

VARIAÇÕES CONTEMPORÂNEAS SOBRE A VERGONHA E A  
DISCREPÂNCIA PROMETEICAS  
CONTEMPORARY VARIATIONS ON PROMETHEAN SHAME AND  
DISCREPANCY

Gustavo Moura de Cavalcanti Mello<sup>1</sup>

RESUMO

O artigo parte das proposições de Günther Anders sobre a vergonha e a discrepância prometeicas elaboradas a partir de um conjunto de fenômenos, notadamente a *iconomania*, o *culto ao corpo*, o imperativo da *performance*, a *engenharia humana*, e a dialética entre o *Tempo do Fim* e o fim dos tempos, inerente à *Era Atômica*. Em cada sessão do texto as breves sínteses de teses avançadas por Günther Anders são então articuladas a reflexões de um conjunto de autores como Guy Debord, Alain Ehrenberg, João Bernardo, Thomas Meyer e Jonathan Crary, entre outros, e contrapostas a recentes fenômenos como o da exacerbação visual do eu e da produção massiva de *avatares de si* por meio das redes e plataformas sociais e de tecnologias de inteligência artificial ditas generativas, como a chamada *deep fake*; da ideologia transumanista; e da perspectiva da hecatombe ambiental. Com isso, pretende-se evidenciar a atualidade do pensamento de Anders, que lança luz sobre relevantes dilemas contemporâneos.

**Palavras-chave:** Günther Anders; vergonha prometeica; discrepância prometeica.

ABSTRACT

The article starts from Günther Anders' propositions about Promethean shame and discrepancy elaborated from a set of phenomena, notably *iconomania*, the *cult of the body*, the imperative of *performance*, *human engineering*, and the dialectic between the *Time of the End* and the end of times, inherent to the *Atomic Age*. In each section of the text, brief syntheses of theses advanced by Günther Anders are then articulated with reflections from a group of authors such as Guy Debord, Alain Ehrenberg, João Bernardo, Thomas Meyer and Jonathan Crary, among others, and contrasted with

---

<sup>1</sup> Doutor em Sociologia pela FFLCH-USP. Professor do Departamento de Economia e da Pós-Graduação em Política Social da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Vitória, Espírito Santo. Brasil. E-mail: [gusmcmello@yahoo.com.br](mailto:gusmcmello@yahoo.com.br). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4281-995X>.

recent phenomena such as the visual exacerbation of the self and the massive production of self-avatars through social networks and platforms and so-called generative artificial intelligence technologies, such as “*deep fake*”; of transhumanist ideology; and from the perspective of the environmental catastrophe. With this, we intend to highlight the relevance of Anders' thinking, which sheds light on relevant contemporary dilemmas.

**Keywords:** Günther Anders; Promethean shame; Promethean discrepancy.

**Artigo recebido em:** 28/01/2024

**Artigo aprovado em:** 13/04/2024

**Artigo publicado em:** 24/05/2024

Doi: <https://doi.org/10.24302/prof.v11.5227>

## INTRODUÇÃO

Em meados do século XX, Günther Anders escreveu um longo ensaio sobre a vergonha prometeica, uma espécie de complexo de inferioridade que, nos termos da crítica marxiana da economia política, emerge em um contexto em que as potências produtivas escapam ao controle dos indivíduos reificados e se convertem num dispositivo de espoliação e numa fonte de heteronomia e de sofrimentos, sob a dominação cega do capital. Ainda que de forma inconsciente, e premidos pela concorrência e pelas exigências da valorização do capital, os indivíduos tomariam o universo tecnológico e maquinal como métrica de seu comportamento e de sua própria existência, insurgindo-se contra tudo o que lhes distingue dos aparatos automáticos.

Na condição de *estofa objetivo do capital*, sobre o qual se constitui o *modo de produção especificamente capitalista*, sendo, portanto, um momento fundamental da constituição fetichista do capital como *sujeito automático*, esse universo tecnocientífico se autonomiza e se converte em uma *segunda natureza* (MARX, 1996, cap.13). Sem qualquer domínio sobre as virtualidades técnicas que foram assim liberadas, junto com a vergonha prometeica emerge a *discrepância prometeica*: o abismo entre as

possibilidades criativas e destrutivas postas em marcha sob a égide da acumulação de capital, e a capacidade dos indivíduos a ela assujeitados de imaginar, representar, sentir e se responsabilizar sobre seus usos e sobre seus fins.

Como se pretende demonstrar, essas atitudes aparentemente anódinas atravessam fenômenos que estão no centro da reprodução social contemporânea, alguns dos quais foram investigados por Anders em um momento relativamente incipiente de seu desenvolvimento. Em pontos decisivos, sua análise converge com determinadas reflexões de Walter Benjamin sobre a era da reprodutibilidade técnica, de Adorno e Horkheimer sobre a indústria cultural, e de Guy Debord sobre a sociedade do espetáculo, mas preserva uma singularidade e uma potência crítica que convém reconhecer, e que ilumina aspectos decisivos dos processos de subjetivação na modernidade.

Neste artigo, dividido em quatro sessões, além da introdução e de considerações finais, pretende-se salientar a atualidade da crítica da vergonha e da discrepância prometeicas, de Anders. Para tanto, a primeira sessão é dedicada à noção de *iconomania* - a “ânsia por imagens” -, sobretudo com base no primeiro volume de *A obsolescência do homem*, a qual é articulada a proposições de autores como Guy Debord (2017), Achille Mbembe (2018) e Alain Ehrenberg (2010), e mobilizada para compreender fenômenos contemporâneos como o da exacerbação visual do eu e da produção de simulacros por meio de tecnologias como as *deep fake*. Na sessão seguinte a análise da vergonha prometeica é desdobrada a partir de reflexões de Anders sobre o culto ao corpo e sobre a *engenharia humana*, presentes em ambos os volumes de *A obsolescência do homem*, e articulada a análises sobre a ideologia da performance sobretudo a partir do já citado Ehrenberg (2010), de Thomas Meyer (2021) e de Antônio Neves et al. (2021). A terceira sessão se concentra na crítica da ideologia transumanista, novamente por meio do estabelecimento de nexos entre a investigação de Anders sobre a vergonha prometeica e proposições de Meyer (2021), Jonathan Crary (2022), e também Giselle Beiguelman (2022) e Letícia Cesarino (2022). Por sua vez, a quarta

sessão se volta para as reflexões de Anders sobre a discrepância prometeica, novamente a partir de *A obsolescência do Homem*, mas sobretudo de seus estudos sobre a “ameaça atômica” (ANDERS, 2013 e 2023). Busca-se indicar que a dialética entre o *Tempo do Fim* e o fim dos tempos, rigorosamente exposta por Anders nessas obras, ganha vigor e urgência diante da perspectiva de colapso ambiental e dos debates em torno da noção de antropoceno.

### **A ICONOMIA E O CAPITAL COMO IDEAL DO EU**

Na era da reprodutibilidade técnica, a iconomania fornece “um testemunho assombroso de como é geral esse sentimento de inferioridade hoje” (ANDERS, 2016, p. 70), a vergonha prometeica. Trata-se da tendência à conversão do real em “cópia das suas cópias” (ANDERS, 2011a, p. 201), de tal modo que “o real é encenado em vista de suas reproduções, mesmo em homenagem a elas” (ANDERS, 2011a, p. 201), por meio de uma “produção hipertrófica de imagens”. O objetivo é se conquistar, “por meio das imagens, a possibilidade de criar peças sobressalentes de si mesmo; ou seja, de negar sua insuportável ‘existência única’” (ANDERS, 2016, p. 70). Convém reconhecer, de saída, que além da compulsão pela eficiência e da atitude calculista, a vergonha prometeica se expressa, atualmente, por meio da mobilização total dos indivíduos na construção serial e massiva de avatares de si, ávidos por likes e interações nos panópticos digitais que são as redes sociais e os dispositivos eletrônicos que lhes dão acesso.

O mecanismo que aí opera pode ser flagrado, em uma versão pretérita, no périplo de uma atriz que almejava se tornar uma vedete hollywoodiana, supostamente deixando a condição de “imitadora” e assumindo a de “matriz”, a de modelo a ser seguido, conforme narrado por Anders. Valendo-se das economias de sua família, e menoscabando “todos os prazeres da vida”, essa mulher cercou-se de especialistas, que a tomaram como matéria defeituosa a ser aperfeiçoada, a partir de uma lógica que

toma a imagem fantasmática alimentada pela indústria cultural como um imperativo, como dever-ser; e que, portanto, alimenta a ambição de reduzir o real ao espectro (ANDERS, 2011a, p. 201).

Sob seus auspícios, essa personagem circulou incansavelmente por salões de beleza e de massagem, por mesas de cirurgia e academias, e “deixou que a refizessem por dentro e por fora, pela frente e por trás” (ANDERS, 2011a, p. 201). Além disso, durante meses ela “dormiu pontualmente as horas obrigatórias”; “pesou as folhas da salada, em vez de saboreá-las”; “sorriu para o espelho; em vez de fazê-lo por prazer, ela o fez por dever” (ANDERS, 2011a, p. 201). Cumprido esse ritual iniciático atroz, exigido para franqueá-la a entrada “no mundo dos fantasmas” (ANDERS, 2011a, p. 202), “com seu novo cabelo, seu novo nariz, sua nova figura, seus novos andares, seu novo sorriso (ou talvez com o antigo cabelo, visto há tempos, e com um sorriso e um nariz que se vê por toda parte) ela era uma mercadoria acabada” (ANDERS, 2011a, p. 203), e nessa condição foi aceita no ansiado panteão. Como não poderia deixar de ser, tendo se convertido em “uma cópia de sua imagem, na reprodução de suas futuras reproduções, ela desapareceu” (ANDERS, 2011a, p. 203).

Diga-se de passagem, o caráter anedótico do caso não justifica subestimá-lo. Afinal, sob a égide da espetacularização do real,

o ir e vir entre o homem e o mundo se dá como uma troca entre dois rastros, como um movimento entre realidade e consumidores, ambos marcados de forma matricial; isto é, de uma forma extremamente fantasmagórica, porque nesse intercâmbio fantasmas circulam com fantasmas (produzidos por fantasmas). No entanto e apesar de tudo, não se pode afirmar que a vida se torne irreal devido a esse caráter fantasmagórico. Pelo contrário, é realmente terrível. Sim, realmente terrível (ANDERS, 2011a, p. 196).

Ora, as estrelas da indústria cultural são divinizadas porque “realizaram de maneira triunfal nosso sonho de existir como coisas” (ANDERS, 2011a, p. 70), ou melhor, como meras mercadorias, de tal modo que “não há diferença ontológica básica entre a estrela de cinema espalhada em milhares de cópias e o esmalte de unhas espalhado em incontáveis exemplares”

(ANDERS, 2011a, p. 70-1)<sup>2</sup>. É nessa condição de coisa reprodutível que os indivíduos almejam a imortalidade, tendo como espelho as máquinas, cuja durabilidade é limitada, mas que são renováveis em seus componentes, e replicáveis em seus modelos.

Outra anedota, bastante atual, talvez sirva para referendar, e mesmo para levar ao limite o argumento de Anders. Não faz muito tempo, circularam notícias sobre a criação de uma *banda virtual* feminina de música pop coreana (ou *K-pop*) pela Pulse9, uma empresa de tecnologia no campo da dita inteligência artificial, especializada em *deep learning*. A ideia é que sofisticados algoritmos não apenas animem os personagens e suas performances virtuais, mas que também, por meio da *deep fake*, permitam diferentes formas de interação em tempo real com sua audiência, projetando a imagem dos avatares em artistas, meros suportes em carne e osso dos personagens virtuais. Nesse sentido, inicialmente, foram gerados 101 rostos fictícios, divididos em quatro categorias: “fofa, sexy, inocente e inteligente”, e para selecioná-los, esses rostos foram submetidos à votação de *fãs*, um público fadado a prestar sua devoção a uma banda que, todavia, inexistia mesmo no mundo virtual...

Com base em tais tecnologias que, não à toa, parecem lhe servir sob medida, radicaliza-se o

modelo invertido, para não dizer pervertido, da relação entre modelo e reprodução [em que] ao lado de suas milhares de reproduções, os modelos, as verdadeiras estrelas do cinema, não valem nada; e da mesma forma que elas, as “reais”, vão de uma parte a outra de Hollywood em carne e osso, na verdade não passam de pobres fantasmas de suas reproduções (ANDERS, 2011a, p. 190).

Em entrevista para a BBC (2022), a CEO da referida empresa justifica a empreitada pela necessidade de superação de limites físicos e mentais dos artistas reais, bem como de evitar eventuais “desvios morais”. Em suas palavras, “a vantagem de ter artistas virtuais é que, enquanto as estrelas do K-pop muitas vezes apresentam limitações físicas, ou até mesmo com problemas de saúde mental por serem humanos,

---

<sup>2</sup> “A vedete do espetáculo, a representação espetacular do homem vivo, ao concentrar em si a imagem de um papel possível, concentra pois essa banalidade. A condição de vedete é a especialização do vivido aparente, o objeto de identificação com a vida aparente sem profundidade, que deve compensar o estilhamento das especializações produtivas de fato vividas. As vedetes existem para representar tipos variados de estilos de vida e de estilos de compreensão da sociedade, livres para agir globalmente. Elas encarnam o resultado inacessível do trabalho social, imitando subprodutos desse trabalho que são magicamente transferidos acima dele como sua finalidade: o poder e as férias, a decisão e o consumo que estão no início e no fim de um processo indiscutido. Num caso, é o poder governamental que se personaliza em pseudovedete; no outro, é a vedete do consumo que se submete a plebiscito como pseudopoder sobre o vivido” (DEBORD, 2017, p. 64).

os artistas virtuais podem ser livres disso". Ademais, conclui ela, "os escândalos criados por estrelas humanas reais do K-pop podem ser divertidos, mas também são um risco para os negócios" (BBC, 2022). De acordo com a mesma reportagem, nos últimos anos teriam pululado entre os ídolos do K-pop casos de ataques virtuais, distúrbios alimentares, depressão, e mesmo de suicídios. Não há de se causar espanto, dado o caráter inóspito e altamente competitivo do *showbiz*, em que vigora um férreo imediatismo e onde vedetes emergem e desvanecem num piscar de olhos<sup>3</sup>.

Obviamente, sob a ótica dos gestores, que dispõem de uma imensa massa de trabalhadores docilizados, trata-se, como sempre, de sugá-los ao máximo e de convertê-los em autômatos, sem maiores considerações sobre seu sofrimento físico e mental. Entretanto, diante dos elásticos, porém incontornáveis limites humanos, sua substituição por máquinas reais torna-se imperativa. Trata-se, por conseguinte, da velha tendência à subsunção real do trabalho ao capital e à eliminação do trabalho vivo (MARX, 1996, cap. XIII), mas não deixa de chamar a atenção a penetração dessa dinâmica no processo de produção e circulação de bens da indústria cultural, franqueada pelas tecnologias de inteligência artificial.

Em todo caso, essa perspectiva já havia sido ficcionalmente tematizada pela própria indústria cultural, como é o caso do filme *Congresso futurista*, de Ari Folman (2013), baseado em um romance homônimo de Stanislaw Lew, em que a protagonista é uma atriz em relativo ostracismo, que outrora havia feito sucesso com filmes de ação, e que vê suas oportunidades de trabalho se reduzirem à medida que envelhece. Sob pressão, ela é convencida a deixar esquadrihar seu corpo, seus movimentos, gestos, expressões faciais, voz, com base em que se produz um avatar virtual, vendido a uma empresa cinematográfica, que irá encarnar qualquer personagem segundo o interesse

---

<sup>3</sup> A reportagem da BBC (2022) menciona a rotina de preparação de uma das inúmeras candidatas à ídolo do K-Pop, que durante quatro anos "treinava", em média, por 12 horas por dia, em meio a um intenso e incessante processo de seleção e de avaliação.

de seu proprietário. Superava-se assim a sina de toda musa de Hollywood, uma vez que

na medida em que a maioria de suas fotos representa a versão imortalizada de sua juventude autêntica (ou seja: válida apenas comercialmente), parecida com as deusas e sem rugas, ela é mais jovem do que ela mesma; e o caminho de sua carne efetiva é um processo, inválido e vergonhoso, que de preferência deve ser ocultado (ANDERS, 2011a, p. 71).

Entretanto, o sofrimento da protagonista não desvanece, já que a espoliação e autonomização da sua imagem e de sua capacidade dramática não deixam de se afigurarem como perda e como alienação. Se isso não bastasse, noutra trama as pessoas acorrem em massa a uma nova tecnologia desenvolvida pela mesma empresa, que faculta ao usuário passar o resto de suas vidas em um mundo virtual, no qual tudo e todos são simpáticos desenhos animados, enquanto seus corpos vegetam na miséria, fora desse universo artificioso e estereotipado.

Outro filme que explora um tema correlato é o *Marjorie Prime*, de Michael Almereyda (2017), baseado numa peça homônima de Jordan Harrison. Nele, uma viúva senil passa a *conviver* com um algoritmo que, a partir de grande quantidade de dados e de interações com os contratantes do serviço, engendra, de modo incremental, um simulacro de seu ex-marido, com direito a um holograma que reproduz fielmente seu semblante quando jovem. Numa versão mais tosca, esse tipo de artifício já existe, na forma de algoritmos que, por exemplo, geram *posts* em redes sociais a partir de *perfis* de usuários já mortos (CNN Brasil, 2021), ou de *chatbots* como o do *HereAfter AI* e o do *StoryFile*, que permitem a troca de mensagens com o avatar do ente querido já falecido; ou ainda, por meio de óculos de realidade virtual, que permitem determinadas interações com projeções artificiosas dessas pessoas (NEW YORK TIMES, 2023). Trata-se, literalmente, da substituição de pessoas por seus simulacros digitais.

Também se destaca como manifestação dessa tendência iconomaníaca a conversão de magnatas em modelos, similares àqueles engendrados por Hollywood

ou pela indústria do *pop*, há pouco mencionados. Alain Ehrenberg (2010) analisou esse fenômeno na década de 1990, como um desdobramento daquilo que frequentemente ocorria com esportistas de alto rendimento, sustentáculos das ideologias da superação dos limites humanos e do heroísmo, da afirmação concorrencial, da disciplina extrema, da obsessão por metas, das promessas de enriquecimento e fama etc., que serão oportunamente retomadas. Àquela altura, a figura outrora odiosa dos grandes capitalistas já havia se convertido em vedete sob a mitologia do empreendedorismo, da abnegação e do gênio individual. Trata-se de uma maciça – e normopata – hiperidentificação com o capital, por meio de suas personificações, em particular aquelas oriundas das indústrias de inovação tecnológica, Vale do Silício à frente (FOLHA DE SÃO PAULO, 2023). E que seria tanto mais relevante quanto mais lograsse fornecer a imagem da qual se alimentaria outra ideologia, a do *empreendedorismo popular*, bastante eficaz em encobrir a precarização das condições de trabalho e da existência diante do avanço da automação produtiva e das vicissitudes da acumulação de capital.

Ademais, ainda de acordo com a análise de Ehrenberg (2010), no início dos anos 1990 a relação *artesanal* que cada pessoa estabelecia com as vedetes da indústria cultural já havia sido superada por uma produção sistemática e oníabrangente. Em tempos de redes sociais, essa tendência deu azo à obsessão pela própria imagem, que Achille Mbembe (2021, p. 33) identificou como um dos eixos do *animismo* contemporâneo. Em busca de situações *instagramáveis*, ou seja, profundamente estereotipadas, uma torrente de adictos inadvertidamente reduz o mundo circundante – paisagens, manifestações culturais, museus, obras de arte, tudo enfim - a mero pano de fundo para a compulsiva produção de imagens de si próprios (BERNARDO, 2014).

Tal atitude parece vir de par com outros dois fenômenos atualmente em voga: a estetização do passado e a obsessão pela memória, ou por um simulacro de memória. Ao antecipar ou suplantar as vivências efetivas pelo seu registro em fotografias ou vídeos, como ocorre em restaurantes, museus e pontos turísticos, onde antes mesmo

de se ambientar, apreciar as arquiteturas, degustar a comida ou se demorar diante de um quadro, os comensais se demoram em registrar e compartilhar sua pseudo-alegria, revela-se, acima de tudo, a aniquilação da experiência, teorizada por Benjamin (1996a). Mas também pode estar em jogo a consciência ou a intuição da efemeridade de uma existência esmagada pela reificação. Além de mimetizar a serialidade dos dispositivos tecnológicos, a iconomania e a exacerbação visual do eu (BERNARDO, 2014), por meio de efígies digitais, talvez denuncie uma desesperada busca por permanência. Afinal, fragilizados pelas injunções da reprodução social heterônoma, e esvaziados pelo entrincheiramento do eu, condenado à inanição - já que nada entrega ao mundo, e, portanto, não se deixa atravessar e enriquecer pelo contato com a alteridade -, os indivíduos talvez procurem afirmar sua existência, paradoxalmente, por meio de um punhado de megabytes imersos num oceano de dados descartáveis.

Com isso, competem para a progressiva subsunção da memória ao imperativo da obsolescência acelerada, a mesma que Marx (1984) identificara no caso da produção de mercadorias, premida pela necessidade de aumentar a rotação do capital. À medida que os nexos sociais são universalmente mediados pela forma mercadoria, a crescente efemeridade das mercadorias, que as tornaria, em certo sentido, a-históricas, compete, de acordo com Anders (2011b, p. 280), para que a própria história seja aniquilada. Sempre de acordo com sua análise, uma expressão dessa tendência seria o comércio de objetos ditos autênticos – a preços exorbitantes -, e daqueles que citam épocas passadas – na forma de um “falso testemunho”. Nesse sentido, ao lado de uma indústria da descartabilidade, surgira nos idos dos anos 1930 ou 1940 uma indústria da restauração, que se esmera em fazer com que seus produtos “cheirem a passado” (ANDERS, 2011b, p. 282). Outro exemplo é o da produção de mercadorias deliberadamente estragadas ou envelhecidas, como é o caso dos jeans que saíam das fábricas rasgados ou remendados, como se tivessem sido objeto de prolongado uso. Algo similar parece ocorrer na atual pujança da indústria de produtos ditos *retrôs* ou *Vintages*, que evocam um passado pasteurizado, estetizado e mítico.

Diante de um futuro que se afigura ou catastrófico, ou então uma mera extensão do presente, tal atitude diante do passado ajuda a entender a desorientação e o conformismo generalizado em face da elevação da técnica à condição de sujeito histórico, e da redução dos indivíduos a uma posição “coistórica”, passiva dentro da jaula presentista (ANDERS, 2011b, p. 13)<sup>4</sup>.

### **CULTO AO CORPO, BIOLOGIZAÇÃO DA PSIQUIATRIA E A IDEOLOGIA DO ENHANCEMENT**

Cumprir considerar agora a articulação entre a iconomania e o exibicionismo, em particular a busca pela ostentação de padrões físicos - e mentais – idealizados, que foram fortemente difundidos pela indústria cultural a partir da década de 1970, na forma do “culturismo”, do “fitness”, do “wellness”, entre outras variantes do culto ao corpo. Em termos históricos, esse fenômeno coincide, portanto, com a produção do “mínimo eu”, teorizado por Christopher Lasch (1986), o já referido indivíduo atomizado, esvaziado e entrincheirado ante um estado de emergência permanente, e ao mesmo tempo instado a permanentemente se *superar*, a *vencer*, a ter *resiliência* etc. Por outro lado, coincide com a ressaca produzida pelo malogro da onda revolucionária da segunda metade da década de 1960 e primeira metade da década de 1970. Ao abalar valores, hierarquias sociais, e trazer à lume novas relações sociais, tal onda, para uns, os inconformistas, gerou grandes expectativas – e, eventualmente, frustrações -, e para outros, os normopatas, afigurou-se como uma ameaça aterradora<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Conforme se recordou alhures (Autor, 2016), em sua crítica ao pós-modernismo, Perry Anderson (1999, p. 67-68) constatara que, “apagando-se num perpétuo presente, os estilos e imagens *retrô* proliferaram como substitutos do temporal”, conduzindo à “perda de qualquer senso ativo de história, seja como esperança, seja como memória”. Já Frederic Jameson (2007, p. 43-45) identificara no pastiche uma marca recorrente do pós-modernismo, pastiche esse que ele concebe como uma “paródia vazia” do passado; uma forma de “parasitismo sobre o velho”, neutralizada no potencial crítico que pudesse vir a ter.

<sup>5</sup> Tome-se o caso de Jane Fonda, que em 1968 fora badalada por apoiar os Panteras Negras, na década de 1970 se engajou na luta contra a Guerra do Vietnã, e que, mal iniciada a década de 1980, tornou-se uma “musa fitness”, fazendo grande sucesso com suas aulas televisivas de aeróbica, no “*Jane Fonda’s Workout*”.

Nesse contexto, adquiriu uma atualidade inaudita a proposição de Günther Anders (2011a, p. 36) de que “*hoje é o corpo não modificado que está ‘nu’, e não o corpo sem roupas*”. Para se ter uma ideia da importância do fenômeno, basta olhar para o mercado que o culto ao corpo atualmente movimenta, e que envolve não apenas academias, *personal trainers* e toda sorte de especialistas, mas também um grande número de produtos alimentícios, farmacêuticos, cosméticos, têxteis, entre outros. De acordo com um relatório de uma Organização Não-Governamental ligada ao “mercado de bem-estar”, em 2019 a indústria das “atividades físicas” teve uma receita de US\$ 874 bilhões, sendo que o ramo “fitness” totalizou mais de US\$ 100 bilhões. Considerando indústrias coligadas, como a de vestuário e calçados, ao todo as receitas ultrapassaram os US\$ 350 bilhões; já o ramo da “alimentação saudável, nutrição e perda de peso” atingiu os US\$ 912 bilhões (GWI, 2022).

Uma expressão extrema, porém emblemática, desse fenômeno, são competições como as que elegem o “mister” e a “miss universo”. Ao analisá-las, Jean-Jacques Courtine (1995, p. 83) realiza uma descrição elucidativa desse “estranho espetáculo” de

corpos de homens inchados, artificialmente bronzeados, cuidadosamente depilados e lubrificados, alinhados sobre o palco segundo um ritual que lembra os concursos de beleza femininos; mulheres mutantes, cujo sexo se apaga sob a capa de músculos. Curiosas posturas, que pensam ressuscitar a estatuária clássica, justamente quando o desmedido das anatomias ergue-se como uma injúria à arte do escultor antigo. Insólitas massas musculares, puramente decorativas, que não servem para correr, nem para arremessar, e que rompem assim com tudo aquilo que, dentro da lógica esportiva, associa músculo a movimento.

Em meio a essa indústria do *gerenciamento dos corpos*, o modelo eleito é, uma vez mais, o da vergonha prometeica, da máquina, da artificialidade, daquilo que é *liso, polido*, que não envelhece e tampouco morre, pois nunca esteve vivo. É por isso que nas peças de autoajuda voltadas aos frequentadores de academia, são comuns as analogias entre homem e máquina, como no vídeo “Eu sou uma máquina”, de Nando Pinheiro, em que se diz, em tom de mantra: “Academia é minha vida / . Eu sou uma

máquina, feita de ferro. Eu não tenho limitações. Eu não fico cansado, eu não descanso. O resto é para os fracos” (YOUTUBE, 2018).

Ganha assim atualidade a imagem, apresentada por Anders (2011b, p. 376), do ser humano

preso entre dois parênteses, como se constringido por duas forças que desafiam o ‘eu’: por um lado, o humano é constringido pelo ‘natural’ (pelo corpo, sexo e espécie, e assim por diante) e do outro lado pelo ‘artificial’ (burocrático e tecnológico) ‘do dispositivo tecnológico’.

De fato, por detrás do culto ao corpo e de sua “transformação masoquista” parece operar de modo mais ou menos inconsciente “os restos de energia do ódio puritano pelo corpo” (ANDERS, 2011a, p. 53), alimentado pelas tendências à obsolescência da humanidade. Não obstante, o imperativo do *desempenho*, da superação, do sacrifício, propalado nas academias mimetiza aquele imposto à população trabalhadora, para acessar e preservar o *privilégio* de ser explorada, convertendo a *concorrência* e a *performance* como princípios elementares e inescapáveis da existência social.

Nesse sentido, convém refletir sobre a constatação de Alain Ehrenberg (2010, p. 13), para quem “o homem de massa vive a própria aventura da modernidade, que é uma aventura heroica. A intuição baudelairiana tornou-se o modelo de cada um, sobrepondo, à proeza obscura, o dever de aparecer”. Trata-se, melhor dizendo, de um simulacro de heroísmo, esvaziado de propósito e justificativa, desprovido de virtude e sentido, um automatismo, enfim, do dever pelo dever, que é interpelado por Baudrillard (apud EHRENBORG. 2010, p. 33), quando fala do “estranho sinal de fraqueza, sinal que prenuncia um novo fanatismo, o da performance sem rosto, o de uma prova sem fim”.

Esse fanatismo, é preciso acrescentar, corresponde à redução do trabalho a um ininterrupto e onibrançante “ritual de sofrimento” (VIANA, 2013), expressão do “capitalismo como religião” (BENJAMIN, 2011), que em favor do movimento tautológico e desmedido da acumulação exige de seus devotos um culto permanente,

de caráter culpabilizador, que recusa qualquer remissão. Essa dimensão da reprodução social foi reforçada nas últimas décadas, em que a barbarização das condições de trabalho e existência foram recobertas pela ideologia do empreendedorismo e pela mistificação de trabalhadores em colaboradores, para quem a concorrência capitalista é apresentada como princípio elementar e inescapável da existência em todas as esferas da vida social.

A psiquiatria também acompanha e reforça essa tendência. Ou melhor, na síntese de Antônio Neves et al. (2021, p. 165), “a passagem de trabalhadores a colaboradores é simplesmente homóloga àquela de pacientes à *self-enhancers*: ambas essas transformações implicam uma passagem do sofrimento ao gozo como motor das ações do sujeito em suas posições diante do poder”. De acordo com esses autores, deu-se nesse campo a conversão de uma “função terapêutica” em uma “função de aprimoramento (*enhancement*), decididamente tributária da lógica econômica” (NEVES et al., 2021, p. 127). Estariam em jogo aí três condicionantes; o primeiro diz respeito à “patogênese da cultura neoliberal”, que envolve tendências ao confinamento e à solidão, à “dissolução dos limites entre vida doméstica e trabalho”, e ao “avanço da lógica da competição, superação e produtividade em todas as esferas da vida” (NEVES et al., 2021, p. 129). O segundo tem a ver com a destruição das estruturas e políticas estatais protetivas, que tende a precarizar as condições de existência e potencializar os processos de adoecimento (NEVES et al., 2021, p. 129). E, finalmente, há uma subordinação da psiquiatria à bilionária indústria de psicofármacos (NEVES et al., 2021, p. 130).

Nessa virada da psiquiatria, que corresponde à sua biologização, “o sofrimento psíquico é equalizado como um déficit biológico desvinculado do entorno social” (NEVES et al., 2021, p. 144). Por conseguinte, “reificada no orgânico, a doença deixa de ser pensada como fenômeno político comprometido com questões como a da adequação às exigências sociais que circundam o indivíduo” (NEVES et al., 2021, p. 144). Dessa forma, tudo o que não se enquadra nos padrões dominantes, naturalizados,

aparece como desvios a serem corrigidos, o que “retira a psiquiatria do campo da política e do conflito” (NEVES et al., 2021, p. 144)<sup>6</sup>.

Como se vê, a virtual eliminação do *pathos* da psiquiatria (NEVES et al., 2021, p. 137) produz uma enorme expansão de seu campo de atuação, com efeitos imediatos para o alargamento de mercados para a indústria farmacêutica, e com consequências ideológicas muito mais vastas. No espaço deixado pela deposição da noção de doença que balizava a intervenção médica, penetra a lógica neoliberal de “gestão das demandas no campo mental e comportamental, regido pelas regras do mercado e pela tecnologia publicitária para a criação de ideais lucrativos” (NEVES et al., 2021, p. 146-7). Dessa forma, o imperativo do *enhancement*, a “maximização de potencialidades das funções humanas para uma melhor satisfação de demandas sociais” (NEVES et al., 2021, p. 132), teria subsumido também a medicina. Esse processo estaria sendo catapultado pela atual revolução tecnocientífica, e pelo desenvolvimento das chamadas *smart drugs* (drogas inteligentes), da *digital health* (saúde digital), e do *life-logging* (registro da vida), sob os auspícios das *big techs*<sup>7</sup>.

Dentre outros, por meio da *inteligência artificial*, da *big data* e da *internet das coisas*, estão sendo desenvolvidos sistemas que se propõem a monitorar a saúde e o desempenho do indivíduo – ironicamente apresentado como um *gestor de si* – em tempo integral. Como relata Thomas Meyer (2020), todo seu cotidiano deve ser registrado e convertido em dados, índices, métricas a partir do qual são prescritos comportamentos e ações. Por exemplo, por meio de um aplicativo de smartphone, por vezes conectado à própria geladeira “inteligente”, a alimentação diária é

---

<sup>6</sup> Ou, na formulação de Jonathan Crary (2014), “as tessituras oscilantes dos afetos e emoções humanos, que são apenas sugeridas imprecisamente pelas noções de timidez, ansiedade, desejo sexual instável, distração ou tristeza, foram indevidamente convertidas em distúrbios e colocadas na mira de remédios enormemente lucrativos”.

<sup>7</sup> Assim, “desde 1994, houve um aumento dos investimentos em pesquisa sobre biomedicina e inteligência artificial no setor privado. Estima-se que empresas como Google, IBM, Apple, Alphabet e Mindstrong destinem aproximadamente 60% do seu orçamento a pesquisas biomédicas” (NEVES et al., 2021, p. 158).

rigorosamente registrada, com seus respectivos valores nutricionais, e alerta o usuário sobre a necessidade de comer um bife, ou sobre a próxima vez que ele estará autorizado a desfrutar de um chocolate ou tomar uma cerveja. O mesmo vale para os exercícios diários, e até mesmo para as práticas sexuais. Em todos esses casos, sob a égide da *gameficação*, são gerados índices e metas a serem superadas pelos indivíduos, engajados em uma competição consigo mesmos e com outros usuários. Mais do que uma “infantilização”, estamos diante de uma espécie de reificação compulsiva e aparentemente lúdica, que nos converte em um

sujeito obediente que se submete a todas as formas de invasão biométrica e de vigilância. E que ingere comida e água tóxicas. E vive, sem reclamar, na vizinhança de reatores nucleares. A abdicação completa da responsabilidade pela própria vida é indicada pelos títulos dos diversos guias best-sellers que nos dizem, com uma fatalidade sombria, quais são os mil filmes que devemos ver antes de morrer, os cem destinos turísticos que devemos visitar antes de morrer, os quinhentos livros que devemos ler antes de morrer (CRARY, 2014).

Essas tecnologias intrusivas e onipresentes produzem um novo patamar de *sincronização em massa* e de esmagamento subjetivo, reduzindo os seres humanos, conclui Meyer (2020), à condição de “uma caixa-preta legível”, como as que existem nos aviões, mas que serve para condicionar os comportamentos<sup>8</sup>.

Uma terrível expressão dessa tendência ao controle mental é o crescente uso de psicotrópicos, de opiáceos e de outras drogas, não no sentido de ampliar as realidades, aguçar as sensibilidades, produzir conhecimentos, criar novas relações, mas de elevar a performance e anestesiar o sofrimento. Há tempos Günther Anders reconheceu que o ópio “tornou-se uma religião para o Povo” (ANDERS, 2011b, p. 374), posto que “a felicidade, que nossos pais e avós, como também nós mesmos, ainda nos havíamos prometido com a transformação da sociedade inumana em uma humanamente digna,

---

<sup>8</sup> É o que pretende, entre outras, a empresa Webpsychology: “transformar padrões de pensamento negativos, ensinar o usuário a gerenciar sentimentos angustiantes e substituir os comportamentos inúteis” (apud NEVES et al., 2021, p. 159). Nesse mesmo sentido, mas também no de aperfeiçoamento artificial do cérebro, a empresa Neuralink, de Elon Musk, tem investido em um “protótipo para um BMI (Brain Machine Interface) totalmente implementável em humanos” (NEVES et al., 2021, p. 163).

procura-se agora com pílulas e infecções de transcendência” (ANDERS, 2011b, p. 375).

Atualizando esse diagnóstico, Ehrenberg (2010, p. 14) dirá que

o consumo maciço de medicamentos psicotrópicos, sob o peso dessa pressão psíquica inédita, bem como o fundamentalismo identitário, acompanham a pacificação aparente da sociedade. Os movimentos neocomunitários, no espaço político-social, e a depressão nervosa, no espaço psíquico, estão profundamente intrincados. Eles são as novas ruínas do progresso.

Ruínas que, como mencionado há pouco, são convertidas em fartas fontes de receitas para empresas que se esfalfam em produzi-las.

## TRANSUMANISMO E O “CLÍMAX DA DESUMANIZAÇÃO”

Deve-se enfatizar que, da perspectiva de Günther Anders, não se trata de se ontologizar a relação entre saber e poder, ou entre técnica e poder, nem de alimentar veleidades tecnofóbicas. Mesmo as tecnologias implicadas na “autometamorfose” ou na “engenharia humana”, “os ritos iniciáticos da era robótica” (ANDERS, 2011b, p. 44), incluindo a manipulação do genoma, que ainda engatinhava à época das reflexões de Günther Anders sobre a obsolescência da humanidade, não devem ser criticadas em si, em função de seu suposto caráter antinatural ou sua imprevisibilidade. O problema reside, convém insistir, na subsunção da ciência e da tecnologia ao capital, e em seus efeitos reificadores. Nesse sentido, Anders (2016, p. 48) é enfático ao sustentar que

não, a alteração de nosso corpo não é fundamentalmente nova e vil porque estamos abandonando nosso ‘destino morfológico’ ou transcendendo a limitação natural de nossas capacidades que nos foi atribuída. Ela é desprezível, ao contrário, porque nós estamos passando por essa transformação de si pelo bem das máquinas, e porque nós as empregamos como plantas e modelos de nossa própria modificação. Portanto, renunciamos a nós mesmos como nossa medida como humanos e com este gesto restringimos ou desistimos de nossa liberdade.

Talvez as expressões mais extremas dessa atitude sejam a referida *engenharia humana* e as *ideologias transumanistas*. Para compreendê-las, convém acompanhar o argumento de Thomas Mayer (2021), para quem “os transumanistas sucumbiram à ilusão de que todos os problemas deste mundo são problemas técnicos e que eles

próprios estão predestinados a resolvê-los, naturalmente através da inovação e da disrupção técnicas”. Nesse sentido, esses ideólogos convergem com os tecnocratas delirantes, que consideram que a conjugação da *big data* com a inteligência artificial e outras tecnologias do gênero produzirá um tal conhecimento sobre a evolução social que eventualmente extirpará as guerras e as crises financeiras, prevenirá epidemias, acabará com desperdício de recursos, e assim por diante<sup>9</sup>.

É comum entre os transumanistas a afirmação de uma estrita neutralidade axiológica e de parâmetros técnicos, a partir dos quais, na síntese de Edson Teles (2018, p. 442), alimentam a veleidade de dar cabo da

ética, do comportamento e das relações sociais em favor da verdade e da objetividade dos atos em si. Produz-se uma política preditiva, determinando decisões com base nos processos autômatos, eliminando quase por completo uma característica fundamental da ação política, o risco de sua imprevisibilidade<sup>10</sup>.

A conclusão de Teles (2018, p. 442), de que, de acordo com os entusiastas da última revolução tecnocientífica, “o humano se tornaria parte do mecanismo das máquinas e tecnologias de dados”, revela se tratar da exacerbação da tendência criticada por Gunther Anders (2016, p. 45), ao constatar que “o que hoje é considerado miséria, inversamente, é o caráter limitado da ‘utilidade e aplicação’ humana, a possibilidade preocupante de que possa haver limites definidos para a passividade e utilidade humanas; em suma, para a falta de liberdade humana”. Eis aí o clímax da desumanização, o engajamento de corpo e alma, por parte dos indivíduos, para

---

<sup>9</sup> Nas palavras de Alex Pentland (apud MEYER, 2018), para atingir esse idílio será necessário “construir laboratórios vivos – comunidades dispostas a experimentar uma nova maneira de fazer as coisas ou, para ser franco, ser porcos da Índia [cobaias] – para testar e provar nossas ideias” (!).

<sup>10</sup> Ignoram, portanto, que os algoritmos são eles mesmos programados, e tendem a replicar parâmetros sociais dominantes, incluindo aqueles racistas, misóginos e assim por diante. Ademais, seu desenvolvimento envolve o estabelecimento de relações de exploração extrema, como a que sofrem multidões de *microtrabalhadores* ou *crowdworkers* que “treinam” as máquinas e *bots*. Tome-se o exemplo daqueles envolvidos no tão falado projeto do ChatGPT, que receberam menos de US\$ 2 por hora, e em alguns casos contaram com um adicional mensal de insalubridade (de US\$ 70,00 por mês) devido à exposição a *conteúdos explícitos* de violência, zoofilia, pedofilia, etc., associada a casos graves de sofrimento e adoecimento psíquico (FOLHA DE SÃO PAULO, 2023).

exacerbar sua reificação e sua passividade, para empregar toda a “espontaneidade e ingenuidade para extinguir a espontaneidade e a dimensão humana de seu desempenho e de suas realizações”, pois com isso “esperam explodir a fronteira da falta de liberdade que os ameaça e, finalmente, obter o *summum bonum* [bem supremo] da total utilidade” (ANDERS, 2016, p. 45).

Tal engajamento na autorreificação é, em parte, uma resposta enviesada à própria indignação, uma tentativa de dissimulá-la, afinal, argumenta Theodor Adorno (1993, p. 122), “a segurança acena na adaptação à mais extrema insegurança. Ela é imaginada como um salvo-conduto para a fuga que conduza o mais rápido possível a um outro lugar. No amor fanático pelos automóveis vibra também um sentimento de desamparo físico”. Esse cacoete futurista, que atravessou as décadas, ressoa hoje na ideologia transumanista.

Com razão, Anders (2016, p. 57) vincula diretamente a engenharia humana à condição dos indivíduos como apêndice das máquinas, que remonta diretamente à análise marxiana sobre a grande indústria e o sistema automático de máquinas. Mais uma vez, há de se recordar que essa inclinação não é nova. Em autêntico espírito futurista, declara Álvaro de Campos, em sua “Ode Triunfal”, de 1915:

E arde-me a cabeça de vos querer cantar com um excesso / De expressão de todas as minhas sensações, / Com um excesso contemporâneo de vós, ó máquinas! [...] / Ah, poder exprimir-me todo como um motor se exprime! / Ser completo como uma máquina! / Poder ir na vida triunfante como um automóvel último-modelo (CAMPOS, 2016, p. 155).

Já em seu “Ultimatum”, de 1917, o poeta é ainda mais eloquente:

Em todo o caso proclamo a necessidade da vinda da Humanidade dos Engenheiros! / Faço mais: garanto absolutamente a vinda da Humanidade dos Engenheiros! / Proclamo, para um futuro próximo, a criação científica dos Super-homens! / Proclamo a vinda de uma Humanidade matemática e perfeita! / Proclamo a sua Vinda em altos gritos! / Proclamo a sua Obra em altos gritos! / Proclamo-A, sem mais nada, em altos gritos! (CAMPOS, 1917).

Convém recordar que Walter Benjamin (1996b) criticara as abominações futuristas demonstrando se tratarem de uma expressão estética da natureza destrutiva e incontrolável do capital, cujo aparato tecnológico e técnico demandado pela acumulação desmedida se autonomiza e se volta contra seus criadores reificados. Porém, e sintomaticamente, os futuristas exultavam a tecnologia e a guerra em nome da autonomia e da liberdade criativa humana, que encontrariam nessa objetividade maquínica uma extensão de seus corpos, que os magnificariam. É o próprio Benjamin quem cita passagens de um manifesto de Marinetti (APUD BENJAMIN, 1996b, p. 195-6), no qual se lê que:

a guerra é bela porque fundamenta o domínio homem sobre a maquinaria subjugada, graças às máscaras de gás, aos megafones assustadores, aos lança-chamas e tanques. A guerra é bela porque inaugura a sonhada metalização do corpo humano. [...]. poetas e artistas do futurismo... lembrai-vos destes fundamentos de uma estética da guerra, para que a vossa luta possa iluminar uma nova poesia e uma nova escultura!

Totalmente desprovidos desse vigor vanguardista, os transumanistas oscilam entre a afetação laudatória do domínio humano sobre a técnica e o alegre reconhecimento de uma inevitável vitória da técnica sobre a humanidade.

De acordo com Vernor Vinge (apud DUPUY, 2009), que teria cunhado a noção de singularidade, “em trinta anos no máximo, nós teremos os meios técnicos de criar uma inteligência super-humana. Pouco tempo depois, a história humana terá fim”. Tal declaração foi feita em 1993<sup>11</sup>. Compartilhando esse diagnóstico, figuras como Ray Kurzweil, cientista informático, diretor de engenharia do Google e conselheiro de segurança do exército americano, consideram o progresso técnico um mero desdobramento da evolução biológica (MEYER, 2020). De modo a compreender os

---

<sup>11</sup> Algo semelhante fora previsto por Alan Turing, um dos grandes nomes da ciência da computação e da criptoanálise - como se sabe, Turing foi decisivo para a produção da bomba eletromagnética, que permitiu quebrar a criptografia produzida pela Enigma, máquina alemã empregada na Segunda Guerra Mundial, e até então tida como inexpugnável. Em um artigo de 1950, diz ele, “podemos esperar que as máquinas eventualmente venham a competir com os homens em todos os campos puramente intelectuais” (TURING, 1950, p. 460); mais do que isso, a esta altura Turing já apostava que a inteligência humana seria superada pelas máquinas num futuro não muito distante.

delirantes desdobramentos de tais concepções, convém remeter à esdrúxula *utopia* de uma vedete do transumanismo, Nick Bostrom, que em linha com os objetos da psiquiatria contemporânea e com o imperativo econômico da otimização, clama por “manipulações neuroquímicas do cérebro”, imaginando “seres pós-humanos” que “possuem capacidades mentais muito maiores às de qualquer ser humano que vive hoje em dia, têm controle completo sobre suas emoções e podem até ter sensações e modalidades sensoriais completamente novas” (BOSTROM apud MEYER, 2021).

Eis como ele imagina um futuro pós-humano, inaugurado pelo evoluir tecnológico:

os habitantes super-inteligentes deste mundo são autopotentes, ou seja, eles têm controle total e uma compreensão completa de si mesmos, assim eles são capazes de assumir qualquer condição interna e externa. Por exemplo, um ser autopotente poderia facilmente transformar-se numa mulher, num homem ou numa árvore, e todos os estados subjetivos lhe seriam acessíveis, fosse a luxúria, a indignação ou as experiências visuais e tácteis de um golfinho a brincar na água. Também queremos assumir que estes seres pós-humanos têm o controle total do seu ambiente, para que possam fazer não só cópias moleculares exatas dos objetos, mas também qualquer tipo de construção física para a qual tenham desenvolvido um desenho exato (BOSTROM apud MEYER, 2021).

Nesse sonho infantil de onipotência e de emancipação em relação a quaisquer limites objetivos e subjetivos, ecoa-se a imagem de Jauja, retratada por Pieter Brueghel, o “Velho”, nos idos de 1567. Os habitantes desse país imaginário, cujos desejos são instantaneamente realizados, ao desconhecerem a finitude e a falta, permanecem prostados num eterno presente. Trata-se da quimera do parasita senhorial, que só conhece o ato do consumo, e almeja um mundo plenamente *deglutível*, cujos componentes, paradoxalmente, perdem assim “seu carácter de objeto” (ANDERS, 2011a, p. 194). Tudo é imediato, assimilável, sem fricções, pois tudo foi descarnado e achatado. Tudo “tem que ser nosso, e converter-se em nós mesmo” (ANDERS, 2011a, p. 194). Um cenário horrendo, portanto, no qual se anuncia o império da pulsão de morte: eis o fulcro da utopia narcisista da ausência de incompletude e de qualquer tipo de frustração e de negatividade.

Para Bostrom, portanto, em breve todos serão felizes habitantes de Jauja, empanzinados - mas nunca satisfeitos -, e prostrados - por completa desorientação. Afinal, especula Anders em certa altura do segundo volume de *A obsolescências do homem*, a carência, a insatisfação – a “indigência” e a “dependência” -, são condições necessárias para que o indivíduo possa se situar no espaço e no tempo<sup>12</sup>. Não é preciso destacar a falsidade da promessa, mas é bom lembrar que ela se ergue sobre uma base dolorosamente real: a pilhagem predatória de recursos naturais em escala crescente; a exploração sem peias de multidões em minas e montadoras dos países periféricos; a consolidação de uma infraestrutura global, permanente e minuciosa de vigilância e de condicionamento social, dominada por grandes corporações econômicas e por castas militares; uma desigualdade galopante e o encastelamento de uma ínfima minoria que açambarca parcelas crescentes da riqueza social global<sup>13</sup>.

O caráter teológico dessa concepção é expressamente afirmado por um Laurent Alexandre, que considera que "o transumanismo é a última etapa na evolução do pensamento religioso", a “era do ser humano deus”, que irá “realizar o que anteriormente se pensava ser possível apenas aos deuses: Criar vida, mudar o nosso genoma, reprogramar o nosso cérebro e fazer a morte morrer" (ALEXANDRE apud MEYER, 2021)<sup>14</sup>. Eis aí um cacoete da “classe bilionária global”, assevera Crary (2022), cujos membros

---

<sup>12</sup> Com isso, ele oferece uma fundamentação materialista para a categoria kantiana da intuição. Não só aquilo que se necessita e deseja, mas também aquilo que o ameaça aguça uma percepção de mundo como um conjunto de distâncias, um “compêndio de todas essas coisas ou situações cuja presença temos de buscar ou fugir” (ANDERS, 2011b, p. 347). É dessa indigência, por conseguinte, que Anders deriva as categorias do tempo e do espaço, duas formas de distância que, não obstante, precisam ser distinguidas. Isso passará pela discriminação entre objeto (a comida, por exemplo, *especialmente ausente*) e ato (sua deglutição, *temporalmente ausente*), mas não convém acompanhar aqui os passos do raciocínio do autor.

<sup>13</sup> Diga-se de passagem, essa fantasia também denuncia uma hiperidentificação com o capital, uma vez que este alimenta a veleidade suicida da realização automática do ciclo D-D’ (dinheiro que gera mais dinheiro) sem os percalços do processo de produção e de circulação, sem os limites e as fricções impostas pela matéria.

<sup>14</sup> Mbembe (2021, p. 19) também o reconhece, ao constatar que, para os apologistas tecnofílicos, de modo a “organizar a passagem para uma nova dispensação terrestre (um novo nomos da Terra), é

consumidos por delírios de onipotência, a inevitabilidade da morte parece incompreensível e absurdamente injusta. A disparidade entre a brevidade do tempo de vida de um adulto e a enormidade de sua riqueza leva a uma raiva insaciável de que o dinheiro não pode realmente comprar tempo para eles, tempo infinito para explorar suas fortunas e alimentar seu narcisismo.

Enquanto uns poucos almejam dar cabo ao envelhecimento, recorda o autor, incontáveis multidões se afundam em desespero e procuram alento nas drogas ou no suicídio, enquanto massas ainda maiores de depauperados, vivendo em megafavelas, têm expectativas de vida de menos de quarenta anos e nunca conhecerão a velhice (CRARY, 2022). Haveria de se perguntar também se essa obsessão por ampliar o tempo de vida, que se expressa ainda em tecnologias hospitalares que permitem manter “vivos” doentes terminais abastados por longos períodos, mesmo em estado de grande sofrimento, não seria justamente uma expressão tresloucada da reificação e da destruição de qualquer sentido da existência. Uma tentativa, por assim dizer, de compensar a qualidade pela quantidade, fruto, quem sabe, da pretensão de se suportar o vazio presente diante da veleidade de se gozar de vivências significativas no futuro, indeterminado.

Não obstante, argumenta Crary (2022), com base na obra de Norman Brown, essa “negação da morte” tende a produzir uma “vitalidade negativa”, alimentando uma atitude fetichista em que a vida é em certo sentido atribuída a objetos inertes, característica da tecnofilia. Porém, acrescenta o autor, com isso a vitalidade própria à natureza – seres humanos incluídos – não desaparece, mas tende a retornar em forma destrutiva. Ademais, se a morte é uma das figuras da alteridade, num contexto de entrincheiramento do eu e de difusão de uma concepção imunitária de identidade, não surpreende a tentativa de exorcizá-la, de superá-la por meio da iconomania e da extensão da reprodutibilidade técnica aos seres humanos<sup>15</sup>.

---

realmente necessário, se não abolir a sociedade, ao menos esculpi-la e, eventualmente, substituí-la por um nanomundo, o dos dispositivos celulares, neuronais e computacionais”.

<sup>15</sup> Recorde-se que, ao criticar o fisiculturismo, Courtine (1995, p. 86) constatou uma “obsessão dos invólucros corporais”, e “uma contestação ativa das marcas do envelhecimento no organismo. Uma negação laboriosa de sua morte próxima”.

Por outro lado, a aversão ao envelhecimento, associada a um revigoramento do culto à reprodutibilidade técnica, está em consonância com os imperativos do incessante aumento da produtividade e do consumismo. Nesse sentido, destaca Gisele Beiguelman (2022), “as coisas hoje são produzidas em uma lógica de reprogramação constante, como dados manipulados, a fim de serem infinitamente consumidas e reconsumidas”, em um horizonte estético, prevalecente tanto nos meios urbanos quanto nos meios digitais, que rejeita “conviver com o envelhecimento, a corrosão dos materiais, as asperezas do que é natural”. E essa estética se afirma de forma tão contundente, que se torna natural a proliferação de algoritmos que promovem, automaticamente, o “rejuvenescimento” das pessoas no próprio ato em que fotografias digitais são produzidas.

Em tal situação, potencializada pela racionalidade neoliberal, o envelhecimento não pode ser visto como potência de vida, como possibilidade de imergir em distintas temporalidades, de tomar distância daquilo que está dado, de perceber o existente como devir e vislumbrar as potências que ele carrega, o que exige se encarar criticamente a finitude. Ao contrário, o envelhecimento deve ser tomado simplesmente como antecipação da morte, como impotência, como fracasso, e mesmo como algo obscuro, a ser exorcizado.

Retomando o argumento de Meyer (2020), os transumanistas oscilam entre saldar a perspectiva da completa substituição dos seres humanos por máquinas inteligentes, ou de um tal avanço da cibernética que converte os seres humanos em máquinas. Dá no mesmo. Entre ambas as atitudes é comum o desprezo aos sentimentos e “a fantasia de querer livrar-se de toda a corporeidade” (MEYER, 2020), um eugenismo radical, sob verniz tecnológico, voltado não contra um grupo social específico, mas contra própria condição de natureza e de objeto dos seres humanos, e que só pode resultar no mais atroz enrijecimento subjetivo. Ressoa aqui o desprezo e a busca pela “transformação masoquista do corpo”, identificada por Anders nos

primórdios da engenharia humana, em que se podia entrever os “restos de energia do ódio puritano pelo corpo” (ANDERS, 2016, p. 53).

Em suma, conclui Meyer (2021):

o transumanismo – como a eugenia e a higiene racial antes dele – é uma delirante construção misantrópica com “aparência científica”. Em contraste com a eugenia e a higiene racial, para o transumanismo não se trata de separar e “exterminar” indivíduos ou grupos, mas é a humanidade como tal que se pretende que seja vista como uma “existência que é um peso morto” a ser ultrapassada. O transumanista é assim uma espécie de “sinistro sacerdote do inferno”, que pretende massacrar todos os seres humanos no altar de Moloch, para glória do seu pretense deus, ou seja, para a glória do movimento de fim-em-si do capital.

Por esse motivo, alerta ele, “as fantasias transumanistas não devem, portanto, ser ridicularizadas pelos seus fantasmas tipo ficção científica, mas devem ser levadas a sério na sua mania de submissão e destruição” (MEYER, 2021), dada sua consonância com os desideratos do capital<sup>16</sup>. Por exemplo, no site do Fórum Econômico Mundial, Jonathan Crary (2022) extrai a seguinte declaração:

a Quarta Revolução Industrial é a primeira em que as ferramentas da tecnologia podem literalmente ser incorporadas dentro de nós e até mesmo mudar propositalmente quem somos no nível de nossa composição genética. É completamente concebível que formas de melhoria humana radical estarão disponíveis dentro de uma geração.

Nesse sentido, e a despeito de toda a mistificação que recobre o tema, há de se reconhecer que a ideologia dos transumanistas possui forte enraizamento entre os gestores e bilionários pelo mundo afora, e que diversas determinações dos sistemas tecnológicos atuais estão em linha com a autonomização do capital, podendo elevá-la a patamares inauditos. Ademais, por trás da cortina de fumaça transumanista, seria preciso se reconhecer desde já que “os agentes maquínicos que operam nos ambientes digitais hoje fazem parte da ecologia da mente” (CESARINO, 2022). Talvez por esse motivo Mbembe (2021, p. 18) indique estar em curso uma “mudança de época”,

---

<sup>16</sup> Como notava Dupuy (2009), há mais de dez anos, importantes ideólogos transumanistas coordenavam orçamentos bilionários e ocupavam cargos no Pentágono e em outras instâncias do Estado, “influenciando, assim, escolhas militares e estratégicas”, como era o caso de William S. Bainbridge e Robin Hansen.

decorrente de transformações na “bioesfera” e na “tecnoesfera”, visando uma “mutação da espécie humana”.

## OS ESPECTROS DA NADEIDADE

A perspectiva de deflagração de um holocausto nuclear esteve no centro da reflexão de Günther Anders desde o ataque a Hiroshima e Nagasaki, uma vez que identificou na exploração das potências destrutivas do átomo a inauguração do “Tempo do Fim”, antessala do “fim dos tempos”. “Se não estamos de todo enganados”, sentencia ele, “o futuro acabou” (ANDERS, 2011b, p. 278), pois desde então a humanidade estaria condenada a viver sob o peso de seu definitivo exterminismo suicida, visto que a bomba não pode ser desinventada. Trata-se de uma espécie de *sursis* (ARANTES, 2021, p. 22), um decurso de prazo, uma “Era da suspensão”, marcada por inescapáveis contradições: o poder extremo de destruição configura uma impotência radical; e o apocalipse tecnicamente forjado exige que a humanidade se torne antiapocalíptica, dedicada a adiar o emprego bélico da energia nuclear. A defasagem entre as capacidades de criar – e destruir -, de imaginar, de representar, de sentir e de se responsabilizar atinge níveis extremos, pois como conceber o nada – ou, mais precisamente, a *nadeidade* - resultante da autoextinção? Como figurar o fim da existência, da perspectiva de devir, e mesmo da memória de ter sido, não individualmente, não em termos de linhagem familiar ou de etnia, mas universalmente, enquanto humanidade?

Nessa condição, “o império quiliasta do totalitarismo técnico” (ANDERS, 2001, p. 33) se manifesta violentamente no princípio de existência das armas atômicas, por meio do qual “o niilismo atingiu seu ápice e se tornou puro ‘Ani(qu)ilismo’ [em inglês, *Annihilism* -GM]”. A máxima das bombas de fissão nuclear e de hidrogênio seria, assim, “*seja o que for que destruímos, dá no mesmo para nós*” (ANDERS, 2013, grifos nossos). No entanto, sua brutalidade e cinismo fora superada pela bomba de nêutrons;

projetada para destruir as populações e deixar intactas as infraestruturas – “a mais radical perversão dos princípios morais que já houve” -, ela teria como lema: “*seja quem for que destruimos, dá no mesmo para nós*”. O mundo dos objetos, contudo, deve permanecer sacrossanto. *Produtos não devem matar outros produtos*” (ANDERS, 2013, grifos nossos). O ápice do niilismo coincide, assim, com o ápice do fetichismo do capital.

Diante desse quadro, conclui Anders (2011b, p. 290), um eventual imperativo categórico que estivesse à altura das exigências atuais deveria visar a relação da humanidade com a tecnologia, presente ou futura, “e soaria assim: Aja de tal maneira que a máxima de sua ação possa ser a do aparato, do qual você é ou será; ou, negativamente: Nunca aja de modo que a máxima de sua ação contradiga as máximas dos aparatos, parte dos quais você é ou será”.

A emergência do tempo do fim só se fez possível em um contexto em que, sob a sombra de Prometeu e da técnica autonomizada, os indivíduos se tornaram “analfabetos sentimentais”, para quem “acabar com cem mil pessoas pressionando um botão é incomparavelmente mais fácil do que matar um indivíduo” (ANDERS, 2013). Ou seja, “convertemo-nos em criaturas de um mundo tecnificado”, e foi isso “que fez possível o ‘monstruoso’” (ANDERS, 2001, p. 17).

Diante da ameaça atômica, por sua vez Elias Canetti (2019, p. 593) conclui que “o poder é hoje maior, mas mais fugaz também do que jamais foi. Ou sobreviveremos todos ou não sobreviverá ninguém” (CANETTI, 2019, p. 593). Porém, falta a essa apreciação, da qual é difícil discordar, a consideração sobre às tendências de automatização dos processos sociais, para que não se tome a dimensão subjetiva de modo desvinculado dos processos de assujeitamento e de reificação. Numa dinâmica social totalitária as estruturas decisórias no âmbito estatal e empresarial se tornam cada vez mais herméticas e impessoais, submetidas às injunções da concorrência empresarial e interestatal. Mais do que isso, na contemporaneidade a “decisão deixa de ser um sinal da *virtù* do agente que depois busca conservar o objetivo conquistado:

passa a ser a capacidade de detectar num átimo a oportunidade da fortuna fugaz” (COHN, 2004). A própria complexidade do sistema, e os “imperativos da ação eficaz”, a saber, “nitidez na escolha do alvo, mobilidade e rapidez na decisão”, exigem ignorar seus “componentes irracionais”, pretensamente tudo aquilo que escapa ao controle, nas condições dadas.

Logo, o espaço em que possam emergir subjetividades dispostas e capazes de romper com esses automatismos necessariamente estarão fora e em contraposição às referidas estruturas, que impõem aos indivíduos um *cinismo objetivo*, fundado numa lógica voraz e curto-prazista, especulativa, que se manifesta de modo lapidar na variação frenética de índices e preços de ativos financeiros. Ademais, na atual dinâmica de acumulação “a escala de operações e a complexidade de seus ambientes” faz com que os efeitos das ações econômicas extrapolem o controle e se afigurem a quem os desencadeou como desimportantes, a despeito do fato de que “os grandes agentes decisivos têm, talvez mais do que nunca, controle sobre seus objetivos imediatos e sobre o formato organizacional mais adequado para atingi-los” (COHN, 2004).

Noutras palavras, o abismo entre os atos individuais e os efeitos eventualmente produzidos, em grande medida indeterminados e incontroláveis, desimplica o sujeito em sua própria ação, e o torna indiferente em relação aos danos que dela possam resultar. Desse modo,

a atual lógica econômica dominante está centrada naquilo que se poderia denominar indiferença estrutural, que envolve a irresponsabilidade das agências decisivas (empresas, mas também, em escala crescente, Estados nacionais) em relação a tudo que exceda a órbita imediata de sua ação [...]. [Por conseguinte,] a ação deixa de ser a expressão de uma capacidade de iniciativa para ser mera resposta, reação a demandas e estímulos (COHN, 2004).

Essa tendência também fora analisada por Günther Anders (2013), quando este constatou a mistificação da *ação* pelo *trabalho*, e a mistificação do trabalho pelo *desencadeamento*. Ou seja, sob o subterfúgio de que apenas se executa ordens ou se

cumpra zelosamente o trabalho que lhes cabe, seja ele qual for, os indivíduos se desimplicam eticamente de suas ações. E diante de uma complexa divisão de trabalho e de intrincados mecanismos no interior dos quais os indivíduos se inserem como ínfimas engrenagens ou apêndices, o trabalho se afigura uma imensa cadeia de relações de causa e efeito que se desdobra a perder de vista.

Nas décadas que transcorreram desde que Anders produziu sua aguda análise, a lógica do capital produziu algo inédito, “um mundo que está se arruinando de olhos fechados e rosto coberto, uma república que desmorona sem lucidez nem orgulho, em abjeção e medo” (AGAMBEN, 2021), mundo este que pretende gerir tecnicamente a própria ruína, afundado em “pânico e infâmia”. Tal cegueira impediria, ainda de acordo com Giorgio Agamben (2021), de compreender que “‘tudo o que faço não tem sentido se a casa queima’. E, mesmo assim, justamente enquanto a casa queima, é preciso continuar como sempre, fazer tudo com cuidado e precisão, talvez ainda com mais zelo – mesmo que ninguém perceba” (AGAMBEN, 2021). Deve-se ignorar até mesmo o fato de que “pode ser que a vida desapareça da face da terra, que nenhuma memória do que foi permaneça para o bem e para o mal” (AGAMBEN, 2021), que o incêndio de ontem e de hoje atingirá necessariamente o mundo de amanhã. Para dissimulá-lo, “uma cultura que se sente no fim, já sem vida, procura governar como pode sua ruína por meio de um estado de exceção permanente” (AGAMBEN, 2021)<sup>17</sup>.

Não obstante, o empreendimento crítico de Günther Anders ajuda ainda a evitar a condição de profeta do caos. Ao contrário, insiste ele que “no choque de nossa impotência habita, por assim dizer, um poder de advertência. Ele precisamente nos ensina que alcançamos esse limite último a partir do qual os caminhos da responsabilidade e do cinismo se bifurcam irremediavelmente” (ANDERS, 2001, p.

---

<sup>17</sup> Nunca é demais insistir que essa situação não é nova. No entreguerras Bertold Brecht (2021, p. 112) alertara, em vão, que “atualmente, por exemplo, uma nação civilizada atrás da outra afunda na barbárie mais extrema sob os olhos do mundo inteiro. Todos sabem que uma conflagração nacional, reprimida com os meios os mais ferozes, poderá se tornar uma conflagração internacional qualquer dia, capaz de reduzir nosso continente a uma montanha de escombros”.

---

22). Em direta contraposição ao cinismo viril, que segue atuando na produção da banalização do mal (DEJOURS, 2006), Anders propõe que o incremento da capacidade de imaginação implica no aumento da capacidade de sentir medo e também de provocar o medo: um medo “destemido”, “estimulante” e “amoroso”, que impele à ação e que é alimentado pela solidariedade com as “gerações por vir”. Assim, exorta o autor, “Amedronta o teu próximo como a ti mesmo” (ANDERS, 2013).

Tal atitude só se justifica, portanto, porque o destino não está selado. Novamente em suas palavras:

o importante é que se compreenda o que atualmente está em jogo: que, ao repetir-se hoje o que sucedeu há vinte anos, o mundo inteiro poderia converter-se em um campo de extermínio; e que esta catástrofe é perfeitamente possível evitar, se todos aqueles que amanhã poderiam estar entre os encarregados de aniquilar ou entre os aniquilados se opusessem apaixonada e resolutamente a esta evolução (ANDERS, 2001, p. 37).

Como é sabido, nas últimas décadas, às denúncias contra a ameaça nuclear somaram-se aquelas contra a ameaça de cataclismo ambiental. Inclusive alguns autores argumentam que ambas seriam estritamente relacionadas, seja pelos efeitos poluidores da corrida armamentista, ou mesmo pelos duradouros impactos ambientais da destruição de Hiroshima e Nagasaki e dos incontáveis “testes nucleares” (MASCO, 2014).

Uma das primeiras reflexões sobre o tema, a partir da crítica da economia política, foi feita por Guy Debord, em 1971, num breve texto intitulado “O planeta enfermo”. Àquela altura, Debord apontava a necessidade de distinguir rigorosamente entre a dimensão ideológica e ilusória que recobria as discussões sobre a “poluição”, “tagarelice tediosa numa pletora de escritos e de discursos errôneos e mistificadores”; e sua dimensão propriamente real, que “pega todo mundo pelo pescoço” (DEBORD, 2011). Enquanto realidade efetiva, argumenta Debord, a destruição ambiental atesta “a impossibilidade da continuação do funcionamento do capitalismo” (DEBORD, 2011), ou a impossibilidade de se prolongar a existência material do mundo nas atuais condições de reprodução social, “já perfeitamente demonstrada por todo o

conhecimento científico separado, que discute somente sua data de vencimento; e os paliativos que, se fossem aplicados firmemente, a poderiam regular superficialmente” (DEBORD, 2011). Justamente por seu caráter alienado, separado, “tal ciência apenas pode acompanhar em direção à destruição o mundo que a produziu e que a *mantém*; mas ela é obrigada a fazê-lo com os olhos abertos. Ela mostra assim, num nível caricatural, a inutilidade do conhecimento sem uso (DEBORD, 2011). Isso porque, “quando a todo-poderosa economia enlouqueceu – e os tempos espetaculares são exatamente isso -, ela suprimiu os últimos vestígios de autonomia científica” (DEBORD, 2017, p. 221).

Os cientistas seriam capazes, desde então, de mobilizar sofisticados métodos para aferir a “poluição química da atmosfera respirável, da água dos rios, dos lagos e até mesmo dos oceanos”; “o aumento irreversível da radioatividade”; o acúmulo de componentes plásticos “que podem exigir uma eternidade de depósito universal”, a “falsificação insensata dos alimentos”, o caráter epidêmico de doenças mentais e de suicídios, entre outras (DEBORD, 2011), “para não falar dos efeitos da guerra atômica ou bacteriológica, cujos meios estão posicionados como a espada de Dâmoles, mas permanecem evidentemente evitáveis” (DEBORD, 2011).

Tamanha capacidade técnica seria um subproduto da Era Atômica, uma vez que, como constata Joseph Masco (2014, p. 79), “a corrida armamentista nuclear da Guerra Fria produziu um engajamento sem precedentes nas ciências da terra, ensejando uma nova visão do globo como um espaço integrado política, tecnológica e ambientalmente”. Dito numa palavra, a emergência de uma percepção sobre os efeitos globais produzidos pela destruição e pela radiação atômica fez com que se investisse pesadamente em pesquisas que consolidaram ou catapultaram diversas áreas do conhecimento relativas às ciências do clima, atmosféricas e espaciais, mas também a geofísica, a geologia, a cartografia, em suma, as ciências da terra em geral, exigindo computadores cada vez mais potentes para processar os dados e rodar os modelos ora produzidos, e dando origem a importantes inovações, como a cartografia por satélite.

---

A partir desses desenvolvimentos ter-se-ia consolidado a noção de biosfera, a percepção de sua fragilidade, e a conseqüente “militarização da natureza” (Masco, 2014), a qual passa a ser tida como elemento chave da construção de estratégias militares e dos cálculos geopolíticos.

Em reforço à tese da discrepância prometeica, Debord (2011) critica uma “sociedade cada vez mais doente, mas cada vez mais poderosa”, que “recriou em todo lugar concretamente o mundo como ambiente e *décor* de sua doença, enquanto planeta doente”. Mais recentemente, autores como Dipesh Chakrabarty (2013) e Timothy Morton (2012) destacariam o fato de que, quando se trata das crises ambientais, os fenômenos em vista são de tal amplitude, duração, escala e complexidade, que extrapolam a capacidade de representação, e que prefiguram um “futuro além do alcance da sensibilidade histórica” (CHAKRABARTY, 2013, p. 3). Essa leitura está em linha com amplos debates em torno das noções de “antropoceno” (CRUTZEN; STOERMER, 2002) ou de “capitaloceno” (MOORE, 2014), que respectivamente apresentam a humanidade ou o capital como forças geológicas, como potências que desafiam a compreensão e a sensibilidade.

Ainda em consonância com Günther Anders, Debord (2011) propugna que “a produção da não-vida prosseguiu cada vez mais seu processo linear e cumulativo; vindo a atravessar um último limiar em seu progresso, ela produz agora diretamente a morte”. Não obstante, igualmente imersa em mistificações, avançariam também, em termos reais, as potências revolucionárias. Afinal, “a sociedade em que os produtores se matam no trabalho, e cujo resultado devem somente contemplar, deixa-lhes claramente ver, e respirar, o resultado geral do trabalho alienado enquanto resultado de morte” (DEBORD, 2011), o que acarretaria em um “imenso fator de revolta, uma exigência materialista dos explorados, tão inteiramente vital quanto o foi a luta dos proletários do século XIX pela possibilidade de comer” (DEBORD, 2011).

A despeito da radicalidade da situação, que haveria de deitar por terra qualquer veleidade de contemporização, ao capital restaria converter as pautas ecológicas em

novos campos de acumulação, o que se expressa na criação dos ditos “mercados de carbono” e no “capitalismo verde”, por exemplo. Ou seja, trata-se de reforçar, por meio de remendos, a mesma lógica que conduziu à crise. Nas palavras de Guy Debord (2011), sob as carcaças de “todos os reformismos do passado”, “o setor mais moderno da indústria se lança nos diferentes paliativos da poluição, como em um novo nicho de mercado, tanto mais rentável quanto mais uma boa parte do capital monopolizado pelo Estado nele está a empregar e a manobrar”. Uma corrida vã, já que o capital “não tem mais tempo diante de si” (DEBORD, 2011), mas que reforça a tendência ao domínio tecnocrático da vida social.

Logo, por detrás dessas cortinas de fumaça, antevê Debord, “as escolhas do futuro próximo deixam esta terrível e única alternativa: democracia total ou burocracia total” (DEBORD, 2011), ou melhor,

‘a revolução ou a morte: esse slogan não é mais a expressão lírica da consciência revoltada, é a última palavra do pensamento científico de nosso século [XX]. Isso se aplica aos perigos da espécie como à impossibilidade de adesão pelos indivíduos. Nesta sociedade em que o suicídio progride como se sabe, os especialistas tiveram que reconhecer, com um certo despeito, que ele caíra a quase nada em maio de 1968. Essa primavera obteve assim, sem precisamente subi-lo em assalto, um bom céu, porque alguns carros queimaram e porque a todos os outros faltou combustível para poluir. Quando chove, quando há nuvens sobre Paris, não esqueçam nunca que isso é responsabilidade do governo. A produção industrial alienada faz chover. A revolução faz o bom tempo (DEBORD, 2011).

Ainda que pareça anacrônico, afirmar a luta revolucionária como antídoto contra o desespero suicida, nessa renovação da disjuntiva “socialismo ou barbárie”, é rigorosamente atual. Não apenas como virtualidade, como um recôndito possível, submerso numa infinidade de realidades em potência, mas talvez como única escapatória à nadeidade. A nadeidade como fruto da discrepância prometeica produzida sob a égide do sujeito automático em convulsão, num contexto em que as temporalidades do humano – o eterno presente que resulta do colapso dos horizontes de expectativa e do espaço de experiência -, conectam-se com as temporalidades do

planeta – à medida que a própria humanidade, como se viu, tornou-se uma “força geológica”.

Nesse inusitado encontro entre o presenteísmo e os tempos geológicos, a afirmação revolucionária não há de ser interpretada de modo puramente retórico ou dogmático, como um lugar-comum tantas vezes repetido por quem apenas almeja substituir uma forma de gestão e controle social por outra, na qual se estaria em melhor posição para açaambarcar os frutos da labuta alheia. Ao contrário, a fórmula impõe levar a sério, em chave crítica, o que se tornou um lúgubre conhecimento científico sobre os atuais rumos do mundo, bem como a história das lutas de quem recusou o canto da sereia do progresso, com especial atenção às suas várias experiências malfadadas. Isso não para atender a uma espécie de cacoete masoquista, ou um soturno interesse diletante, mas para alimentar o espírito inconformista e ativar a imaginação social, estiolada depois de tantas décadas em que têm reinado, amplamente, o mantra do “*there is no alternative*”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Longe de explorar de modo abrangente ou exaustivo a vasta e profunda obra de Günther Anders, buscou-se neste artigo apenas indicar sua vitalidade e atualidade diante de um heterogêneo, porém interrelacionado conjunto de fenômenos sociais contemporâneos, que desafia o pensamento crítico. As análises de Anders sobre a vergonha e discrepância prometeicas foram interpretadas aqui como expressões do fetichismo do capital, que, entre outros, manifesta-se na forma da autonomização e subjetivação das potências técnicas, e na de sua contraface, a reificação, a redução dos indivíduos à condição de suporte e de apêndices do capital.

Nesta chave, pretendeu-se demonstrar que o pensamento de Anders fornece importantes chaves para a compreensão do *animismo* contemporâneo, a exacerbação visual do eu por meio da compulsiva produção de imagens e avatares de si em meio

às redes sociais; das atuais modalidades de culto ao corpo e da ideologia transumanista, com suas tentativas de exorcizar o envelhecimento e mesmo a morte; bem como do imperativo da performance e do aperfeiçoamento, consoantes às exigências da atual dinâmica de acumulação de capital. Em todos esses casos, afirma-se a subordinação humana às determinações, parâmetros e demandas da técnica autonomizada e dos sistemas de máquinas, em vários aspectos tornados opacos e mesmo inescrutáveis, quando não submetidos a uma crítica rigorosa.

Das proposições de Anders sobre o caráter cego, automático e imperialista dos sistemas de máquinas e de alguns de seus produtos, apreendeu-se ainda elementos para a compreensão das características exterministas e suicidas do atual padrão de reprodução social, notadamente a conjugação das ameaças atômica e ambiental, profundamente imbricadas. Antevê-se, assim, que hoje, não menos que outrora, o combate à vergonha e à discrepância prometeicas parecem cruciais para evitar o desenlace cataclísmico da dinâmica social moderna, de tal forma que a referência à obra de Anders parece crucial.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. **Minima Moralia**. Lisboa: Edições 70, 1993.

AGAMBEN, Giorgio. **Quando a casa queima** [Recurso digital], 2021. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/196>. Acesso em: 12 nov. 2021.

ANDERS, Günther. On Promethean Shame. In: MÜLLER, C.J. **Prometheanism: technology, digital culture and human obsolescence**. Lanham : Rowman & Littlefield International, 2016.

ANDERS, Günther. Teses para a Era Atômica. **Sopro**, n. 87, 2013. Disponível em: [http://culturaebarbarie.org/sopro/outros/anders.html#.XyWskOdv\\_IU](http://culturaebarbarie.org/sopro/outros/anders.html#.XyWskOdv_IU). Acesso em: 10 out. 2023.

ANDERS, Günther. **La obsolescencia del hombre** (vol. I). Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial. Valência: Pré-Textos, 2011a.

ANDERS, Günther. **La obsolescencia del hombre** (vol. I). Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial. Valência: Pré-Textos, 2011b.

ANDERS, Günther. **Nosotros los hijos de Eichmann**. Buenos Aires: Paidós, 2001.

ANDERSON, P. **As origens da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

ARANTES, Paulo. **O mundo como alvo: uma genealogia da militarização contemporânea**. São Paulo: Dialética, 2021.

BBC NEWS BRASIL. **Inteligência artificial: o curioso fenômeno das bandas virtuais de K-pop**, 12 dez. 2022. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-63942984>. Acesso em: 10 dez. 2023.

BEIGUELMAN, Gisele. **Políticas da imagem: vigilância e resistências na dadosfera**. São Paulo: UBU, 2022.

BENJAMIN, Walter. Capitalismo como Religião. **Revista Garrafa**, n. 23, 2011. Disponível em: <http://goo.gl/ttHmUx>. Acesso em: 12 nov. 2023.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1996b.

BERNARDO, João. A complexa arquitetura da futilidade. n: TAVARES, R. H.; GOMES, S. S (orgs.). **Sociedade, educação e redes: desafios à formação crítica**. Araraquara, SP: Junqueira & Marin, 2014. p. 57-77.

BRECHT, Bertold. Cinco dificuldades de escrever a verdade. **Revista Epitico**, v. 23, n. 1, 2021.

CAMPOS, Augusto. Ode Triunfal. In: PESSOA, F. **Antologia poética**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2016.

CAMPOS, Augusto. Ultimatum, 1917. **Arquivo Pessoa**. Disponível em: <http://arquivopessoa.net/textos/456>. Acesso em: 15 nov. 2023.

CANETTI, Elias. **Massa e poder**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

CHAKRABARTY, Dipesh. O clima da história: quatro teses. **Sopro**, n. 91, 2013. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/n91s.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2023.

CNN BRASIL. Black Mirror? Microsoft desenvolveu sistema que permite até 'falar com mortos'. **CNN Brasil**, 2021. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/business/black-mirror-microsoft-desenvolveu-sistema-que-permite-ate-falar-com-mortos/>. Acesso em: 18 nov. 2023.

COHN, Gabriel. Indiferença, nova forma de barbárie. **Artepensamento** (Instituto Moreira Salles), 2004. Disponível em:

<https://artepensamento.ims.com.br/item/indiferenca-nova-forma-de-barbarie/>. Acesso em: 05 dez. 2023.

COURTINE, Jean-Jacques. Os stakhanovistas do narcisismo: body-building e puritanismo ostentatório na cultura americana do corpo. In: SANT'ANNA, D. B. (Org.). **Políticas do corpo**. São Paulo: Estação Liberdade, 1995.

CRARY, Jonathan. **Scorched Earth**. Beyond the Digital Age to a Post-Capitalist World. Londres: Verso Books, 2022.

CRARY, Jonathan. **24/7: Capitalismo tardio e os fins do sono**. São Paulo: Cosac Naify, 2014

CRUTZEN, P.J. STOERMER, E.F. Geology of mankind. **Nature**, v. 415, n. 6867, p. 23, 2002.

DEBORD, Guy. Comentários sobre a Sociedade do Espetáculo. IN: **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2017.

DEBORD, Guy. O planeta doente [Recurso digital]. **Sopro**, n.44, 2011.

DEJOURS, Christian. **A banalização da injustiça social**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

DUPUY, Jean-Pierre. O transumanismo e a obsolência do homem. **Artepensamento** (Instituto Moreira Salles), 2009. Disponível em: <https://artepensamento.ims.com.br/item/o-transumanismo-e-a-obsolencia-do-homem>. Acesso em: 14 out. 2023.

EHRENBERG, Alain. **O culto da performance**: da aventura empreendedora à depressão nervosa. Aparecida, SP: Ideias & Letras. 2010.

FOLHA DE SÃO PAULO. Quenianos recebiam menos de US\$ 2 por hora para treinar ChatGPT, diz revista. **Folha de São Paulo**, 2023. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2023/01/quenianos-recebiam-menos-de-us-2-por-hora-para-treinar-chatgpt-diz-revista.shtml>. Acesso em: 19 nov. 2023.

GWI. The global wellness economy: looking beyond Covid. **Global Wellness Institute Report**, 2022. Disponível em: <https://globalwellnessinstitute.org/industry-research/the-global-wellness-economy-looking-beyond-covid/>. Acesso em: 20 out. 2023.

JAMESON, F. **Pós-modernismo**: a lógica cultural do capitalismo tardio. São Paulo: Ática, 2007.

LASCH, Christopher. **O Mínimo Eu**: Sobrevivência psíquica em tempos difíceis. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. Livro I, Tomo II. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MASCO, Joseph. **The theater of operations: national security affect from the Cold War to the War on Terror**. Durham e Londres: Duke University Press, 2014.

MBEMBE, Achille. **Brutalismo**. São Paulo: N-1 Edições, 2021.

MEYER, Thomas. Entre a autodestruição e a ilusão de viabilidade tecnocrática: o transumanismo é a higiene racial actual. **Exit! Crise e crítica da sociedade das mercadorias**, 2021. [http://www.obeco-online.org/thomas\\_meyer12.htm](http://www.obeco-online.org/thomas_meyer12.htm). Acesso em: 15 nov. 2023.

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

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

NEVES, Antônio. Et al. A psiquiatria sob o neoliberalismo: da clínica dos transtornos ao aprimoramento de si. In: SAFATLE, V.; SILVA JÚNIOR, N.; DUNKER, C. **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

TELES, Edson. Governamentalidade algorítmica e as subjetivações rarefeitas. **Kriterion**, n. 140, 2018.

TURING, Alan. Computing machinery and intelligence. **Mind: a quarterly review of Psychology and Philosophy**. v. 59, n. 236, 1950.

THE NEW YORK TIMES. **Using A.I. to Talk to the Dead**. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2023/12/11/technology/ai-chatbots-dead-relatives.html>. Acesso em: 12/11/2023.

VIANA, Silvia. **Rituais de Sofrimento**. São Paulo: Boitempo, 2013.