionar politicamente ou não quando lidam com fatos científicos (cf. “War and peace in an age of ecological conflicts”. Palestra proferida no Peter Wall Institute, Vancouver: setembro, 2013, p. 7), enquanto Anders refere-se aqui à decisão das pessoas comuns em compreender os objetos que usam. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/node/527>> Acesso em: 17 fev. 2016.

“Desde os antigos diálogos de Platão até a análise do caráter de finalidade do “estar à mão” de Heidegger<sup>154</sup>, a ação e a fabricação humanas são descritas como o fato, para o homem, de considerar uma ideia e de realizá-la em sua atividade. Na atividade instrumentalizada, a ideia daquilo que será fabricado (ou melhor, a ideia do fim prático a atingir) é ‘desmantelada’. Age-se sem qualquer ideia”<sup>155</sup>

Mais uma vez, Eichmann encarna esta questão, na medida em que, enquanto um eficiente funcionário nazista, “não ‘agia’, mas, tão terrível quanto possa parecer, ele apenas fazia seu trabalho” (OH1, p. 321-325).

É duro mas necessário concluir que grande parte dos homens somos trabalhadores subalternos, limitando nosso interesse ao desempenho das tarefas especializadas pelas quais somos pagos, com pouca ou nenhuma preocupação com as consequências deste trabalho, já que a desconexão entre ação e finalidade faz com que nos preocupemos apenas com a tarefa que devemos desempenhar, sem projetar um efeito futuro. Ignorando o futuro, o trabalho do homem contemporâneo “consiste precisamente em repetir obstinadamente os mesmos gestos”, num presente contínuo, sem qualquer “horizonte que lhe permita vislumbrar o desaparecimento do devir e, conseqüentemente, a possível catástrofe”. É deste modo que a incapacidade de representação dos efeitos daquilo que produzimos, a “defasagem prometeica”, deixa de provocar qualquer angústia em nós, servindo antes de alibi para que continuemos em nossa “cegueira apocalíptica”. E assim, a “existência instrumentalizada” faz com que o homem “caminhe em direção ao seu fim, ao mesmo tempo febril e indolente, sem nem mesmo compreender o que significa a palavra ‘fim’” (OH1, p. 326-327).

\*\*\*

Ainda entre as causas da “cegueira apocalíptica” apontadas por Anders está a estreita relação entre niilismo e aniquilação que se materializa na bomba atômica. Para sustentar esta tese, o filósofo faz uma pequena genealogia do niilismo<sup>156</sup>, na qual afirma que o “niilismo clássico” surgiu a partir de um choque,

<sup>154</sup> Cf. HEIDEGGER, M., Ser e tempo, Parte I. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2002, §18.

<sup>155</sup> OH1, p. 325.

<sup>156</sup> Aniquilação e Niilismo. Capítulo VI. OH1, p. 328.

ou seja, mais como uma irrupção do que como um sentimento que aos poucos teria se estabelecido no espírito europeu a partir do século XIX.

Para Anders, o choque provocado pela colisão da ciência com a religião a partir da concepção materialista das ciências naturais<sup>157</sup> desorganizou a concepção de mundo dualista até então vigente na cultura ocidental, que separava matéria e espírito, ou homem e natureza, aproximando-o de Deus. Mais ainda após o darwinismo, o homem passa a fazer parte de uma “natureza cega”, sem nenhum caráter divino, sem finalidade, sem direitos, sem sentido, sem “necessidade de ser” e sem Deus. O reconhecimento de “uma lei sem legislador”, que não estabelecia parâmetros para a ação humana – a “lei natural”, absurda e implacável – teria sido insuportável para o homem do século XIX, que “não podia aceitar que, de repente, tudo fizesse parte do ‘um’, que tudo fosse natureza”<sup>158</sup>. É deste modo que, em Anders, o repentino colapso da distinção entre natureza e cultura constitutiva da visão de mundo da modernidade<sup>159</sup> está representado na mesma formulação do monismo metafísico, “tudo é um”<sup>160</sup>. Para ele, é na ambiguidade desta fórmula que se encontra a chave para a compreensão do niilismo, conforme os seguintes argumentos:

1. “tudo é um” também expressa a concepção materialista da ciência de que “tudo existe sob o mesmo *modo*”, ou seja, segundo a mesma lei da natureza;
2. como a natureza conhece uma única lei, a da existência, tudo é permitido, pois ela não estabelece nenhum dever, constituindo, portanto, “o princípio de um *amoralismo* radical e programático” (OH1, p. 332-334).

Podemos complementar este segundo argumento de Anders, mais uma vez, com Nietzsche, que em *A Gaia Ciência*<sup>161</sup>, no aforismo 346, parece sustentá-lo:

<sup>157</sup> Anders localiza mais precisamente este choque no encontro do campesinato russo com a cultura europeia ocidental do século XIX após as guerras napoleônicas, embora pondere que, para a maioria dos homens, a “época das ciências naturais” só tenha começado realmente após a detonação da primeira bomba atômica. OH1, p. 333.

<sup>158</sup> OH1, p.333.

<sup>159</sup> Sobre como esta distinção entre natureza e cultura foi estabelecida na modernidade, cf. Latour, 1994, p. 19-52.

<sup>160</sup> OH1, p. 333.

<sup>161</sup> NIETZSCHE, F., *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

“Nós nos aguçamos e tornamo-nos frios e duros com a percepção de que nada que sucede no mundo é divino, ou mesmo racional, misericordioso e justo pelos padrões humanos: sabemos que o mundo que habitamos é imoral, inumano e ‘indivino’”<sup>162</sup>.

Ainda que se possa considerá-lo um niilista teórico<sup>163</sup>, Anders reconhece o esforço filosófico de Nietzsche para ultrapassar o niilismo, com o conceito de “eterno retorno”; ao mesmo tempo, chama a atenção para o fracasso deste filósofo nesta tentativa, já que, “sob a influência de uma concepção de ser própria da física”, o eterno retorno nietzscheano expressa exatamente a aceitação de ciclos naturais repetitivos, sem sentido, e sem fim, “sem nenhum ‘tu deves’”. E conclui que “estar ‘além do bem e do mal’ é um caráter incontestável da natureza”, acusando Nietzsche de provocar um “curto circuito moral” quando quer fazer desta característica um ‘dever’ (OH1, p.334).

É a aceitação desta situação absurda e desesperadora que faz com que Anders veja o niilista como um moralista desiludido, que se questiona por que ‘deve’ fazer alguma coisa se não há nada além da natureza, a qual só é, sem nunca dever ser. Diante de toda essa angústia, a única ação deliberada que restaria ao niilista para diferenciar-se da natureza é se ocupar do não-ser, encarregando-se, ele mesmo, do aniquilamento<sup>164</sup> (ANDERS, 1956, p.335). Um outro trecho de *A*

<sup>162</sup> NIETZSCHE, F., 2012, aforismo 346, p. 212.

<sup>163</sup> Segundo David & Röpcke, Anders sustentou um niilismo teórico em seus ensaios desde os anos 1930 (*Une interpretation de l'a posteriori* e *Pathologie de la liberté*) até *Philosophische Stenogramme*, de 1993, passando pelos dois volumes de *Die Antiquiertheit des Menschen* (de 1956 e 1980, respectivamente). Este niilismo teórico seria caracterizado a partir do questionamento de Anders sobre a necessidade da espécie humana como elemento essencial ou indispensável no universo e “se basearia em três pilares: a negação da existência de Deus; a impossibilidade de fundamentação teórica da necessidade de sobrevivência da espécie humana; e a recusa em considerar a natureza como ‘sagrada’ e, consequentemente, a obrigação de conservá-la em sua pseudo-integridade” (já que, segundo estes autores, em Anders, a natureza não tem valor em si, pois “ama demais as mutações e parece não dar muito valor à estabilidade das espécies” (OH1, p.64)). Cf. DAVID, C., RÖPKE, D., 2004, p. 193-213.

Contemporaneamente, Ray Brassier, em *Nihil Unbound*, afirma o ‘niilismo teórico’ como uma “oportunidade especulativa”, na qual “o desencantamento do mundo entendido como uma consequência do processo onde o Iluminismo esfacelou a ‘grande corrente do ser’ e se confrontou com o ‘livro do mundo’ é uma consequência necessária da reluzente potência da razão, e, portanto, um revigorante vetor de descoberta intelectual, mais do que seu catastrófico redutor. O desencantamento do mundo merece ser celebrado como uma conquista de maturidade intelectual, e não lamentada como um empobrecimento fragilizante”. Para Brassier, “os interesses do pensamento não coincidem com os da vida; na verdade, eles podem ser opostos a estes.” BRASSIER, R., *Nihil Unbound, Enlightenment and extinction*. New York: Palgrave Macmillan, 2007, Prefácio, p. xi.

<sup>164</sup> Em “Nietzsche: fim da metafísica e os pós-modernos” (p. 33-36), Giacoia Jr. afirma que “o niilismo, enquanto processo de desvalorização dos valores supremos, é marcado por uma

*gaia ciência* talvez confirme a conclusão de Anders sobre esta vontade de poder do niilista, que age para afirmar a vida mas, paradoxalmente, produz a aniquilação: “Querer preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à *expansão do poder* e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação”<sup>165</sup>.

Baseando-se na premissa de que a mesma máxima, ‘Tudo é um’, é compartilhada pelo monismo metafísico e pelo niilismo, Anders estabelece também a estreita relação entre o niilismo e a bomba atômica, uma vez que, segundo ele,

“a bomba é niilista na medida em que ela considera tudo da mesma maneira – pouco importa que se trate de homens ou de instrumentos, de pão ou de livros, de casas ou de florestas, de animais ou de plantas – tratando tudo como natureza, o que significa, neste caso, como qualquer coisa que sua radioatividade possa contaminar”<sup>166</sup>.

É interessante notar que Anders atribui esse niilismo a algo que, sendo um ‘objeto’, é supostamente desprovido de vontade. Para entender esta ‘vontade do objeto’, precisamos voltar a algumas de suas ideias já discutidas aqui. Em primeiro lugar, a de que a bomba atômica tem o efeito de produzir “uma nova natureza metafísica”, ou seja, uma época, o “tempo do fim”, que não é mais sucedida por outras, mas que é prorrogada indefinidamente, na qual viramos um

---

ambiguidade essencial: ela pode configurar tanto uma síndrome de declínio, de regressão, quanto de potência ascendente do espírito. (...) [Ou seja,] o niilismo ativo, que, como incremento de força do potencial destrutivo, por um lado, ainda é apenas um estágio intermediário – um poder negativo de destruição das condições peremptas. Mas que, por outro lado, serve de base para um novo gesto instaurador, desta vez positivo, de criação de novos valores, ou melhor, de nova síntese entre metas e valores, que é o cimento de toda cultura ascendente.” GIACOIA JR., O., “Nietzsche: fim da metafísica e os pós-modernos”. Ainda assim, de nossa parte, diríamos que para o niilista ativo resta a pergunta andersiana: será possível pensar a destruição e o aniquilamento causados pela bomba atômica como um ‘estágio intermediário’ no processo de posterior instauração de novos valores? Já Brassier propõe “uma reinscrição especulativa da teoria freudiana de pulsão de morte como a chave para a apreensão da superação do niilismo em Nietzsche, onde a sublimação da primeira é a chave para apreender o elo entre a vontade de saber e a vontade de ‘nada’”, e afirma que mesmo “o niilismo ativo de Nietzsche, ainda que seja o processo de desmascaramento dos valores existentes que expõe a vontade de poder que os produziu – permite que a vontade de poder nos seja cognoscível, mas apenas em seu aspecto negativo de vontade de ‘nada’”. BRASSIER, R., 2007, p. xii e p. 209.

<sup>165</sup> NIETZSCHE, F., 2012, aforismo 349, p. 217. O grifo é de Nietzsche.

<sup>166</sup> OH1, p. 335.



“ser-ainda”<sup>167</sup> (ou, na forma andersiana, uma “espécie mortal” no “tempo do fim”), pelo menos até nossa possível extinção. Em segundo lugar, é importante lembrar também sua ideia de “dispositivo”. No “dispositivo”, as estruturas técnicas (máquinas) e sociais (homens) se tornam indistinguíveis, ao tornarem-se apenas peças necessárias ao bom funcionamento de uma única estrutura<sup>168</sup> que, quanto maior for, mais plenamente se realizará. Esta estrutura/dispositivo, por sua vez, integra uma outra estrutura ainda maior (composta por seus concorrentes, clientes, e fornecedores) que também se relaciona, formando uma rede, com outros dispositivos mais complexos, os “aparelhos” (mercado, políticas econômicas, leis, etc.). Nesse movimento sucessivo, todos os “aparelhos” tendem a se tornar um “macro-aparelho único”, que deve funcionar usando-os como meros componentes. Como o homem instrumentalizado é uma das pequenas peças do primeiro dispositivo, e mesmo instituições sociais e políticas integram “aparelhos”<sup>169</sup>, a ‘vontade’, faculdade atribuída pela modernidade apenas aos homens, também é constitutiva desses dispositivos/aparelhos – entre eles, é claro, a bomba atômica.

Confirmando essa transferência de características humanas às máquinas, Anders afirma ainda que não existe no mundo nenhum dispositivo isolado (“uma coisa-robinson seria inútil”<sup>170</sup>, pois, assim como nós somos animais políticos, as coisas seriam “obras políticas”<sup>171</sup>), e propõe uma “sociologia das coisas” (ou “sociologia dos produtos”<sup>172</sup>) para estudar esta ‘sociedade’ cujos componentes “não são apenas os que são semelhantes entre si, nem apenas os milhares de dispositivos que funcionam ao mesmo tempo, mas um correlato que se ajusta morfológicamente ao aparelho”: o “*mundo circundante*”. Se o funcionamento

<sup>167</sup> OH2, p.26. O tradutor da edição espanhola não comenta sobre o uso da expressão, “ser-ainda” (que ainda está por aí), nem menciona qual a palavra usada no texto original em alemão, mas a alusão ao *Dasein* de Heidegger (que foi traduzido para o português como “ser-aí”) é nítida.

<sup>168</sup> Como a empresa, por exemplo, uma estrutura onde a ‘gestão dos recursos’ de que dispõe (pessoas, equipamentos, computadores, matéria prima, serviços internos, produtos acabados, etc), tem como finalidade o seu perfeito funcionamento.

<sup>169</sup> Anders chama de “giro copernicano” a formulação na qual explica que a bomba não deriva de uma determinada situação política; ao contrário, a política atual só é possível no contexto da situação atômica. OH2, p. 13. Vide o recente acordo nuclear entre EUA-Irã, disponível em: <<http://www.bbc.com/news/world-middle-east-33521655>> Acesso em 17 fev. 2016.

<sup>170</sup> OH2, p. 119.

<sup>171</sup> TF, nota 13, p. 63.

<sup>172</sup> “*Sociología de las cosas*” na tradução para o espanhol de OH2 (p.119), e “*sociologie des produits*”, na tradução para o francês de TF (p.63).

impecável deste “mundo circundante” (ou “mundo ambiente”, como ele também o chama) é a condição para o funcionamento de todos os dispositivos que o integram, estes precisam anular sua individualidade num único bloco, a fim de alcançar a perfeição do todo (“da produção, da informação, da matéria prima, da oferta e do consumo”<sup>173</sup>). Anders catacteriza tal tendência de integração entre os dispositivos numa “mega-máquina” (o homem instrumentalizado entre eles), como uma “situação monocrática”, resultante da “vontade de poder”<sup>174</sup> das máquinas, que resultaria no “totalitarismo do mundo das coisas”. Assim, “a ideia de uma ‘humanidade-máquina’ assume o lugar daquela do ‘homem-máquina’, inventada no século XVIII” (OH2, p. 21-26; 115-121).

É nessa sociedade instrumentalizada, portanto, que, muito mais do que seus antepassados ou seus descendentes, os niilistas da era atômica confrontam-se com o ser e o não-ser do mundo em sua totalidade. Os “niilistas clássicos”, que se colocaram a importante questão, filosófica, “por que o que é deve ser?”, desejaram o nada, sem, no entanto, conseguir executá-lo, pois não tinham o poder para interferir na história. Para Anders, eles seriam, de certa maneira, até mesmo otimistas, já que, ao se confrontarem com o desmoronamento dos valores tradicionais (finalidade, totalidade, verdade), não incluíram o próprio mundo entre estes valores fundamentais. E nem poderiam fazê-lo, pois não havia então a possibilidade de aniquilamento total que existe desde a invenção da bomba atômica. Melancólicos, mantiveram a crença na ciência e na permanência do mundo (ainda que um mundo sem sentido), anulando até mesmo a própria vontade de aniquilamento. Os descendentes dos niilistas da era atômica, ao contrário, são capazes de intervir na história mesmo sem o querer, uma vez que, embora inofensivos em sua vida privada isenta de questionamentos existenciais, herdaram a tecnologia (e com ela, o poder) para aniquilar. Uma vez que a possuem, não conseguem deixar de utilizá-la como instrumento de poder. A geração intermediária – os niilistas da era atômica, contemporâneos dos que efetivamente usaram a bomba e que viveram a experiência decisiva da Segunda Guerra Mundial e do nacional-socialismo (com as consequentes lutas de resistência, “traição moral da burguesia” e “falta de parâmetros intelectuais para a

<sup>173</sup> TF, nota 13, p. 64.

<sup>174</sup> Anders pede licença para “usar metaforicamente” a expressão de Nietzsche. OH2, p. 121.

ação”) –, ao mesmo tempo melancólica e lúcida, desespera-se com as constatações de que existe ‘para nada’, negando qualquer valor de obrigação ao mundo moral ou cultural. É assim que, alguns anos após a Segunda Guerra, o niilismo toma uma nova forma, condicionando (ou, como diz Anders, “minando”) as consciências de toda uma época, até tornar-se uma “mentalidade de massa”<sup>175</sup> (OH1, 336-337).

Anders chama ainda a atenção para o fato (que, para ele, não é casual) de que o “niilismo de massa” (a filosofia que nega o sentido da humanidade) tenha surgido na mesma época em que a bomba atômica (um instrumento de “aniquilação em massa”) foi produzida e utilizada pela primeira vez. Os dois fatos não teriam exatamente uma relação de causa e efeito, mas sua relação, segundo Anders, tampouco é apenas cronológica: ambos são respostas a um mesmo evento histórico, o nacional-socialismo (“um avatar do niilismo”). Para Anders, este foi o primeiro movimento político a negar a humanidade de outros humanos (negando “o homem enquanto homem”) ao eliminá-los em massa, tratando-os como “simples natureza”, ou seja, “como matéria-prima ou dejetos”. Deste modo, o nacional-socialismo uniu a filosofia do nada, o niilismo, à negação de tudo, o aniquilamento. Por isso, Anders o caracteriza por meio de um neologismo: para ele, o nacional-socialismo é o sujeito do “*aniquilismo*” (OH1, p. 337-338).

Entretanto, esta origem comum do “niilismo de massa” e da bomba atômica ainda não é o mais determinante da relação entre eles. O que importa para Anders é que estes dois fatos constituem uma *síndrome*<sup>176</sup>, formando “um só e único complexo”, no qual “a mais completa indiferença à existência da bomba é prova do absurdo da existência ou, inversamente, a existência absurda legitima a existência da bomba”. “O fato de que o homem existe ‘para nada’ e o fato de que ele possa ser aniquilado, o niilismo e a bomba, não são mais do que uma única e mesma coisa”. Fragmentos da ideologia da época indissociáveis entre si,

<sup>175</sup> Numa clara referência ao existencialismo francês, Anders afirma que, durante os anos 1940-1950, o ‘nada’ vira ‘best-seller’. O existencialismo (ou como Anders o define, o “niilismo francês”) descreve o absurdo da existência sob a ocupação nazista em que o homem é e existe para nada, sendo, por isso, passível de aniquilamento. OH1, p. 337-338.

<sup>176</sup> Anders define ‘síndrome’ como algo em que “premissa e conclusão são intercambiáveis, ligando-se organicamente como um enxerto”, onde não se sabe mais qual dos dois justifica o outro. OH1, p. 339.

constituem um único valor moral e, por isso, só podem ser demolidos em bloco<sup>177</sup>. Ora, “uma vez que não há razão para existirmos, a bomba se justifica, e, já que a bomba existe, não valemos mais nada, e como não valemos nada, a bomba, de todo modo, não piorará as coisas”, e assim por diante até “a náusea e o atordoamento”, tudo girando em torno do nada. E Anders adverte: “quem não saltar deste carrossel enquanto ele gira, não sairá dele vivo” (ANDERS, 1956, p. 339-341). Mas, como “saltar deste carrossel” se, mesmo que por vezes pareça esquecida, a síndrome da ameaça nuclear jamais terá fim, condenando-nos a conviver com ela para sempre<sup>178</sup>, no “tempo do fim”? Pois,

“mesmo que o pior não aconteça, mesmo que ela fique eternamente suspensa sobre nossas cabeças sem jamais ser lançada, de agora em diante somos condenados a viver à sombra desta inevitável companhia. Sem esperanças, sem projetos, sem nada poder fazer. A menos que nos recomponhamos e tomemos uma decisão”<sup>179</sup>.

É a decisão moral de saltar desse carrossel, que Anders nos exorta a tomar.

---

<sup>177</sup> Observemos que Anders, aparentemente niilista com seu “tempo do fim”, quer ‘demolir’ a bomba e o niilismo.

<sup>178</sup> É interessante notar como, mais uma vez, há certa afinidade entre o pensamento de Anders, sobre a ameaça nuclear, e o de Isabelle Stengers, sobre a “intrusão de Gaia”, que, segundo a filósofa, não pode ser ignorada ou esquecida, e “que veio para ficar”. STENGERS, I., 2013, p.37.

<sup>179</sup> OH1, p. 342.

## 5. Filosofia moral no “tempo do fim”

“A situação é desesperadora. Agora precisamos dar o próximo passo.”  
Pablo Casals<sup>180</sup>

Apesar de sua crítica contundente ao niilismo, chegando a classificar os senhores da bomba como “niilistas ativos”<sup>181</sup>, vimos que o próprio Anders pode ser considerado um “niilista teórico”<sup>182</sup>, uma vez que nega a existência de Deus, afirma a impossibilidade de fundamentação teórica da necessidade de sobrevivência da humanidade, e se recusa a considerar a natureza como ‘coisa sagrada’<sup>183</sup>. Mais ainda, ele recusa, a “ética metafísica” que parte da premissa de que a existência é o parâmetro do que é bom (“porque ele é e porque ele é o que é”), dela inferindo seus mandamentos e interdições. Depois que as ciências da natureza colocaram o mundo “para além do bem e do mal”, nossos atos morais ficaram sem raízes e “à deriva, num oceano moralmente indiferente ao ser”; por outro lado, não é possível recorrer à ideia de uma essência ou estabilidade morfológica das espécies (particularmente a do homem) como fundamento da bondade ou da legitimidade daquilo que existe, ou seja, “pela simples razão de que [as coisas] são como são”, e que eventuais modificações são condenáveis porque “violariam as leis da natureza”. Segundo Anders, “a existência de espécies

<sup>180</sup> Esta citação é atribuída ao violoncelista catalão Pablo Casals (1876-1973), que, nas comemorações de seu 80º. aniversário, após discorrer sobre os problemas mundiais em uma coletiva de imprensa, teria feito esta observação: “*The situation is hopeless. We must now take the next step*”. Disponível em: <[https://en.wikipedia.org/wiki/Pablo\\_Casals](https://en.wikipedia.org/wiki/Pablo_Casals)> Acesso em 17 fev. 2016. Em *Requiem for a Species*, Clive Hamilton usa esta citação para ilustrar a capacidade humana de dar sentido a situações adversas. (HAMILTON, C., *Requiem for a Species: Why we Resist the Truth about Climate Change*. Londres: Earthscan, 2010, p.222).

<sup>181</sup> “Isto significa que enquanto o autor do ato não renuncia à bomba, enquanto representa uma ameaça pelo simples fato que ele a possui, enquanto ele persegue estas atividades que nomeia, erradamente, como ‘testes’, *deve-se considerá-lo culpado*. Uma vez que o efeito de seu ato consiste em uma *aniquilação*, ele deverá ser reconhecido como culpado de *niilismo*, culpado de um niilismo em escala planetária. Assim, chegamos à nossa última tese: *os senhores da bomba são niilistas ativos*”. OH1, p. 329. Os grifos são de Anders.

<sup>182</sup> Na nota 39 de seu ensaio, David & Röpcke esclarecem que “Ser um ‘niilista teórico’ não significa não ter nenhum valor, mas recusar os falsos valores, como a crença na existência de Deus ou numa natureza eterna. Dizer que Anders não é um niilista prático significa que ele sabe qual é a verdadeira responsabilidade, a verdadeira ‘*consciência moral*’ e portanto a ‘*verdadeira virtude*’.” DAVID, C., RÖPCKE, D., p. 208. (Os grifos são dos autores e referem-se a termos usados por Anders em OH1, p. 331).

<sup>183</sup> David, & Röpcke, afirmam que Anders se opõe “ao mesmo tempo, à religião, ao antropocentrismo e ao biocentrismo”, quando este recusa a existência de Deus, a fundamentação metafísica da supremacia humana e a sacralidade da natureza. (DAVID, C., RÖPCKE, D., p. 207)

eternas não está, absolutamente, estabelecida”, e mesmo que houvesse espécies que permanecessem idênticas ao longo do tempo, tal estabilidade não atestaria nenhuma validade moral, já que “uma coisa não tira sua legitimidade do simples fato de existir” (OH1, 63-64)<sup>184</sup>.

Assim sendo, para Anders, os termos ‘moral’ ou ‘ética’ seriam inadequados às reflexões sobre algo tão monstruoso quanto a bomba atômica. Até que esta fosse inventada, “os problemas morais consistiam em se perguntar ‘como’ um ser humano deveria tratar outro ser humano” (...) ou “‘como’ a sociedade deveria funcionar”, e seria absurdo (exceto para “um punhado de niilistas desesperados”) duvidar de que sempre existiriam humanos. A existência da bomba trouxe à cena estas questões, aprofundando-as, ao nos obrigar a substituir o problema “de saber ‘como’ a humanidade deveria continuar a existir”, pelo problema “de saber ‘se’ ela deverá continuar a existir ou não” (OH1, p. 264-265).

Em sua “antropologia filosófica na época da tecnocracia”<sup>185</sup> (ou no “tempo do fim”), a preocupação de Anders é com os novos costumes e princípios que surgem a partir da invenção deste artefato capaz de aniquilar a humanidade, a bomba atômica. Tal reflexão, como veremos adiante, não é feita de um ponto de vista epistemológico (já que a extinção da humanidade não é um fato observável) ou religioso (pois não se trata de um fim transcendente), mas moral<sup>186</sup>. Anders defendia que “as éticas religiosas ou filosóficas propostas anteriormente se tornaram obsoletas” na era dos assassinatos em massa e diante da instrumentalização generalizada do homem<sup>187</sup>, recusando-se a tarefa de fundar uma nova ética por considerar ser esta “uma tarefa utópica”<sup>188</sup>. Em

<sup>184</sup> Cf. nota 163.

<sup>185</sup> Conforme o próprio Anders define sua filosofia em OH2, p.13.

<sup>186</sup> BABICH, B., Angels, the Space of Time, and Apocalyptic Blindness: On Günther Anders’ Endzeit–Endtime, p. 150-151. Disponível em: <[http://www2.units.it/etica/2013\\_2/BABICH.pdf](http://www2.units.it/etica/2013_2/BABICH.pdf)> Acesso em 17 fev. 2016.

<sup>187</sup> ANDERS, G., Besuch im Hades, Munich: Beck, 1981, p. 195, apud DAVID, C., RÖPCKE, D., 2004, p. 204.

<sup>188</sup> Aqui Anders discorda frontalmente de seu amigo H. Jonas, que em *O princípio responsabilidade* se propõe a escrever “uma ética para a civilização tecnológica”, conforme o subtítulo desta sua obra (*O princípio responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006.).

*Philosophische Stenogramme*, obra que traz uma coleção de seus aforismos, o próprio filósofo justifica esta assertiva:

“Uma vez que o ‘dever-ser’ do mundo (e da humanidade, etc.) não pode ser fundamentado; e como, além disso, ele não tem ou não pode ter mandamentos ou proibições morais fundamentados [em um princípio transcendente] ou deduzidos [de tal princípio], na medida em que todos eles remetem às relações internas do mundo e à humanidade; tanto os primeiros quanto os segundos são, conseqüentemente, não obrigatórios e a ética permanece assim um empreendimento utópico.”<sup>189</sup>

Mas se Anders se recusa a fundar uma ética universal, é como o moralista que observa a evolução histórica dos costumes<sup>190</sup> que ele analisa e critica as éticas de sua época: as “éticas universitárias”<sup>191</sup>, sóbrias herdeiras das éticas metafísicas que estariam defasadas da história política contemporânea ao ignorar os campos de extermínio e a bomba atômica; a “ontologia da economia”, por ser uma ética que justifica a exploração do mundo como “recurso indispensável à fabricação de produtos acabados” pelo trabalho humano, recomendando tudo explorar<sup>192</sup>; e a ética do consumismo, que ordena: “tenha necessidade de tudo o que é oferecido”, fazendo dos produtos um *must have*<sup>193</sup> (DAVID & RÖPCKE, 2004, p. 204-208).

Assim, é partindo da antropologia negativa do homem instrumentalizado – desconectado da responsabilidade sobre suas ações executadas mecanicamente – e passando por uma escatologia negativa do ‘não-mais’, que Anders chega ao “tempo do fim”, ou do homem sem futuro.

Em suas reflexões sobre o que chama de o “tempo do fim”, Anders contrapõe o apocalipse nuclear ao apocalipse cristão, concluindo que, neste último, o que se tem na verdade é um “reino sem apocalipse”, pois, há milênios, os cristãos esperam pelo reino dos céus já anunciado, que virá após o ‘fim dos tempos’. Nesta espera cristã pelo futuro, o ‘reino’ já se faz sempre presente,

<sup>189</sup> ANDERS, G., *Philosophische Stenogramme*, Munich: Beck, 1993, p.48 sq., apud DAVID, C., & RÖPCKE, D., 2004, p. 205.

<sup>190</sup> “Enquanto o eticista (seja ele Jonas ou Kant) formula um único imperativo que deve, sendo universal, valer hoje, amanhã ou depois, o moralista pode corrigir e ajustar suas palavras de ordem. (...) A moral do moralista não se adapta à situação histórica: se radicaliza com ela”. DAVID, C., & RÖPCKE, D., 2004, p. 208.

<sup>191</sup> OH1, p. 263.

<sup>192</sup> OH1, p. 212-213.

<sup>193</sup> OH1, p. 196-197.

mesmo que o apocalipse propriamente nunca chegue. 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<sup>194</sup>. 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.

Mesmo nas cosmologias que pensam o tempo como cíclico, talvez não haja o conceito de “fim absoluto”, uma vez que nelas o fim é sempre concebido como recomeço, ou seja, fim e começo são concebidos ao mesmo tempo. Mas a espera pelo fim definitivo do apocalipse cristão fez com que a história tomasse um “sentido único” que excluía repetições. Para Anders, foi esta ideia de história como continuidade e o seu tempo do “assim por diante” e “para sempre” o que nos levou à crença no progresso e ao fim da ideia de “fim”. Porém, nossa crença de que haveria uma garantia de que o tempo continuaria eternamente desmoronou com as bombas de Nagasaki e Hiroshima.

Paradoxalmente, mesmo que a catástrofe final ainda não tenha acontecido, nossa capacidade de provocar a catástrofe já está dada, pois, desde 1945, sua possibilidade se explicitou e está sempre presente. Isto faz com que tenhamos permanentemente entre nós não o reino, como no apocalipse cristão, mas a catástrofe futura. Isso implica em que, daqui por diante, precisamos agir para adiar a possível catástrofe, estendendo ao máximo o tempo do apocalipse nu e sem reino, o “tempo do fim”. É o que Anders propõe com o conceito de prorrogação (*délai*): a duração estendida de um tempo definido por sua finitude,

---

<sup>194</sup> TF, p. 92.



quando “podemos, a cada dia, provocar o fim do mundo”<sup>195</sup>. Um tempo sobre o qual não só “a sombra ou a luz do ‘fim’ se projeta, mas já o preenche” (TF, p.109).

A fim de prorrogar esse nosso tempo, é necessário também impedir que o fato de a catástrofe ainda não ter acontecido seja tomado como prova de que ela não acontecerá, e que “o ‘ainda não’ seja entendido como ‘jamais’”. Günther Anders nos exorta: “Devemos reunir todos os nossos esforços intelectuais para refutar a afirmação de que o mundo não mudou, para reconhecer os fatos atuais como sinais e demonstrar que a situação apocalíptica já começou” (TF, p. 111-112). Trata-se de ampliar o *délai* ao máximo, impedindo que o *eschaton*, o momento final – que, diferentemente do apocalipse cristão, será causado não por vontade divina, mas por nós mesmos – chegue realmente. “Devemos ganhar, sempre de novo, o combate contra o fim dos tempos, ou seja, tornar infinito o tempo do fim”<sup>196</sup>. E uma vez que a catástrofe nuclear seria obra humana (como já o são as mudanças climáticas antropogênicas), não devemos acreditar que impedir o fim dos tempos seja uma missão impossível, como se fôssemos lutar contra uma espécie de maldição sobrenatural. Esta é a tarefa do “apocalíptico profilático”<sup>197</sup>.

Com o conceito de “apocalípticos profiláticos”<sup>198</sup>, Anders nos alerta para a necessidade de, mesmo temendo o fim e a aniquilação, encarar tal possibilidade usando o medo como motor para a ação de tentar evitá-los. Fomos nós próprios que transformamos nosso mundo em um mundo apocalíptico, transformando-nos, ao mesmo tempo, em potenciais suicidas. Assim como o suicida é, ao mesmo tempo, autor e vítima de seu ato, somos, *enquanto espécie*<sup>199</sup>, autores e vítimas de nossa obra, o que faria com que, em tese, fosse possível evitar nosso fim.

<sup>195</sup> TF, p. 116.

<sup>196</sup> TF, p. 116-117.

<sup>197</sup> “Nossa paixão apocalíptica não tem qualquer outro objetivo a não ser o de impedir o apocalipse.” TF, p. 30.

<sup>198</sup> TF, p. 29.

<sup>199</sup> A discussão sobre a adequação do uso da palavra *espécie* quando se pensa sobre as catástrofes nuclear e ambiental está detalhada no capítulo 2 (p. 32-39). Convém destacar também que, conforme Anders (TF, p. 31-33), o uso da imagem do suicida pode levar a um equívoco, já que oculta a divisão entre algozes e vítimas (ou Humanidade A e Humanidade B) que há na guerra nuclear (ou na catástrofe ambiental), conforme já visto (capítulo 2, p. 35-37). Mas convém lembrar ainda que, mais adiante em *Le Temps de la Fin*, Anders afirma que, em última instância, seremos todos “uma única humanidade vencida” (TF, p. 78-79).

Portanto, não só nos transformamos em uma nova espécie de homens, uma espécie ela mesma mortal, como é preciso que também nos transformemos em um novo tipo de apocalípticos: os “apocalípticos profiláticos”. Mas não estamos tratando de um apocalipse transcendente, já que somos nós os seus autores, e podemos, como já dissemos, ser bem sucedidos em impedi-lo. Somos apocalípticos porque, como os cristãos, também esperamos o fim. Porém, diferentemente destes, que esperam um fim que os salvará, já não o desejamos. Ao contrário, queremos mais que tudo evitá-lo, “desfrutando cada dia a chance de estar aqui de novo, ridículos, mas sempre de pé” (TF, p. 27-30).

Há alguma semelhança entre o conceito de “apocalíptico profilático”, de Anders, e a “heurística do medo”, que Hans Jonas apresenta em *O Princípio Responsabilidade*<sup>200</sup>, ainda que este se caracterize por um essencialismo metafísico<sup>201</sup> do qual, como vimos, Anders não compartilha. Jonas acredita que, na época atual, caracterizada por um “vácuo do relativismo de valores”, só a “previsão do perigo” da “desfiguração do homem” – da qual seria deduzida a necessidade de preservação da integridade da essência do homem – é que serviria como orientação para a *práxis*. Tal ameaça e o pavor por ela gerado possibilitariam saber o que deve ser protegido e por que se deve fazê-lo, numa “sublevação dos sentimentos, que se antecipa ao conhecimento”<sup>202</sup>, já que “para investigar o que realmente valorizamos, a filosofia moral tem que consultar o nosso medo antes do nosso desejo”. Nisto consistiria a “heurística do medo”, que, segundo Jonas, é útil porque, num cenário de incertezas sobre o futuro, tem o efeito prático de “conduzir à decisão sobre o que fazer agora”. Como para o apocalíptico profilático, o medo não deve paralisar, mas motivar a ação responsável (JONAS, 2006, p. 21-22 e 70-75).

<sup>200</sup> JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006.

<sup>201</sup> “Só ela [a metafísica] permite que se pergunte por que, afinal, homens devem estar no mundo.” JONAS, H., 2006, p. 22.

<sup>202</sup> Aqui Jonas parece seguir as recomendações de Anders, que denuncia a “insuficiência de nosso sentir” em *Nous, fils d'Eichmann* (p. 57), e em *L'obsolescence de l'homme*: que deve-se “aprender a ter medo” (OH1, p. 296), fazendo-se uma “crítica do sentimento puro” (OH1, p. 300) e exercitando-se a “plasticidade dos sentimentos” (OH1, p. 303).

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*<sup>203</sup>, 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. Como o cenário incerto das mudanças climáticas estimulam “pensamentos sobre a mortalidade – a nossa, a de nossos descendentes, dos mais vulneráveis em países pobres e de outras espécies” (pensamentos esses que nossa sociedade tão auto-confiante nos ensina a evitar), Hamilton afirma<sup>204</sup> que “precisamos ter a coragem de nos permitir mergulhar na desesperança”, para que, só depois de “achar algum sentido na adversidade”, possamos pensar sobre um novo modo de vida. Em suma, “desespero, aceitação e ação” são os estágios pelos quais devemos passar para enfrentar a nova realidade. O desespero é o nosso sentimento natural diante da catástrofe; porém, se permanecermos nele, não resolveremos nada. Para emergir desta situação desesperadora, deve-se aceitá-la, mas permanecer na aceitação nos levará apenas ao conformismo ou ao fatalismo. Por isso, é preciso agir para conseguir, depois de passar por todo este processo, enfrentá-la (HAMILTON, 2006, p. 209-226).

De certo modo, a ação do “apocalíptico profilático” parece estar representada no filme *Melancholia*<sup>205</sup>, de Lars von Trier, onde a deprimida personagem principal, Justine, depois de mergulhar profundamente na dor,

<sup>203</sup> HAMILTON, C., *Requiem for a Species: Why we Resist the Truth about Climate Change*. Londres: Earthscan, 2010.

<sup>204</sup> Sobre esta afirmação, Hamilton cita Macy, J. ‘Working through environmental despair’, in T. Roszak, M. Gomes e A. Kanner (orgs), *Ecopsychology*, San Francisco: Sierra Club, 1995, apud Hamilton, 2006, p. 213.

<sup>205</sup> *Melancholia*, filme dinamarquês lançado em 2011, com roteiro e direção de Lars von Trier e produção de Zentropa Entertainments.

tragicamente é quem se mostra com forças para resistir, amparar e até motivar os que lhe são próximos, prorrogando o que lhes resta de cultura (neste caso, representada pelo ritual da “cabaninha protetora”), até que o fim seja inevitável. É importante frisar que, diferentemente da catástrofe nuclear, neste caso, o apocalipse “real” de que trata o filme é causado por um fenômeno natural (a colisão entre um misterioso planeta e a Terra) e não pelos humanos.

\*\*\*

Apesar de seu pessimismo e desencanto com a falta de consciência dos homens que, submetidos à técnica, alienam-se em relação aos seus sentimentos e às consequências de seus atos, mas mantendo-se coerente com a ideia de prorrogar ao máximo o “tempo do fim”, Anders prescreve algumas ações e princípios na esperança de que seja possível alcançar este objetivo<sup>206</sup>. A começar pelo desenvolvimento da nossa imaginação moral como tentativa de minimizar o dilema provocado pela defasagem prometeica: o de sermos “menores do que nós mesmos”, já que nossa imaginação e sentimentos não acompanham a complexidade e abrangência dos efeitos de nossos próprios atos e produtos. Esta nossa característica faz com que Anders nos defina como “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”<sup>207</sup>. Em outras palavras, para que nos aproximemos um pouco mais da dimensão que nossos produtos com seus efeitos imprevisíveis alcançaram, o filósofo recomenda que ampliemos ao máximo nossa capacidade de imaginar, sentir e fantasiar, reativando, deste modo, a capacidade, já atrofiada, de sermos afetados por seus possíveis resultados. Enfim, deve-se praticar os “exercícios de alongamento moral”, com o objetivo de “transcender a medida humana

---

<sup>206</sup> Anders parece ter esperança, o que reforça a tese de que não é um niilista. Pensando sobre a alternativa entre “um mundo mau ou um mundo bom” que havia na era pré-nuclear, ele argumenta que, “hoje, nossa alternativa é entre um mundo ou nenhum mundo. Enquanto durar, o mundo atual nos parecerá ser quase ‘o melhor dos mundos’”. E conclui: “As esperanças e pretensões de nossos pais portanto não são anuladas. Podemos dizer mesmo que, ao contrário, pela primeira vez elas são atuais”. TF, p. 87.

<sup>207</sup> ANDERS, G., Teses para a era atômica. Tradução de Alexandre Nodari e Déborah Danowski. In: Sopro 87, Abril 2013, p. 4.

pretensamente imutável de sua imaginação e de seus sentimentos” (OH1, p. 303-305).

“Assim, hoje, a *única tarefa moral decisiva*, se tudo ainda não estiver perdido, consiste em *educar a imaginação moral*, quer dizer, a superar a ‘defasagem’, a ajustar a capacidade e a elasticidade de nossa imaginação e de nossos sentimentos à desproporção de nossos próprios produtos e ao caráter imprevisível das catástrofes que podemos provocar; resumindo, a colocar nossas representações e nossos sentimentos à altura de nossas atividades.”<sup>208</sup>

Esta tarefa é tão importante para Anders, que ele chega a afirmar que se trata da própria “razão de ser de seu texto”<sup>209</sup>: uma tentativa de resistir ao mundo dos instrumentos “trazendo-os na nossa direção”, para que nos ajustemos à medida dos objetos com os quais nos deparamos. Anders admite que “parece impossível dar indicações concretas sobre como fazê-lo”. A descrição deste exercício desafia a comunicação e está além da linguagem, pois não se trata de um apelo à consciência, mas às faculdades da imaginação e do sentimento, as quais devemos “escutar”. Embora admitindo que possa haver alguma confusão, o filósofo defende que esta “escuta” não é uma atividade mística. Enquanto “o místico explora regiões metafísicas reconhecendo que estas são inacessíveis em sua totalidade”, o “alongamento moral”, ao contrário, procura conhecer os objetos dos quais dispomos e que foram produzidos por nós mesmos, ainda que só sejam acessíveis pela imaginação e pelo sentimento: “O que se deve superar não é nenhuma transcendência”, como no conhecimento parcial do objeto místico; “é no máximo uma ‘transcendência imanente’, ou seja, a defasagem” entre os objetos que, apesar de termos sido capazes de produzir, sabemos que existem, mas nos são inacessíveis pela representação (OH1, p. 306-307).

A outra tarefa moral que Anders propõe é o “alargamento deliberado do horizonte do nosso presente”. Como a crença no progresso produz uma nova ideia de eternidade e uma “lei universal válida para todos os que nela crêem” – o “melhoramento contínuo e ininterrupto do mundo”, que recusa os prognósticos científicos sombrios (os da era atômica, bem como os do aquecimento global atual) – as pessoas não se preocupam nem se angustiam com a possível catástrofe,

<sup>208</sup> OH1, p. 304. Os grifos são de Anders.

<sup>209</sup> OH1, p. 305.

acreditando que o futuro, sempre melhor que o presente, virá de qualquer jeito pelo progresso. Mas como os efeitos do que fazemos hoje persistem no tempo, de certo modo o futuro já está presente. Por isso, devemos tentar superar esta outra defasagem, agora da intuição que temos sobre o tempo, “alargando nosso horizonte temporal mais distante”, tornando-o evidente, do mesmo modo que fazemos com o nosso horizonte espacial quando olhamos a vista a partir de uma montanha ou de um vôo de avião, e sincronizando os eventos futuros ao nosso presente.

Admitindo que os exercícios e tarefas que prescreve não partem de fatos ou conhecimentos, mas de um “não-evento” – ou seja, da situação apocalíptica que ainda não aconteceu, mas na qual já estamos ainda que nos recusemos a enxergá-la – Anders reconhece as dificuldades de suas propostas já que imaginar coisas que “não-são” pode ser uma tarefa infinita. (OH1, p. 312-317).

O “alargamento do presente” e a análise de ‘objetos que não-são’, propostos por Anders, parecem ressoar no conceito de “catastrofismo esclarecido” que J.P. Dupuy desenvolve em seu livro *Pour un Catastrophisme Éclairé: Quand l’Impossible est Certain*<sup>210</sup>. Dupuy formula a ideia de um “tempo do projeto”, que deveria tomar o lugar do encadeamento causal do tempo histórico para estarmos mais aptos a lidar com a complexidade e as incertezas da atualidade. Para que o catastrofismo racional seja construído, deve-se considerar a possível catástrofe como algo que já ocorreu (como o fez Anders), projetando-nos do presente que habitamos ao futuro “pós-catástrofe”, a fim de que esta seja vista retrospectivamente “como um evento ao mesmo tempo necessário e improvável”<sup>211</sup>. Dupuy parece seguir, ainda, a prescrição de Anders de que é preciso alargar a faculdade da imaginação, quando afirma que devemos “raciocinar como se o fato de imaginar que a catástrofe seja possível equivalha a pensar que ela se produzirá necessariamente”<sup>212</sup>, pois é fixando o futuro

<sup>210</sup> DUPUY, J. P., *Pour un Catastrophisme Éclairé: Quand l’Impossible est Certain*. Paris: Points Essais, 2004.

<sup>211</sup> Cf. DELANNOY, B., “Pour un catastrophisme éclairé. Compte rendu de la table ronde du 17 septembre 2002”, in: *Futuribles International*, p. 4. Disponível em:

<<https://www.futuribles.com/fr/viewer/pdf/2264/>> Acesso em: 17 fev. 2106.

<sup>212</sup> Ibid.

catastrófico, fazendo do impossível uma certeza, que nos mobilizaremos para agir com o objetivo de evitar a catástrofe.

Para Anders, o que realmente nos impede de conceber a situação apocalíptica é exatamente o fato de que, além de cognitiva, esta é uma questão moral<sup>213</sup>. Ainda que não tenhamos todos os critérios necessários para uma compreensão total, e que não seja possível nos interessarmos por tudo com o que nos deparamos (por causa da divisão do trabalho, da violência política, das relações de propriedade ou da opinião pública), nossa lucidez ou cegueira depende de “que nos aproximemos ou não daquilo que nos diz respeito”. Embora saibamos sobre os objetos que produzimos, abstraímos-nos de sua finalidade e não os compreendemos realmente, vivendo como se não soubéssemos nada sobre eles. Como exemplo de uma situação semelhante, Anders menciona a ignorância dos cidadãos comuns sobre os campos de extermínio em Estados totalitários, além, como não poderia deixar de ser, da passividade da população em geral diante dos possíveis efeitos provocados pela bomba atômica. Certamente, também é assim que muitos se comportam frente às evidências sobre as causas antropogênicas das mudanças do clima, o que, analogamente, também faz desta questão um problema moral<sup>214</sup> (OH1, p. 317-318).

“Só saberemos no que consiste nossa cegueira apocalíptica quando pudermos considerá-la como um elemento da situação moral do homem de hoje, quer dizer, como uma das coisas que nós temos o direito, a possibilidade, o dever de fazer ou de não fazer”.<sup>215</sup>

Entretanto, como resultado da divisão do trabalho e da consequente instrumentalização do homem, a finalidade de nossas atividades foi desmantelada, fazendo de todos nós meros colaboradores, “engrenagens a serviço de empresas”.

<sup>213</sup> “A situação moral na qual nos encontramos diante de um objeto ou uma situação é decisiva para que os compreendamos ou não”, OH1, p. 317.

<sup>214</sup> Confirmando o aspecto moral da abordagem do problema das mudanças climáticas, vemos que líderes de diferentes religiões já se manifestaram a este respeito, destacando-se entre eles o Papa Francisco e sua encíclica “Laudato si’”. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)> Acesso em: 17 fev. 2016.

Sobre este tema, ver também o artigo de VIDAL, J., “Religious leaders set up pressure for action on climate change”, publicado no jornal inglês The Guardian, em dez. 2015, disponível em: <<http://www.theguardian.com/global-development/2015/dec/04/religious-leaders-step-up-pressure-for-action-on-climate-change>> Acesso em: 17 fev. 2016.

<sup>215</sup> OH1, p. 318.

Tal como Anders a compreende, a sociedade atual exige do homem instrumentalizado apenas esta ação moral, a de colaborar, sem que se perceba que é aí que reside a suspensão da consciência moral individual. Pois, na tecnocracia, o trabalho por si só já é considerado um valor moral e, portanto, suas consequências e produtos, os ‘atos de trabalho’, são moralmente neutros, estando “além do bem e do mal”. Esta, segundo Anders, é a essência da época contemporânea, que substituiu a consciência moral pela preocupação com o “bom funcionamento”, sem que se procure compreender a finalidade das atividades das quais se participa. Assim, o dilema moral de hoje é que, de um lado, espera-se que o homem colabore irrestritamente em seu trabalho (esta é a condição mesma de sua eficiência no trabalho); por outro lado, exige-se que, ‘fora do trabalho’, ele se comporte moralmente. Anders acredita que esta exigência, ao mesmo tempo conformista e não-conformista, é totalmente esquizofrênica. E que foi exatamente isto que permitiu aos burocratas nazistas se considerarem ‘pessoas de bem’, apesar das atrocidades perpetradas nos campos de extermínio<sup>216</sup>. Concluindo, o homem instrumentalizado é “moralmente neutro” e, embora seu trabalho lhe seja muito importante, “ele se ‘despreocupa’ enquanto trabalha, sem se responsabilizar pelo que faz”. Ao abstrair seu trabalho de sua finalidade, ele se concentra no presente, “privado do horizonte que lhe permitiria avistar a desapareição do futuro”. Como seu trabalho não se contamina por sua finalidade, ele não tem qualquer consciência moral, e nunca pensa na possibilidade de que aquilo que ele produz possa ser ‘imoral’ (OH1, 319-327).

É assim que, na era da tecnocracia, em que a técnica se converte no sujeito da história, retirando do homem, voluntariamente submetido aos instrumentos, tal posição<sup>217</sup>, que, sem que notemos, os mandamentos e proibições atuais estão contidos e dissimulados nos produtos humanos<sup>218</sup>. Com isso, como observa Anders, os novos imperativos morais do “tempo do fim” são, eles também, derivados dos objetos. No mundo da produção regulado pelas leis da oferta e demanda, era o homem (o sujeito) quem demandava; agora é o instrumento (o

---

<sup>216</sup> Tema que foi explorado por H. Arendt em sua investigação sobre a “banalidade do mal”, conforme vimos na p. 52 deste trabalho.

<sup>217</sup> OH2, p. 13.

<sup>218</sup> OH2, p. 200.



objeto) que demanda aquilo de que precisa e o que devemos fazer para atender a esta demanda, para que sejamos ‘tecnicamente capazes’ de executar as tarefas exigidas, preparando e colocando nossos corpos à disposição da produção. Anders afirma que ser ‘tecnicamente capaz’ já sugere a obrigação atual de ‘dever’ sê-lo. E dever significa uma exigência moral. Assim, a “exigência moral é transferida do homem para os instrumentos”, que ordenam: “aquilo de que somos capazes é o que deve ser” (OH1, 57-58).

\*\*\*

Baseado na premissa de que o homem atual é submetido às demandas dos objetos, e a partir da observação do comportamento de seus contemporâneos diante da ameaça nuclear, além da ‘lei da discrepância’ já descrita anteriormente<sup>219</sup>, em *Le temps de la fin*, Günther Anders deduz alguns ‘mandamentos’ para o “tempo do fim”: a “lei da inversão”<sup>220</sup>, a “lei da inocência”<sup>221</sup>, e a “lei da oligarquia”<sup>222</sup>. Estas leis permanecem pertinentes e podem perfeitamente ser lidas e pensadas à luz de questões contemporâneas.

1. A lei da inversão e a lei da inocência: “Quanto maior o efeito, menor a maldade requerida para produzi-lo”.

Anders aponta que o ódio necessário para cometer um ato da magnitude de um ataque nuclear é inversamente proporcional à abrangência de suas consequências<sup>223</sup>. E quando o agente não precisa odiar ou ser mau para agir, a

<sup>219</sup> A ‘lei da discrepância’ diz que “à medida que a grandeza do efeito aumenta, nossa capacidade de representação e de responsabilidade diminui”. Tratamos desta discrepância, ou a “defasagem prometeica”, no capítulo 3, item 3.2, p. 48. Cf. NFE, p. 67-69 sobre este assunto.

<sup>220</sup> TF, p. 51.

<sup>221</sup> TF, p. 59.

<sup>222</sup> TF, p. 62.

<sup>223</sup> Esta relação entre o menor ódio requerido para uma ação de maior abrangência pode ser constatada no fato de que o ataque com bombas sobre Hiroshima e Nagasaki foi encarado como mais uma “missão” pelos militares que as transportaram e lançaram (ANDERS, G., EATHERLY, C.R., *Burning conscience. The case of the Hiroshima pilot, Claude Eatherly, told in his letters to Günther Anders*. New York: Monthly Review Press, 1962.); ou, analogamente ao modo como Eichmann encarava sua participação no Holocausto, como “um trabalho” (Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999); ou, mais recentemente, na tarefa dos militares que operam os ataques com drones no Oriente Médio a partir de bases militares localizadas a milhares de quilômetros de distância de seus alvos. Cf. o documentário *Unmanned: American drones war*, produzido pela Brave New Films, disponível em:

<<https://www.youtube.com/watch?v=mpzk7OdbjBw>> Acesso em: 17 fev. 2016.

maldade torna-se inútil. Entretanto, isto não significa o fim das “más ações”, mas apenas um alívio perverso para seus autores. Com isso, o elo entre o ato e suas consequências se desfaz, eliminando qualquer sentimento de culpa, no que Anders define como uma “esquizofrenia moral”. O gesto de “apertar o botão” que desencadeia a catástrofe, tão típico da situação atômica, camufla a ação em trabalho, e o distanciamento físico entre esta ação e seus resultados permite ao agente não percebê-los. Como consequência, quando não se sabe os efeitos do que se faz, é possível realizar as coisas mais monstruosas. Ou seja, a desconexão entre o sujeito de uma ação e sua responsabilidade pelos efeitos por ela provocados é aquilo a que se refere a lei da inocência de Anders (TF, p. 51-62).

Convém observar que é possível que esta desconexão se amplie ainda mais, fazendo com que o homem deixe até mesmo de ser o ‘sujeito’ da ação e livre-se de vez da responsabilidade moral por seus atos, uma vez que máquinas equipadas com inteligência artificial, como as ‘armas militares autônomas’<sup>224</sup> por exemplo, estão sendo desenvolvidas. Não é difícil imaginar a ‘falha técnica’ (ou ‘de sistema’) como álibi para efeitos desastrosos maiores do que os planejados no uso destas armas. Anders já temia esta possibilidade (reconhecendo que corria o risco de “parecer aventureiro”) quando pensava sobre “o caráter maquínico do mundo atual” como, junto com a “decalagem prometéica”, uma das “raízes do monstruoso”. Sem liberdade para agir bem ou mal, já que as ações foram pouco a pouco “retiradas das mãos do homem”, os atos morais seriam cometidos sem nenhuma intervenção humana (TF, 74-75 e NFE, p. 89-91).

Válido desde o relato de H. Arendt sobre o julgamento de Eichmann na Segunda Guerra até os nossos dias, o argumento de que “eu estava apenas realizando meu trabalho” continua sendo utilizado como álibi para os atos mais terríveis. Afinal, que outra lei regeria o comportamento de cientistas ou pseudo-

---

<sup>224</sup> Sobre armas militares autônomas, cf. GIBBS, S., “Musk, Wozniak and Hawking urge ban on warfare AI and autonomous weapons”, no jornal inglês The Guardian, em jul. 2015, disponível em: <<http://www.theguardian.com/technology/2015/jul/27/musk-wozniak-hawking-ban-ai-autonomous-weapons>> Acesso em: 17 fev. 2016.

E ainda, CUÉ, C. e REBOSSIO, A., “Cientistas contra robôs armados”, no El País, em jul. 2015, disponível em: <[http://brasil.elpais.com/brasil/2015/07/28/internacional/1438078885\\_287962.html](http://brasil.elpais.com/brasil/2015/07/28/internacional/1438078885_287962.html)> Acesso em 17 fev. 2016.

cientistas financiados por corporações interessadas em negar a origem antropogênica do aquecimento global e que vão a público questionar a validade das previsões sobre as mudanças climáticas? No entanto, esta lei poderia também ser convocada para a análise de situações bem mais corriqueiras, vividas cotidianamente por pessoas comuns, em ações como o consumo de carne ou de alimentos transgênicos, o desperdício de energia e água, ou o uso indiscriminado de combustíveis fósseis, todas elas contribuindo para o agravamento das mudanças climáticas.

2. A lei da oligarquia - “Quanto maior o número de vítimas, menor o número de culpados necessários à execução do sacrifício”.

No modo de vida baseado na eficiência e produtividade, como o que vivemos, o ideal é que as máquinas obtenham a maior eficiência com o mínimo de esforço humano. Esta, segundo Anders, é a nossa utopia atual, que substituiu o ideal político do “melhor Estado” pelo ideal técnico da “melhor máquina”. Ela traz consigo o mesmo princípio de concentração de poder das oligarquias, que não é neutro diante das formas de dominação política e nada tem de democrático. Neste sentido de utopia, os instrumentos aumentam sua autonomia enquanto liquidam a autonomia humana pois, ao menos *como tendência*, seu princípio é a possibilidade de eliminação da ação dos homens, substituindo-as por uma máquina. Para Anders, é esta tendência o que conta: precisamente uma tendência “sem nós”, já que os atos são realizados cada vez mais sem qualquer intervenção humana na direção de uma “instrumentalização total”. É assim que assistimos a graves crimes humanos como espectadores de uma peça de teatro na qual estes são encenados, ou, mais recentemente, de um filme que represente a catástrofe natural, diante dos quais “nosso papel se limita a lavar as mãos com um olhar esquivo” (TF, p. 62-76).

Tudo isto posto, o que é de fato “moralmente decisivo” para Anders não é sequer a cegueira diante do apocalipse, mas o caráter moralmente problemático “da bomba enquanto ato”, ou seja, o fato de que ‘ter’ a bomba atômica já produz efeitos independentemente das convicções ou do discernimento de seu(s)

autor(es). É por isso que o filósofo afirma que ‘ter’ já significa ‘agir’<sup>225</sup>. Ou seja, não existem mais simplesmente ‘boas intenções’. O homem instrumentalizado não é julgado por suas intenções ou pelas circunstâncias que o guiaram, mas pelos efeitos de suas ações. E para julgá-lo, não se pode mais recorrer à distinção jurídica entre o ato premeditado e o não-premeditado. Anders é implacável ao recomendar “uma atividade didática incessante que aponte ao autor os efeitos decorrentes da ação realizada cegamente, esgotando todas as oportunidades que o impeçam de se sentir culpado no sentido mais absoluto que se possa dar a este termo”<sup>226</sup>. Pois enquanto o autor do ato de ‘ter’ a bomba não renunciar a ele, continuando a usá-la como ameaça e a testá-la, ele deve ser considerado culpado. É deste raciocínio que Anders deriva um dos princípios morais do “tempo do fim”: “Todo homem tem os princípios da coisa que possui”<sup>227</sup> (OH1, p. 328-330).

O filósofo faz a ressalva de que este não é um princípio materialista, nem uma tese condicionada pelo ‘ser’ e suas circunstâncias. Os ‘donos da bomba’ e os homens instrumentalizados que participam de sua fabricação não são necessariamente ‘maus’ e podem até ser honestos e virtuosos em suas vidas privadas. Mas “não ser mau não é uma virtude”. Mais uma vez, trata-se da defasagem entre ação e responsabilidade, pois eles estão “a reboque da coisa que possuem” e são muito menores do que a monstruosidade que produzem. Na verdade, “eles são incapazes de se tornarem tão monstruosos quanto a bomba”, mas “sua virtude é apenas o sintoma de sua insignificância e, como tal, considerada sob o aspecto moral, não tem valor algum”<sup>228</sup>.

O que seria, portanto, segundo o ponto de vista de Anders, a verdadeira virtude nos dias de hoje? O filósofo responde:

“A verdadeira virtude só poderia consistir em alguma coisa de muito particular. Só seria realmente virtuoso aquele que, tendo se dado conta de que, moralmente, ele não é mais do que aquilo que ‘possui’, que não é nada além de seu ‘ter’, não recuasse diante de nenhum ‘esforço conceitual’ para meter a mão neste ‘ter’, conhecê-lo e ‘capturá-lo’ (...); aquele que submeter todo ‘ter’ a um

<sup>225</sup> Cf. o capítulo “Habere=adhibere, ter=utilizar” (TF, p. 34-40). Conforme já comentado no capítulo 3, p. 35-37.

<sup>226</sup> OH1, p. 328-329.

<sup>227</sup> OH1, p. 330.

<sup>228</sup> OH1, p. 331.

interrogatório para forçá-lo a revelar suas máximas secretas; aquele que colocar à prova, ele mesmo, cada uma dessas máximas para verificar se pode fazer delas uma máxima para sua própria ação, ou seja, ‘o princípio de uma legislação universal’; aquele que for resoluto ao eliminar todo o ‘ter’ que não resistisse a este exame. Hoje, apenas este poderia ser chamado ‘moral’. Seu imperativo, o imperativo da era atômica, se enuncia assim: *‘Possua apenas as coisas cujas máximas de ação puderem ser as máximas de sua própria ação’*.<sup>229</sup>”

A referência ao imperativo categórico de Kant, “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”<sup>230</sup>, é óbvia. Assim como Kant, Anders recorre à razão humana como o motor para “o esforço conceitual” necessário ao *conhecimento* e *verificação* da ação de “ter”. Convém, porém, destacar algumas diferenças importantes. A primeira é que Anders tem o cuidado de não chamar seu imperativo de ‘categórico’, já que ele não é necessário nem universal (conforme a definição de “imperativo categórico” dada por Kant<sup>231</sup>), sendo antes característico da “era atômica”. Outra diferença, esta crucial, é que, enquanto em Kant são as ações racionais humanas “despojadas de todos os estímulos da vontade” que determinam um princípio legislativo universal ao qual devem ser conformes<sup>232</sup>, Anders formula seu imperativo a partir das coisas, a ação humana agora submetendo-se a elas.

Assim, o novo imperativo da era atômica determinaria o que *deve* ser feito, embora o próprio Anders admita que o homem contemporâneo não tenha o hábito de submeter seus objetos a um exame tão rigoroso (um exame da ‘consciência das coisas’, o “tribunal do Espírito objetivo”<sup>233</sup> como ele o chama), já que este trataria as ‘coisas’ como se fossem ‘pessoas’, e, atualmente, é mais usual que as pessoas sejam tratadas como coisas. Pois, mais do que de coisas, o mundo atual é constituído de “máximas reificadas”, ou, dito de outra forma, “modos de agir coagulados”. Temos o hábito de classificar as coisas como meros meios, mas, segundo Anders, “é precisamente nisso que consiste nossa imoralidade” (OH1, p. 332).

<sup>229</sup> OH1, 331.

<sup>230</sup> KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Textos Seleccionados, Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 129.

<sup>231</sup> Ibid., p. 129.

<sup>232</sup> Ibid., p. 115.

<sup>233</sup> OH1, p. 330.

Se não temos certeza de que já chegamos ao fim dos tempos, sabemos que “vivemos definitivamente no tempo do fim”: o tempo de “um mundo incerto”, quando a possibilidade de provocarmos o “fim do mundo” está presente todos os dias. “É possível que sejamos bem sucedidos (...) e ganhemos, a cada dia, o combate contra o fim do tempo, quer dizer, tornando o tempo do fim infinito”<sup>234</sup>. Anders faz dessa certeza, um outro imperativo: vencer este combate é nosso dever moral.

---

<sup>234</sup> TF, p. 116-117.

## 6. Conclusão

Em sua filosofia, Anders parece querer superar o niilismo reinante no “tempo do fim” ao postular um novo imperativo (ainda que ele próprio se coloque a questão sobre se suas “regras teriam valor de obrigação”<sup>235</sup>), retomando algo da filosofia moral kantiana do séc. XVIII e inserindo-a em uma nova realidade que Kant não pudera prever. Ele chega mesmo a declarar que, embora hoje esteja obsoleto, o texto de Kant no qual este afirma que nunca se pode utilizar nenhum homem “simplesmente como meio” foi e segue sendo o maior vínculo entre “os melhores de nossa geração”<sup>236</sup>. Mesmo criticando a tradição antropocêntrica ocidental (que Kant não apenas aceita mas ajuda a aprofundar)<sup>237</sup> e que tenha afirmado que não podemos mais escolher entre um mundo mau ou bom, mas apenas entre “um mundo [qualquer] ou nenhum mundo”<sup>238</sup>, em sua busca pelos novos valores que regem a sociedade tecnocrática composta de homens instrumentalizados submetidos aos objetos, Anders não considerou outros modos de existência<sup>239</sup> (ou mundos) diferentes daquele em que vivia: o modo de vida ocidental baseado na crença na capacidade da razão humana<sup>240</sup>. E foi do ponto de vista de um humano ocidental que acredita na razão como o melhor meio para a interpretação dos fatos e no seu poder de interferência no real, que lutou para evitar os perigos representados por essa submissão e prorrogar ao máximo nossa permanência neste mundo<sup>241</sup>:

---

<sup>235</sup> OH1, p. 361.

<sup>236</sup> OH2, p. 31.

<sup>237</sup> Anders critica o antropocentrismo ocidental quando cita a passagem da *Crítica da Razão Prática* (I,8) de Kant, onde se lê que “tudo o que alguém quer ou sobre o que tem poder pode ser utilizado como meio, exceto o homem” (o que faz supor que poderíamos dispor de outros seres como bem entendêssemos), afirmando que “este é o deficit de nossa ética ‘ocidental’. Apenas sob a tradição antropocêntrica, em que o mundo era considerado como ‘subordinado’ ao homem, ou seja, como seu servo, objeto e alimento; e no qual o homem, ainda que seja *criatura*, não era considerado como parte da natureza, mas como senhor ilimitado de toda a criação; só sob esta tradição pode surgir a ciência natural e, com ela, a técnica, e, com ela, finalmente, o industrialismo.” (O grifo é do autor). OH2, nota 1, p.31.

<sup>238</sup> TF, p. 87.

<sup>239</sup> Sobre ‘modos de existência’, cf. Latour em AIME – An inquiry into modes of existence. An anthropology of the moderns. Trad. Catherine Porter. Cambridge, MA: Harvard College, 2013.

<sup>240</sup> Para uma melhor compreensão da visão de mundo que, desde a modernidade, se baseia na crença na superioridade da razão humana na interpretação dos fenômenos, é importante confrontar a crítica à separação cultura/natureza de Bruno Latour. Cf. LATOUR, B., *Jamais fomos modernos*. Tradução Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994, principalmente no Cap. 2 – Constituição, p. 19-52.

<sup>241</sup> Na crítica que fazem à narrativa do Antropoceno, Bonneuil & Fressoz expressam de forma

“Não basta transformar o mundo. Isto é o que sempre fizemos. Isto acontece mesmo sem nossa contribuição. Também devemos *interpretar* esta transformação precisamente para mudar o seu curso. Para que, ao continuar mudando, no fim, o mundo não se transforme num mundo sem nós”<sup>242</sup>.

Embora tenha sido do ponto de vista iluminista, que valorizava a razão e suas faculdades como especificidade do humano, que Anders recomendou seus “exercícios de alongamento moral”, a novidade nesta convocação foi a tentativa de conceder às outras faculdades humanas, imaginação e sensibilidade, a mesma importância que aquela concedida pela tradição moderna à razão, a qual, deste modo, perderia sua supremacia. Em 1986, portanto trinta após seu primeiro alerta sobre a possível obsolescência do homem diante das máquinas, em *Diez tesis sobre Chernóbil*<sup>243</sup>, Anders continuava a nos exortar a persistir no esforço de fazer com que todos estejam cientes do perigo, sem “abandonar a razão” e sem ingenuidade quanto aos “interesses da indústria militar”, mas também sem ter vergonha de sermos ‘emocionais’, exercitando a imaginação e ampliando nossos sentimentos<sup>244</sup>.

Ainda que seja considerado um ‘moderno’<sup>245</sup>, a contribuição de Anders e suas ideias para o enfrentamento dos problemas causados pelo nosso modo de vida globalizado e baseado no hiperconsumo é inegável, já que o imperativo que ele postula para a era atômica exige que pensemos sobre como e em que circunstâncias produzimos o que consumimos. Sem dúvida, esta é uma das exigências morais que temos atualmente: a reflexão sobre que consequências aquilo que usamos ou comemos pode provocar no planeta, nos outros humanos e nas outras espécies que o compartilham conosco.

---

precisa este retorno que, volta e meia, como que buscando uma tábua de salvação contra um mundo desconhecido e incerto, fazemos ao século das luzes: “presenciamos uma fábula modernizante anunciando o fim da modernidade”. Cf. BONNEUIL, C., FRESSOZ, JB., 2013, p. 97.

<sup>242</sup> Epígrafe de OH2 (o grifo é meu).

<sup>243</sup> ANDERS, G. “Diez tesis sobre Chernóbil. Mensaje amistoso al sexto congreso internacional de médicos por el impedimento de una guerra nuclear”, publicado na revista virtual Argelaga, em abril de 2014. Disponível em: <<https://argelaga.wordpress.com/2014/04/24/diez-tesis-sobre-chernobil-mensaje-amistoso-al-sexto-congreso-internacional-de-medicos-por-el-impedimento-de-una-guerra-nuclear/>> Acesso em: 17 fev. 2016.

<sup>244</sup> Na tese 1: “se queremos sobreviver, devemos tentar compreender o invisível como se o tivéssemos diante de nós, e educar o próximo nesta compreensão e no medo em que ela implica”.

<sup>245</sup> No sentido que Latour dá a este termo, conforme a nota 244.



Além disso, mesmo que não vislumbre outros modos de existir, Anders nos convoca a agir para mudar o nosso modo, afirmando por exemplo que, “por mais paradoxal que possa parecer, a conservação do mundo não poderá ser obtida de outra forma que não seja a sua mudança”, e que “continuar a existir não será possível sem que o mundo se torne diferente do que é hoje”<sup>246</sup>. De nossa parte, podemos acrescentar que, mesmo que não tenhamos poder para dominar os possíveis efeitos das mudanças climáticas antropogênicas, deveríamos ter coragem para tomar a decisão de “saltar do carrossel” que nos atordoa e mudar o atual modo de vida ocidental baseado no crescimento contínuo e no uso infundável de recursos. Não seria esta a exigência que a questão ambiental nos impõe?

“Já sabemos!”, dizemos, sempre evitando encarar de frente os danos que causamos à Terra e à sua biodiversidade, sem ousar mudar e permanecendo presos aos nossos “modos de vida coagulados” promovidos pela economia do *business as usual*. E cegos ao perigo que os efeitos de uma possível guerra nuclear nos trazem, de modo geral, continuamos a produzir cegamente sempre mais, sem compreender, sem tentar imaginar, sem sequer sentir medo ou angústia diante do que pode nos acontecer.

Como se confirmassem a importância das ideias de Anders, que o fizeram marcar 1945, o ano do lançamento da primeira bomba atômica, como o do começo de uma nova era – o “tempo do fim” –, recentemente, geocientistas chegaram à conclusão (ainda a ser formalizada<sup>247</sup>) de que a era nuclear pode ser definida como o marco inicial do Antropoceno<sup>248</sup>. Além disso, os testes nucleares promovidos pela Coreia do Norte no início de 2016 (pouco depois dos 70 anos das bombas de Hiroshima e Nagasaki terem sido lembradas em todo o mundo, em agosto de 2015) e a consequente comoção na política internacional que causaram

<sup>246</sup> TF, p. 87.

<sup>247</sup> Cf. nota 60.

<sup>248</sup> THAN, K., “The atomic age ushered in the Anthropocene, scientists says”, publicado no site Smithsonian.com em jan. 2016, disponível em: <<http://www.smithsonianmag.com/science-nature/scientists-anthropocene-officially-thing-180957742/?no-ist>> Acesso em: 17 fev. 2016. Cf. também artigo publicado em jan. 2016, na revista Science: WATERS, C. N., et al., “The Anthropocene is functionally and stratigraphically distinct from the Holocene”, ainda que este seja mais conservador e declare “meados do século XX” como o período inicial” desta era geológica, sem especificar a era nuclear como marco do início do Antropoceno. Disponível em: <<http://science.sciencemag.org/content/351/6269/aad2622>> Acesso em: 17 fev. 2016.

demonstram que, embora alguns restrinjam esta possibilidade aos anos de Guerra Fria, continuamos sujeitos ao perigo da catástrofe nuclear<sup>249</sup>.

Em *L'Événement Anthropocène*, Bonneuil & Fressoz criticam a exclusividade da abordagem que leva à representação da época geológica atual como “Antropoceno”. Tal abordagem, segundo eles, “emana do naturalismo ocidental e da cultura científica sobre a Guerra Fria” e sua relação com os problemas ambientais, como se este fosse o “único ponto de vista, o único imaginário da Terra”<sup>250</sup>. Ao contrário, dizem, se quisermos enfrentar estes problemas, precisamos de “todas as cosmologias para habitar a Terra de maneira justa e resiliente”<sup>251</sup>. Talvez, o único meio de conseguirmos compartilhar o ponto de vista de outros povos e espécies, humanos e não-humanos, seja “alargando” nossa imaginação como no exercício moral que Anders nos convocou a fazer para, deste modo, construir a solidariedade necessária ao enfrentamento das questões que nos ameaçam.

Chega a ser surpreendente a confirmação da atualidade das reflexões de Anders e seus prognósticos de que, a partir do lançamento da primeira bomba atômica e para sempre, permaneceríamos “à sombra da inevitável companhia”<sup>252</sup> da catástrofe nuclear. Em dezembro de 2015, logo após a realização da COP21 em Paris<sup>253</sup>, o polêmico elo entre a questão nuclear e a questão ambiental ressurgiu no acirrado debate que dividiu os mesmos cientistas que defendem a suspensão do uso de combustíveis fósseis, entre aqueles que apoiam investimentos em novas usinas nucleares como fonte de energia limpa alternativa e os que alertam para os riscos que o uso desta tecnologia representa para todos os seres vivos e para o

<sup>249</sup> “North Korea’s nuclear tests”. BBC News, jan. 2016. Disponível em:

<<http://www.bbc.com/news/world-asia-17823706>> Acesso em: 17 fev. 2016.

<sup>250</sup> Cf. a análise feita por J. Masco sobre a relação histórica entre a Guerra Fria e mudanças climáticas e sua influência no imaginário norte-americano, no capítulo 1 deste trabalho (p.16).

<sup>251</sup> BONNEUIL, C., FRESSOZ, JB., 2013, p. 108.

<sup>252</sup> OH1, p. 342. Como testemunho de que, ainda hoje, continuamos “na inevitável companhia” da catástrofe nuclear, como previu Anders, cf. KINZER, S., “Rearming for the apocalypse”, no The Boston Globe, em jan. 2016, disponível em:

<<https://www.bostonglobe.com/ideas/2016/01/24/beware-obama-nuclear-weapons-plan/IJP9E48w3cjLPITqMhZdFL/story.html>> Acesso em: 17 fev. 2016.

<sup>253</sup> 21<sup>a</sup>. Conferência do Clima da ONU, realizada de 30nov-11dez2015 em Paris. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/cop21/>> Acesso em: 17 fev. 2016.

planeta<sup>254</sup>. O próprio Anders já havia de certo modo abordado esta polêmica questão em seu texto “*Dez teses sobre Chernobyl*”, de 1986:

**“Tese 4 – Distinguir entre um uso bélico e um uso pacífico da energia nuclear é insensato e enganoso.**

Sabemos que as centrais nucleares supostamente pacíficas há tempos vêm ameaçando, insistente e constantemente, não apenas os homens, mas a humanidade inteira; não: também ameaçam toda a vida na Terra. (...) Hoje, depois de Chernobyl, na medida em que ninguém mais pode alegar ignorância, seus defensores terão, conscientemente, cometido um crime. Este não se chama somente «genocídio» (...), mas «globocídio», destruição do globo terrestre. Os partidários da energia atômica e, sobretudo, também os das fábricas de tratamento de resíduos e dos superreatores, não são nem um pouco melhores do que o presidente Truman quando ordenou bombardear Hiroshima. São aliás piores que ele, pois hoje as pessoas sabem muito mais do que aquele bendito presidente podia saber em sua época. Eles sabem o que fazem; aquele não sabia o que fazia. Que nós, os seres humanos, morramos por causa de um míssil nuclear ou de uma central supostamente pacífica, vem a ser exatamente o mesmo. (...) Os que são partidários do míssil ou os que o são da central, ou quem minimiza os efeitos de um e quem minimiza os da outra, valem a mesma coisa.”<sup>255</sup>

Anders insistia que nenhuma mudança seria capaz de impor um novo critério que determinasse uma nova época que substituísse a que define como “tempo do fim”: o da incerteza provocada por “um possível auto-aniquilamento da humanidade” a cada dia. E ele tinha razão. Além da bomba atômica e suas sucessoras, instrumentos de assassinato em massa (a bomba de hidrogênio e a de nêutrons, além de seus filhotes, os mísseis nucleares e os *drones* militares), agora temos também o aquecimento global com os consequentes degelo das calotas polares e aumento do nível do mar, as super bactérias e novas epidemias, entre outras ameaças.

<sup>254</sup> Sobre este assunto ver os polêmicos artigos de HANSEN, J. et al e de Naomi Oreskes publicados pelo jornal inglês The Guardian, em dez. 2015: “Nuclear power paves the only viable path forward on climate change”, de James Hansen, Kerry Emanuel, Ken Caldeira e Tom Wigley (disponível em: <<http://www.theguardian.com/environment/2015/dec/03/nuclear-power-paves-the-only-viable-path-forward-on-climate-change>> Acesso em: 17 fev. 2016); “There is a new form of climate denialism to look out for – so don’t celebrate it yet”, de Naomi Oreskes, também no The Guardian, em dez. 2015 (disponível em: <<http://www.theguardian.com/commentisfree/2015/dec/16/new-form-climate-denialism-dont-celebrate-yet-cop-21>> Acesso em: 17 fev. 2016).

<sup>255</sup> ANDERS, G. “Diez tesis sobre Chernóbil. Mensaje amistoso al sexto congreso internacional de médicos por el impedimento de una guerra nuclear”. Tese 4.

Concluo na esperança de que, para além de seu pessimismo evidente, esta apresentação do catastrofismo de Günther Anders anunciando o destino apocalíptico da humanidade seja a motivação ética e política necessária para prorrogar ao máximo a marcha do tempo, a fim de que o tempo mesmo se conserve.

## 7. Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Editora Argos, 2009.

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

\_\_\_\_\_, *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*. Tradução de Christophe David. Paris: Éditions Ivrea, 2002.

\_\_\_\_\_, *La Obsolescencia del hombre. Vol.2. Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*. Tradução de Josep Monter Perez. Valencia: Pre-textos, 2011.

\_\_\_\_\_, *Nous, fils d'Eichmann. Lettre ouverte a Klaus Eichmann*. Tradução de Sabine Cornille e Philippe Invernél. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2003.

\_\_\_\_\_, *Teses para a era atômica*. Tradução de Alexandre Nodari e Déborah Danowski. In: Sopro 87, Abril 2013, 3-10, Ed. Cultura e Barbárie. Disponível em: <<http://www.culturaebarbarie.org/sopro/outros/anders.html#.VkNEK2SrT-Y>> Acesso em: 17 fev. 2016.

\_\_\_\_\_, “Diez tesis sobre Chernóbil. Mensaje amistoso al sexto congreso internacional de médicos por el impedimento de una guerra nuclear”, In: Argelaga, Abril, 2014. Disponível em: <<https://argelaga.wordpress.com/2014/04/24/diez-tesis-sobre-chernobil-mensaje-amistoso-al-sexto-congreso-internacional-de-medicos-por-el-impedimento-de-una-guerra-nuclear/>> Acesso em: 17 fev. 2016.

ANDERS, G., EATHERLY, C.R., *Burning conscience. The Case of the Hiroshima Pilot, Claude Eatherly, Told in His Letters to Günther Anders*. New York: Monthly Review Press, 1962.

\_\_\_\_\_, *El piloto de Hiroshima. Más allá de los limites de la consciencia*. Traducción de Vicente Gomez Ibañez. Barcelona: Paidós, 2003.

ARENDT, H., *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

\_\_\_\_\_, *Eichmann em Jerusalém*. Um relato sobre a banalidade do mal. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BACON, F. *Nova Atlântida*. Tradução José Aluysio Reis de Andrade. Coleção Os

Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

BABICH, B., *Angels, the Space of Time, and Apocalyptic Blindness: On Günther Anders' Endzeit–Endtime*. Ethics & Politics, XV, 2, pp. 144-174. New York: Fordham University, 2013. Disponível em: <[http://www2.units.it/etica/2013\\_2/BABICH.pdf](http://www2.units.it/etica/2013_2/BABICH.pdf)> Acesso em: 17 fev. 2016.

BENJAMIN, W. “Sobre o conceito de história”, In: *Magia e técnica, arte e política, Obras escolhidas; v.I*. São Paulo: Brasiliense, 2008.

\_\_\_\_\_. *Passagens*. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

BONNEUIL, C., FRESSOZ, JB., *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*. Paris: Seuil, 2013.

BORGES, J. L., “A criação e P.H. Gosse”, In: *Outras Inquisições*, 1952. Trad. Sérgio Molina. Coleção Obras Completas de Jorge Luís Borges, volume 2. São Paulo: Globo, 2000.

CHAKRABARTY, D. *The Climate of History: Four Theses*. In: Critical Inquiry, Vol. 35, No. 2 (Winter 2009), p. 197-222. Chicago: University of Chicago Press, 2008. Disponível em: <[http://www.jstor.org/stable/10.1086/596640?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](http://www.jstor.org/stable/10.1086/596640?seq=1#page_scan_tab_contents)> Acesso em: 17 fev. 2016.

COLBERT, E., *The sixth mass extinction: an unnatural history*. Nova Iorque: Henry Holt and Co., 2014.

DANOWSKY, D. *O hiperrealismo das mudanças climáticas e as várias faces do negacionismo*, in: Sopro 70, abril 2012, Ed. Cultura e Barbárie. Disponível em: <<http://www.culturaebarbarie.org/sopro/outros/hiperrealismo.html#texto8>> Acesso em: 17 fev. 2016.

DANOWSKI, D., VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

DAVID, C., RÖPKE, D., *Günther Anders, Hans Jonas et les antinomies de l'écologie politique*, In: Ecologie & politique 2/2004 (Nº29) , p. 193-213.

Disponível em: <[www.cairn.info/revue-ecologie-et-politique-2004-2-page-193.htm](http://www.cairn.info/revue-ecologie-et-politique-2004-2-page-193.htm)>  
Acesso em: 17 fev. 2016.

DELANNOY, B., *Pour un catastrophisme éclairé. Compte rendu de la table ronde du 17 septembre 2002*, In: Futuribles International, p. 4. Disponível em:  
<<http://www.futuribles.com/fr/viewer/pdf/2264/>> Acesso em: 17 fev. 2016.

DEWSEY, J., *History after Hiroshima: Günther Anders and the Twentieth Century*. Günther Anders' webpage, Santa Barbara: University of California, 2004. Disponível em:  
<<http://www.history.ucsb.edu/faculty/marcuse/projects/anders/DawseyDissProposal049.htm>> Acesso em: 17 fev. 2016.

DUPUY, J.P., *Rational Choice before the Apocalypse*. In: Anthropoetics vol.13, no. 3 (Fall 2007/Winter 2008). École Polytechnique, Paris & Stanford University.  
\_\_\_\_\_, *Pour un Catastrophisme Éclairé: Quand l'Impossible est Certain*. Paris: Points Essais, 2004.

FISHER, B., *A Cold War Conundrum: The 1983 Soviet War Scare*. CSI Publications. Disponível em: <<https://www.cia.gov/library/center-for-the-study-of-intelligence/csi-publications/books-and-monographs/a-cold-war-conundrum/source.htm>> Acesso em: 17 fev. 2016.

GIACOIA JR., O., “Nietzsche: fim da metafísica e os pós-modernos”. In: *Metafísica contemporânea*. Guido Imaguire, Custódio Luís S. Almeida, Manfredo Araújo de Oliveira (Org.), p. 13-39. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

HAMILTON, C., *Requiem for a Species: Why we Resist the Truth about Climate Change*. Londres: Earthscan, 2010.

HEIDEGGER, M., *A questão da técnica*. In: Scientiæ studia, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007.  
\_\_\_\_\_, *Ser e Tempo*. Parte I. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2002.

JONAS, H. *O princípio responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Textos Seleccionados, Kant (II), Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

LAND, N., *The dark enlightenment*. Disponível em:

<<http://www.thedarkenlightenment.com/the-dark-enlightenment-by-nick-land/>>

Acesso em: 17 fev. 2016.

LATOUR, B., *Guifford Lectures*. Edimburgh University, UK, Fev. 2013. Disponível em:

<<http://www.bruno-latour.fr/node/487>> Acesso em: 17 fev. 2016.

\_\_\_\_\_, *War and peace in an age of ecological conflicts*. Palestra proferida no Peter Wall Institute, Vancouver, Setembro, 2013. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/node/527>> Acesso em: 17 fev. 2016.

\_\_\_\_\_, *AIME – An inquiry into modes of existence. An anthropology of the moderns*. Trad. Catherine Porter. Cambridge, MA: Harvard College, 2013.

\_\_\_\_\_, *Waiting for Gaia. Composing the common world through art and politics*. Conferência proferida no French Institute, Londres, Novembro 2011. (Não publicado). Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/node/446>> Acesso em: 17 fev. 2016.

\_\_\_\_\_, *Jamais fomos modernos*. Tradução Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

MATTUCCI, N., *The gap between man and world. Thoughts on technique and minority of the human in Günther Anders*. In: N. Mattucci, C. Santoni, Esclusione, iddentity e differenza. Riflessioni su diritti e alterità, Bologna: Clueb, 2010. Disponível em: <<http://www.osservatoriodigenere.com/progetto-before-and-beyond-auschwitz/before-and-beyond-auschwitz-digital-brochure/esclusione-identita-e-differenza-whole-essays/101-the-gap-between-man-and-world-thoughts-on-technique-and-minority-of-the-human-in-guenther-anders.html>> Acesso em: 17 fev. 2016.

MARCUSE, H., *Encyclopedia entry on Günther Anders*. UC Santa Barbara, Feb. 2000. Disponível em:

<<http://www.history.ucsb.edu/faculty/marcuse/projects/anders/andersbio.htm>>

Acesso em: 17 fev. 2016.

MASCO, J., *Bad weather: on planetary crisis*. In: Social Studies of Science, 2010 40: 7. Disponível em:



<<http://sss.sagepub.com/content/40/1/7>> <<http://www.sagepublications.com>>

MOORE, J. *The Capitalocene: On the nature and origins of our ecological crisis*. Fernand Braudel Center and Department of Sociology, Binghamton: Binghamton University, 2014. Disponível em:

<[http://www.jasonwmoore.com/uploads/The\\_Capitalocene\\_\\_Part\\_I\\_\\_June\\_2014.pdf](http://www.jasonwmoore.com/uploads/The_Capitalocene__Part_I__June_2014.pdf)>

Acesso em: 17 fev. 2016.

MORTON, T., *The ecological thought*. Boston: Harvard University Press, 2012.

MURICY, K., *Alegorias da dialética. Imagem e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Nau, 2009.

NIETZSCHE, F., *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NODARI, A., *Variações sobre a literatura como antropologia especulativa*. Palestra apresentada no seminário “Variações do corpo selvagem – Em torno do pensamento de Eduardo Viveiros de Castro”, SESC Ipiranga, São Paulo, outubro de 2015. Disponível em:

<[https://www.academia.edu/17573941/Varia%C3%A7%C3%B5es\\_sobre\\_a\\_literatura\\_como\\_antropologia\\_especulativa](https://www.academia.edu/17573941/Varia%C3%A7%C3%B5es_sobre_a_literatura_como_antropologia_especulativa)> Acesso em: 17 fev. 2016.

NORDHAUSS, T., SHELLENBERGER, M., *Break Through. Why we can't leave saving the planet to environmentalists*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2009.

ORESQUES, N., *The scientific consensus on climate change*. Science, Vol. 306, 2004, p.1686.

\_\_\_\_\_, *A chronicler of warnings denied*. Entrevista a Claudia Dreifus publicada no New York Times, em Out. 2014. Disponível em: <[http://www.nytimes.com/2014/10/28/science/naomi-oreskes-imagines-the-future-history-of-climate-change.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2014/10/28/science/naomi-oreskes-imagines-the-future-history-of-climate-change.html?_r=0)> Acesso em: 17 fev. 2016.

STENGER, I. *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte, 2013.

WATERS, C. N. et al, *The Anthropocene is functionally and stratigraphically distinct*

*from the Holocene*. In: Science, 08, Jan. 2016, Vol. 351, Issue 6269. Disponível em:  
<<http://science.sciencemag.org/content/351/6269/aad2622>>  
Acesso em: 17 fev. 2016.

### *Artigos em jornais e revistas eletrônicos*

BORGER, J., *Noth Korea nuclear test: UN considers new punitive action*, em The Guardian, Jan. 2016. Disponível em:  
<<http://www.theguardian.com/world/2016/jan/06/sanctions-considered-after-condemnation-of-north-korea-nuclear-test>> Acesso em: 17 fev. 2016.

CONNOR, S., *The Anthropocene era of man's dominance began in 1610, claim scientists*, no Independent, em Março 2015. Disponível em:  
<<http://www.independent.co.uk/news/science/the-anthropocene-era-of-mans-dominance-began-in-1610-claim-scientists-10101690.html>> Acesso em: 17 fev. 2016.

CUÉ, C. e REBOSSIO, A., *Cientistas contra robôs armados*, no El País, em jul. 2015, disponível em:  
<[http://brasil.elpais.com/brasil/2015/07/28/internacional/1438078885\\_287962.html](http://brasil.elpais.com/brasil/2015/07/28/internacional/1438078885_287962.html)>  
Acesso em 17 fev. 2016.

GANNON, M. *Doomsday clock set at 3 minutes to midnight*, Livescience, Jan. 2015. Disponível em: <<http://www.livescience.com/49527-doomsday-clock-3-minutes-to-midnight.html>> Acesso em: 17 fev. 2016.

GIBBS, S., *Musk, Wozniak and Hawking urge ban on warfare AI and autonomous weapons*, no jornal inglês The Guardian, em jul. 2015, disponível em:  
<<http://www.theguardian.com/technology/2015/jul/27/musk-wozniak-hawking-ban-ai-autonomous-weapons>> Acesso em: 17 fev. 2016.

GOLDENBERG, S., *Exxon knew of climate change in 1981 email says – but it funded deniers for 27 more years*, no The Guardian, Julho 2015. Disponível em:  
<<http://www.theguardian.com/environment/2015/jul/08/exxon-climate-change-1981-climate-denier-funding>> Acesso em: 17 fev. 2016.

HANSEN, J. et al, *Nuclear power paves the only viable path forward on climate change*, no The Guardian, dez. 2015. Disponível em:

<<http://www.theguardian.com/environment/2015/dec/03/nuclear-power-paves-the-only-viable-path-forward-on-climate-change>> Acesso em: 17 fev. 2016.

HANSEN, S., *The China –US climate change agreement is a step forward for green power relations*. The Guardian, em 14 nov. 2014, em Disponível em:

<<http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/nov/14/the-china-us-climate-change-agreement-is-a-step-forward-for-green-power-relations>> Acesso em: 17 fev. 2016.

KAPLAN, S., *Earth is on brink of a sixth mass extinction, scientists say, and it's humans' fault*, no The Washington Post, em Jun. 2015. Disponível em:

<<http://www.washingtonpost.com/news/morning-mix/wp/2015/06/22/the-earth-is-on-the-brink-of-a-sixth-mass-extinction-scientists-say-and-its-humans-fault/>> Acesso em: 17 fev. 2016.

KINZER, S., *Rearming for the apocalypse*, no The Boston Globe, em jan. 2016, disponível em: <<https://www.bostonglobe.com/ideas/2016/01/24/beware-obama-nuclear-weapons-plan/IJP9E48w3cjLPITqMhZdFL/story.html>> Acesso em: 17 fev. 2016.

LAPOLA, M., Entrevista com R. Kurzweil, em abril de 2010, Revista Piauí (Mensal). Disponível em: <<http://revistapiaui.estadao.com.br/materia/ray-kurzweil-e-o-mundo-que-nos-espera/>> Acesso em: 17 fev.. 2016.

ORESQUES, N., *There is a new form of climate denialism to look out for – so don't celebrate it yet*, no The Guardian, dez. 2015. Disponível em:

<<http://www.theguardian.com/commentisfree/2015/dec/16/new-form-climate-denialism-dont-celebrate-yet-cop-21>> Acesso em: 17 fev. 2016.

PRENTICE, A., ZINETS, N., *Ukraine's PM says main task is to build army to stop Russia*, em Reuters, Nov. 2014. Disponível em:

<<http://www.reuters.com/article/2014/11/14/us-ukraine-crisis-military-idUSKCN0IY17F20141114>> Acesso em: 17 fev. 2016.

THAN, K., *The atomic age ushered in the Anthropocene, scientists says*, publicado no

site Smithsonian.com em jan. 2016, disponível em:

<<http://www.smithsonianmag.com/science-nature/scientists-anthropocene-officially-thing-180957742/?no-ist>> Acesso em: 17 fev. 2016.

VIDAL, J., *Religious leaders set up pressure for action on climate change*, publicado no jornal inglês The Guardian, em dez. 2015, disponível em: <<http://www.theguardian.com/global-development/2015/dec/04/religious-leaders-step-up-pressure-for-action-on-climate-change>> Acesso em: 17 fev. 2016.

WOMAK, H., *NATO joins US in condemning Russias's response in South Ossetia*, no The Guardian, Ago. 2008. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/world/2008/aug/11/georgia.russia7>> Acesso em 17 fev. 2016.

### **Sites**

<[http://pt.wikipedia.org/wiki/Acidente\\_nuclear\\_de\\_Chernobil](http://pt.wikipedia.org/wiki/Acidente_nuclear_de_Chernobil)> Acesso em: 17 fev. 2016.

<<https://350.org/press-release/cop21-reaction/>> Acesso em: 17 fev. 2016.

<<http://acervo.oglobo.globo.com/fatos-historicos/crise-dos-misseis-assusta-mundo-9188114>> Acesso em 21jan2015.

<<http://www.bbc.com/news/world-middle-east-30180968>> Acesso em: 17 fev. 2016.

<<http://www.bbc.com/news/world-asia-30125047>> Acesso em: 17 fev. 2016.

<<http://quaternary.stratigraphy.org/workinggroups/anthropocene/>> Acesso em 17 fev. 2016.

<<http://www.amazon.com/Hyperobjects-Philosophy-Ecology-after-Posthumanities/dp/0816689237>> Acesso em 24out2015.

<[https://pt.wikipedia.org/wiki/Singularidade\\_tecnol%C3%B3gica](https://pt.wikipedia.org/wiki/Singularidade_tecnol%C3%B3gica)> Acesso em 27set2015.

<<http://www.bbc.com/news/world-middle-east-33521655>> Acesso em 28jan2016.

<[https://en.wikipedia.org/wiki/Pablo\\_Casals](https://en.wikipedia.org/wiki/Pablo_Casals)> Acesso em 17 fev. 2016.

<[http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)> Acesso em: 17 fev. 2016.

<<http://www.bbc.com/news/world-asia-17823706>> Acesso em 13jan2016.

<<https://nacoesunidas.org/cop21/>> Acesso em: 17 fev. 2016.

<[https://pt.wikipedia.org/wiki/Acidente\\_nuclear\\_de\\_Fukushima\\_I](https://pt.wikipedia.org/wiki/Acidente_nuclear_de_Fukushima_I)> Acesso em 23jan2016.

<<http://www.guenther-anders-gesellschaft.org/vita-guenther-anders/>> Acesso em: 17 fev. 2016.

<<http://www.history.ucsb.edu/faculty/marcuse/anders.htm#biog>> Acesso em: 17 fev. 2016.

### ***Documentários e filmes***

Adeus à Linguagem. (Adieu au Langage) França, 2014, de Jean-Luc Goddard.

Melancholia. Dinamarca, 2011, com roteiro e direção de Lars von Trier, com produção de Zentropa Entertainments.

Unmanned: American drones war, produzido pela Brave New Films, com direção de Robert Greenwald e produção de Jim Miller e Nathalie Kottke.

Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=mpzk7OdbjBw>> Acesso em 11jan2016).

## 8. Anexo 1

Principais obras de Günther Anders<sup>256</sup>:

**1928 – Über das Haben: Sieben Kapitel zur Ontologie der Erkenntnis.**

(*Sobre o ter: Sete capítulos sobre a ontologia do conhecimento*) Bonn: Cohen

**1935 – Une interprétation de l'a posteriori.** (*Uma interpretação do 'a posteriori'*). In: *Recherches Philosophiques*, vol 4, p 65-80.

**1936 – Pathologie de la liberté.** (*Patologia da liberdade*)

In: *Recherches Philosophiques*, vol 6, p. 22-54. Sartre declarou que sua formulação sobre o Existencialismo foi influenciada por esta obra.

**1936 – Der Hungermarsch.** (*A marcha da fome*).

Prêmio Notícia de Emigração em 1936.

**1948 – On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy.** (*Sobre a pseudoconcretude da filosofia de Heidegger*) In: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 3, 1948, assinando como Günther Stern-Anders.

**1951 – Kafka, Pro und Contra: Die Prozessunterlagen.** (*Kafka, pró e contra: os autos do processo*) Munique: C.H. Beck. (Publicado em inglês em 1960, e em português pela Cosac Naify em 2007).

**1956 – Die Antiquiertheit des Menschen.** (*A obsolescência do homem*) Munique: C.H. Beck. Publicado na França em 2002 pela editora Encyclopédie des Nuisances.

**1957 – Die Gebote des Atomzeitalters.** (*Os mandamentos da era atômica*) *Jornal Frakfurter Allgemeine Zeitung*, em 13/7/1957. Traduzido para o inglês em 1962 (In: *The Massachusetts Review*, v.3, n.3, pp. 493-505), e para o português em 2013, por Alexandre Nodari e Déborah Danowski (In: *Sopro* 87, 3-10).

**1959 – Der Mann auf der Brücke: Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki.** (*O homem sobre a ponte: diário sobre Hiroshima e Nagasaki*) Munique: C. H.

---

<sup>256</sup> Os dados sobre as obras foram pesquisados nos sites:

<<http://www.guenther-anders-gesellschaft.org/vita-guenther-anders/>>

<<http://www.history.ucsb.edu/faculty/marcuse/anders.htm#biog>>

e ainda nas Notas Biográficas publicadas em NFE, p. 163-169.

Beck, Diário da viagem ao Japão onde participou de um congresso sobre o desarmamento nuclear.

**1961 – Burning Conscience: The Case of the Hiroshima Pilot Claude Eatherly, told in his Letters to Günther Anders** (*Consciência em chamas: a correspondência do piloto de Hiroshima Claude Eatherly com Günther Anders*) New York/London: Weidenfeld and Nicolson, 1961. Prefácio de Bertrand Russell e introdução de Robert Jungk. Publicado em francês em 1962 (Paris, Robert Laffont), e em alemão em 1982 (Berlim, Rowohlt).

**1962 – Bert Brecht: Gespräche und Erinnerungen.** (*Bert Brecht: conversas e lembranças*), Zürich, Arche.

**1964 – Die Toten: Rede über die drei Weltkriege.** (*Os mortos: discurso sobre as três guerras mundiais*). *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Cologne: Pahl-Rugenstein, 1965.

**1964 – Wir Eichmannsöhne: Offener Brief an Klaus Eichmann** (*Nós, filhos de Eichmann: carta aberta a Klaus Eichmann*). Munique: C.H. Beck. Traduzido na França em 1999, (Bibliothèque Rivages).

**1965 – Philosophische Stenogramme** (*Notas filosóficas*). Munique: C.H. Beck.

**1965 – Die Schrift an der Wand. Tagebücher 1941–1966** (*Escritos no muro. Diários 1941-1966*). Munich: C.H. Beck.

**1968 – Der Blick vom Turm: Fables.** (*A vista da torre. Fábulas*) Munique: C.H. Beck. Com ilustrações de A. Paul Weber.

**1968 – Visit beautiful Vietnam** (*Visite o lindo Vietnam*). Colônia: Pahl-Rugenstein.

**1970 – Der Blick vom Mond: Reflexionen über Weltraumflüge.** (*A vista da lua. Reflexões sobre os vôos espaciais*). Munique: C.H. Beck.

**1972 – Endzeit und Zeitenende.** (*O tempo do fim*). Munique: C.H. Beck. Traduzido para o francês em 2006.

**1978 – Kosmologische Humoreske und andere Erzählungen.** (*Cosmologia bem-humorada e outras histórias*) Frankfurt / M.: Suhrkamp.

**1979 – Besuch im Hades: Auschwitz und Breslau 1966, nach "Holocaust" 1979.** (*Visita ao inferno: Auschwitz e Breslau 1966, depois de "Holocausto" 1979*), Munique: C.H. Beck. Defesa da série de televisiva “Holocausto”. Prêmio do Estado Austríaco para publicações culturais.

**1980 – Die Antiquiertheit des Menschen, vol. II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution.** (*A obsolescência do homem, vol. II: sobre a destruição da vida na era da terceira revolução industrial*) Munique: Beck. Prêmio Cidade de Viena. Traduzido para o espanhol em 2011 (Pre-textos), e para o francês em 2012 (Editions Fario).

**1981 – Die atomare Drohung: Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter.** (*A ameaça nuclear: ideias radicais para a era atômica*). Munique: Beck.

**1982 – Ketzereien.** (*Heresias*). Munique: C.H. Beck.

**1984 – Mensch ohne Welt: Schriften zur Kunst und Literatur.** (*Homens sem mundo: escritos sobre arte e literatura*). Munique: C.H. Beck.

**1985 – Tagebücher und Gedichte.** (*Diários e poemas*). Munique: C.H. Beck.

**1986 – Lieben gestern.** (*Amar ontem*). Munique: C.H. Beck.

**1987 – Mariechen. Eine Gutenachtgeschichte für Liebende, Philosophen und Angehörige anderer Berufsgruppen.** (*Mariette. Uma história de ninar para amantes, filósofos e outros profissionais*). Munique: C.H. Beck.

**1987 – Günther Anders antwortet: Interviews & Erklärungen** (*Günther Anders responde: entrevistas e esclarecimentos*). Editado por Elke Schubert. Berlin: TIAMAT.

**1987 – Gewalt – ja oder nein: Eine notwendige Diskussion.** (*Violência – sim ou não: uma discussão necessária*). Munique: Knaur.

**1992 – Die molussische Katakombe.** (*As catacumbas molussianas - Romance*). Escrito entre 1930-1932, o livro foi publicado pela primeira vez em 1992, Munique: C.H. Beck.

**1995 – Hiroshima ist überall.** (*Hiroshima está em todo lugar*). Compilação dos textos *O homem sobre a ponte: diário sobre Hiroshima e Nagasaki* (1959), *Consciência em chamas: a correspondência de Claude Eatherly com Günther Anders* (1961) e *O totem: discurso sobre as três guerras mundiais* (1964). Munique: C.H. Beck.

**2001 – Über Heidegger.** (*Sobre Heidegger*). Editado postumamente por Gerhard Oberschlick. Munique: C. H. Beck.