

# APOCALÍPTICOS E MAL INTEGRADOS:

## Günther Anders, o Terceiro Mundo e a decomposição do Primeiro

Felipe Catalani

Professor substituto de filosofia na Universidade Federal Fluminense e pesquisador de pós-doutorado em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Doutor em filosofia na Universidade de São Paulo, com período sanduíche na Universität Wien.

### RESUMO

Neste artigo, o autor explora a obra de Günther Anders e a discrepância na recepção de suas ideias sobre a civilização tecnológica e o apocalipse. Para Anders, a preocupação com a ameaça nuclear seria um "luxo" nos países subdesenvolvidos, que lutavam pela subsistência diária. O artigo ressalta a "não-simultaneidade histórica" dessas diferentes realidades, em que a crítica à técnica, válida para o centro industrializado, parecia "insana" na periferia do capitalismo, que via na tecnologia a chance de superação da pobreza. O autor argumenta que a visão de Anders tem uma validade mais abrangente do que ele mesmo acreditava, especialmente na atual "simultaneidade apocalíptica" de crises globais.

**PALAVRAS-CHAVE:** GÜNTHER ANDERS; NÃO-SIMULTANEIDADE; APOCALIPSE; OBSOLECÊNCIA DO HOMEM.

### ABSTRACT

In this article, the author explores the work of Günther Anders and the discrepancy in the reception of his ideas on technological civilization and the apocalypse. For Anders, the concern with the nuclear threat would be a "luxury" in underdeveloped countries, which struggled for daily subsistence. The article highlights the "historical non-simultaneity" of these different realities, in which the critique of technology, valid for the industrialized center, seemed "insane" in the periphery of capitalism, which saw in technology the chance to overcome poverty. The author argues that Anders's vision has a broader validity than he himself believed, especially in the current "apocalyptic simultaneity" of global crises.

**KEYWORDS:** GÜNTHER ANDERS; NON-SIMULTANEITY; APOCALYPSE; OBSOLESCENCE OF THE HUMAN.

## INTRODUÇÃO

1

Anders chega a falar, curiosamente, sobre o “luxo” de pensar sobre o fim do mundo, de tal modo que haveria uma disparidade histórica que diz respeito aos assuntos tratados por ele: “Naturalmente, as razões tratadas aqui valem exclusivamente para nossos contemporâneos que habitam os países altamente industrializados. Quem tiver visto alguma vez a miséria de países subdesenvolvidos sabe por que a preocupação com a ameaça nuclear contra a humanidade não pode concorrer lá com a preocupação com o mínimo da subsistência diária: porque, para quem passa fome, pensar no fim do mundo seria um luxo” (Anders, 2003, p. 108). Exigir engajamento político (contra a ameaça nuclear) em uma situação de extrema penúria material seria então impossível, criando aí uma defasagem de horizontes políticos: “Há milhões de pessoas das quais não se pode exigir isso, não é permitido que se exija isso delas. Quem já esteve na Índia sabe do que estou falando. Quem alguma vez viu as centenas de milhares de pessoas nuas nas ruas de Calcutá, quem lá se desviou de crianças famintas ou mortas, sabe que não se pode exigir deles medo da ameaça atômica. Para pertencer ao movimento anti-atômico, é preciso que seja garantido um certo mínimo de não-miséria” (Id., 1987, p. 60).

Günther Anders nunca conheceu o Brasil. Na América Latina, esteve no México, para conhecer pessoalmente Claude Eatherly, o célebre “piloto da bomba de Hiroshima”, que na verdade “só” fez a verificação meteorológica (para dar o *Go ahead!*). Há registros de que viajou também para a Ásia: no Japão, sempre em atividades relacionadas ao movimento anti-nuclear, e esteve ainda na Índia, onde ficou impressionado com a miséria extrema vista nas ruas da capital. Diante da aguda pobreza material dos países assim chamados “subdesenvolvidos”, com sua precariedade tecnológica e com uma indústria inexistente ou tecnologicamente atrasada, Anders ficou tentado a relativizar sua crítica da sociedade industrial, criando um estranho buraco em sua teoria. Seria esse o motivo da praticamente nula recepção de sua obra entre nós? Uma explicação tão direta seria falha, mas podemos especular. Haveria então uma discrepância entre, de um lado, as mangas arregaçadas da disposição para o progresso e para a “construção nacional” na periferia do capitalismo, onde o desenvolvimento tecnológico e a modernização ainda não teriam superado as mazelas de um país com “pouca saúde e muita saúva”, e a “perfumaria” da crítica da técnica e da alienação (e suas formas derivadas de crítica da cultura) nas sociedades industriais? Isto é, qual o sentido da descrição crítica das patologias da sociedade industrial em países pouco industrializados? Há uma diferença em termos de “filosofia da história” no centro e na periferia do capitalismo em uma era em que, como defende Anders, *a técnica se tornou sujeito da história* (Anders, 2013, p. 9)? Existe uma não-simultaneidade histórica do “tempo do fim”? Ou, tomando de empréstimo o termo de Evan Calder Williams (2010), haveria um apocalipse desigual e combinado? Seria completamente desprovido de sentido afirmar que a ameaça de extinção da humanidade pelo apocalipse nuclear diz respeito somente a certa parte do globo ou certas camadas sociais. Porém, algo do tipo parece ressoar até mesmo na política contemporânea quando, por exemplo, na “França periférica” (Guilluy) chacoalhada pelos *gilets jaunes*, jogava-se com a discrepância entre os preocupados com “o fim do mundo” e os com “o fim do mês”.<sup>1</sup> O próprio Anders parece incerto ao lidar com essas questões, que aparecem (um tanto lateralmente, mas aparecem) em alguns momentos de suas principais obras. No segundo volume d’*A obsolescência do homem*, ele escreve:

Claro que nada está mais longe das minhas intenções (e evidentemente nada poderia estar menos ao meu alcance), com minha crítica da técnica, desaconselhar os povos tecnicamente subdesenvolvidos e chantageados pela superioridade tecnológica das grandes potências a embarcarem na “Aventura Tecnologia”. A atitude frente à técnica nos países subdesenvolvidos deve ser completamente diversa daquela que temos de adotar nos países altamente desenvolvidos tecnicamente. Nos países subdesenvolvidos, a ausência da técnica é um perigo incomparavelmente maior que sua existência. Nesses países, o alerta contra a técnica, que já é válido para nós, deve parecer insano (Anders, 2013, p. 127).

## DESENCONTRO HISTÓRICO

Com esse pequeno trecho, Anders traz um enorme pedregulho para dentro de seu argumento, pois ele parece, inconscientemente, encampar “a teoria do subdesenvolvimento [que] sentou as bases do ‘desenvolvimentismo’” (Oliveira, 2003, p. 74), como alertava Francisco de Oliveira praticamente no mesmo período em que Anders escrevia aquelas linhas. Seria, então, a crítica da técnica válida somente no centro desenvolvido do capitalismo, enquanto a periferia estaria condenada a introjetar o desenvolvimento tecnológico como norma histórica a ser seguida? Haveriam “etapas” históricas a serem percorridas antes que a crítica à técnica se tornasse possível, isto é, “madura”, de modo que no Terceiro Mundo as forças produtivas manteriam sua “inocência”? É bem provável que essa afirmação de Anders, embora aparentemente sensata, recaia naquilo que, na tradição crítica do pensamento social brasileiro, foi justamente criticado como dualismo<sup>2</sup>, característica fundamental das teorias do atraso que serviam (e servem...) de base ideológica do desenvolvimentismo e que ignoravam o caráter dialeticamente intrincado (“combinado”, logo, simultâneo) entre estruturas sociais, tecnológicas, econômicas e políticas díspares, que por sua vez apareciam como pertencentes a “etapas” distintas de um mesmo processo histórico, homogeneamente percorrível. Mas deixemos essa questão, por enquanto, de lado. Pois, em termos de experiência social, histórica e política, talvez as questões com as quais Anders estava lidando parecessem na periferia, de fato, “insanas”. Tomemos, por exemplo, a data da publicação do primei-

2

Refiro-me sobretudo, evidentemente, ao clássico *Crítica da Razão Dualista*, de Francisco de Oliveira (2003), cujo argumento é comentado e desdobrado por Roberto Schwarz e Paulo Arantes.

ro volume d'*A obsolescência...*: 1956. Imaginemos: Brasil do fim dos anos 1950, início dos anos 1960, período em que apesar (ou talvez, justamente, por causa) da tragédia do subdesenvolvimento, vivia-se um horizonte histórico ascensional – como diz Roberto Schwarz no prefácio à *Crítica da Razão Dualista* de Chico de Oliveira, “a pobreza e a sua superação eram a nossa chance histórica!” (Schwarz, 2003, p. 19). 1959: Sudene criada, Celso Furtado à sua frente, com a tarefa de encarar a indústria da seca no nordeste – ligas camponesas pressionando por reforma agrária “na lei ou na marra”. Caso Furtado lesse Günther Anders, que consequência ele extrairia da crítica da “vergonha prometeica”? De sua análise da televisão e do “mundo como fantasma e matriz”? Da interpretação da temporalidade morta em *Esperando Godot*, de Samuel Beckett? Da denúncia da “cegueira do apocalipse” na era atômica? Face à discrepância de experiência histórica, de um lado e outro do mundo, que caracterizava aquelas décadas pós-1945 e diante do horizonte inelutavelmente progressista que animava a política no terceiro mundo, possivelmente seria um livro que cairia no vazio. Para além do “desenvolvimentismo”, que era pura política de Estado (portanto, horizonte de classe dominante), as lutas anti-imperialistas e os processos de liberação nacional insuflavam um espírito utópico popular no eixo *tricont*, e não deixavam de alimentar a mística e a imaginação estético-política de um Glauber Rocha.<sup>3</sup>

Curiosamente, um dos principais teóricos das lutas anticoloniais – Frantz Fanon – se refere a Günther Anders em alguns de seus escritos; mas não ao crítico “apocalíptico” da civilização tecnológica, e sim àquele jovem Günther, que ainda assinava com seu nome de nascimento, Stern, e que havia publicado em francês, na *Recherches Philosophiques*\* (revista dirigida, entre outros, por Alexandre Koyré, e que recebia e traduzia as “atualidades” da nova filosofia alemã), seu esboço de antropologia filosófica (definida por ele mesmo, posteriormente, como *negativa*). Por sua vez, em suas descrições das “patologias da liberdade” derivadas da não identificação entre homem e mundo, ele antecipava todo o “existencialismo” de Sartre. Em uma carta de 1947 a Koyré, Anders conta o seguinte:

Ontem [...] li pela primeira vez – estou assim na caruagem do tempo – Sartre. A saber, seu pequeno livrinho “E[xistencialismo] como Humanismo” [sic]. Às vezes não consigo acreditar em meus olhos. De tanto que minhas teses, que escrevi em 1928, que apresentei em 1929 na Sociedade Kant de Frank-

3  
É claro que nem todos partilhavam do mesmo otimismo. Se a teoria sociológica, em geral, era mobilizada já com um “projeto de país” em vista e tinha sempre certo aspecto construtivo, em momentos decisivos da literatura brasileira algo dessa fé no processo histórico aparecia em seu fundo falso, como é o caso de Drummond pós-1945, que passa da “rosa do povo” à “rosa das trevas”. Sobre essa passagem na obra drummondiana, ver o livro de Vagner Camilo (2001).

\* Dois artigos aqui citados, publicados na *Recherches Philosophiques*, foram assinados como “Günther Stern”, e assim estão referenciados. [N. do E.].

furt, e que foram publicadas por você em 1936 nas “Recherches Ph[ilosophiques]”, se assemelham às de Sartre. A coincidência das formulações (com as quais hoje eu não posso mais me identificar totalmente) é realmente divertida. É claro que, na época, as coisas estavam em parte no ar, em parte em “*Ser e tempo*”. Mas eu me faço pesadas censuras por na época não ter feito *quotations* proféticas, quando falei do “choque de contingência”, ou do fato de que “o homem não tem natureza”, ou que ele não pode ser definido, uma vez que a única definição é a que ele faz de si mesmo. Fico um pouco perplexo com como meu trabalho de então foi completamente encoberto pelo enorme volume daquilo que veio depois. Isso não me parece totalmente justificável. Mas o que se pode fazer? (Anders, 1947).

O jovem Anders estava interessado em uma interpretação fenomenológica das aventuras da consciência “espantada” diante da própria contingência, sem lugar no mundo pois fracassa em se identificar com ele (ela é, portanto, *sem mundo*); sendo assim constrangida à “vergonha”, conduzida ao “espírito de fuga”, à “sede de potência”, à “busca por glória”, mas que se desdobra da figura fundamental do “niilista” em direção ao “homem histórico”, ele mesmo educado pelo próprio choque de contingência. Um jovem filósofo da liberdade e da possibilidade de história, em suma, fazendo uma metafísica da modernidade weimareense, da época conturbada, mas historicamente aberta do entre guerras. Uma filosofia que, aos olhos de seu próprio autor, se torna obsoleta no contexto pós-1945, mas que, devido à mesma discrepância histórica mencionada anteriormente, parece reviver em outro contexto. Tal analítica das patologias da liberdade (por excelência, *superáveis*) reaparece em Fanon, quando, em seu *Pele negra, máscaras brancas*, afirma: “Certos homens querem inflar o mundo com seu ser. Um filósofo alemão havia descrito esse processo sob o nome de patologia da liberdade” (Fanon, 1971, p. 182). Fanon emprega com alguma frequência a expressão de nosso “filósofo alemão”, uma recepção mediada pela interpretação do psiquiatra Henri Ey, que por sua vez havia definido a *loucura* como uma “patologia da liberdade” (o que é um salto extra em relação ao argumento de Anders, visto que naquele texto dos anos 1930 não se fala exatamente de “loucura”)<sup>4</sup>. Fanon retoma algumas vezes a expressão andersiana em seus escritos psiquiátricos:

## 4

Como explica Jean Khalfa, “A doença mental nunca é vista como uma forma extrema de liberdade, mas antes como uma ‘patologia da liberdade’, expressão que Fanon utiliza em vários textos, referindo-se a Ey, que, por sua vez, o havia tomado de empréstimo de um artigo epônimo de Günther Anders (1902-1992). Ele opõe essa concepção da loucura como patologia da liberdade à de Lacan, que via na possibilidade da loucura uma dimensão essencial da existência humana [...]” (Khalfa, 2020, p. 38).



A doença mental, numa fenomenologia que deixaria de lado as grandes alterações da consciência, apresenta-se como uma *verdadeira patologia da liberdade*. A doença situa o doente num mundo em que sua liberdade, sua vontade e seus desejos são constantemente violados por obsessões, inibições, contraordens e angústias” (Fanon, 2020; grifos meus).

No limite, a antropologia filosófica do jovem Anders (tal como a filosofia sartreana) possui algo de uma teoria do revolucionário, latente na figura do “homem histórico”, que tem memória, é capaz de fazer experiências, “se descobre enquanto situação” (Stern, 1937) e que tomou as rédeas de seu próprio processo. Nem é preciso dizer que tais aspectos “existenciais” de luta e sentido histórico ressoam na experiência intelectual de Fanon na década de 1950, enquanto no mesmo período Anders já lidava com outro “clima da história”.<sup>5</sup> Antes, o jovem autor da *Patologia da liberdade* considerava a possibilidade de uma *unidade biográfica* vinculada à ideia de “*tarefa*”:

[...] a permanência da vontade resulta, sem o mínimo intento secreto, em uma vida una, e poucas biografias, mesmo poucas autobiografias, ofereciam uma unidade tão clara quanto aquelas da vida de grandes homens de Estado ou de revolucionários, cuja vontade visava tudo menos a identidade (Stern, 1937).

Posteriormente, refletindo sobre sua própria experiência de refugiado em um mundo pós-catastrófico, ele vê essa possibilidade anulada para si mesmo: “Eu não tive nenhuma *vita*. Não consigo me lembrar. Emigrantes não conseguem. Nós, os caçados pela história mundial, tivemos o singular ‘vida’ fraudado” (Anders, 2021, p. 9) Perdido o “pressuposto da unidade de vida” e o nexos que assegura sua continuidade, Anders falará de “*vitae*, não *vita*”.

## “NÃO-SIMULTANEIDADE” E EXPECTATIVAS DO TERCEIRO MUNDO

Tais desencontros e discrepâncias ocorriam também em nosso continente. Enquanto n’*A obsolescência do homem* e em outros textos Anders acusava a “obsolescência de Ernst Bloch”

5 De forma análoga, Paulo Arantes conta sobre a recepção inexistente de um autor “catastrofista” como Adorno no Brasil dos anos 1960 – sendo Sartre, justamente, o autor predileto da geração, que era lido como o filósofo da Revolução Cubana.

por ser um esperançoso inercial, alguém incapaz de perceber que tinha ocorrido algo na história do mundo (a saber, Auschwitz e Hiroshima) que talvez afetasse a doutrina blochiana da utopia (formulada desde os anos 1920), na América Latina os sinais pareciam trocados: não por acaso, por aqui Anders permaneceu um autor desconhecido, enquanto Bloch foi traduzido e lido, não por germanistas ou filósofos acadêmicos, mas justamente por gente envolvida com a Teologia da Libertação. Nas comunidades de base, padres comunistas iam para o interior profundo do país, tão longe que se tornavam independentes do aparato eclesiástico institucional, para ler a bíblia com os “condenados da terra”, tomados pela fome – categoria fundamental do *Princípio Esperança* de Bloch. Nessa situação, a metafísica do ainda-não tinha forte lastro material. Anders estava consciente desse desencontro: no “norte global” grassava o sentimento da absoluta ausência de futuro, em uma Europa reconstruída sob as ruínas do fascismo, cujos pressupostos objetivos perduravam por trás da fachada civilizatória de uma nova paz social; do outro lado da cortina de ferro, a revolução abortada no bloco soviético em seu acelerado processo de modernização retardatária sob o stalinismo com o Arquipélago Gulag e a mobilização total para o trabalho e para a preparação militar; do outro lado do Atlântico, Mickey Mouse com o maior arsenal nuclear do mundo e um proletariado amplamente integrado sob o “terror suave” da sociedade de consumo. O Terceiro Mundo, entretanto, mesmo que sob o guarda-chuva nuclear da Guerra Fria e devastado por séculos de extrativismo colonial, esquentava com revoluções que se embaralhavam com processos de descolonização tardia e de combate à dependência política e econômica. Anders reconhece essa discrepância e vê até mesmo o surgimento de um horizonte histórico “quiliástico” (isto é, messiânico) na periferia, no instante em que ele desaparece no centro (sem com isso cair na tentação ideológica do terceiro-mundismo, como foi o caso da filosofia francesa):

É claro que, nos países subdesenvolvidos, a orientação quiliástica para o futuro desempenha um papel decisivo também ainda hoje. Ou até mesmo só agora. Enquanto “por aqui”: na Europa, Estados Unidos e também na União Soviética (se desconsiderarmos o realejo otimista oficial e os discursos de assembleia do partido), viver em direção a um futuro ideal parece já pertencer ao passado. “O futuro”, se não estivermos enganados, “já terminou” (Anders, 2013, p. 278).

Curiosamente, Anders fala, primeiro, desse horizonte quiliástico no mundo subdesenvolvido como um “ainda” (como se fosse um estágio que reinasse no mundo antes das catástrofes, mas que “já” fora ultrapassado no centro) e depois se corrige: “só agora”. Um detalhe importante, pois ressalta justamente aquilo que Ernst Bloch, em seu *Erbschaft dieser Zeit* [Herança dessa época], livro resenhado pelo próprio Anders na década de 1930, havia chamado de *simultaneidade do não-simultâneo*. De fato, um apocalipse desigual e combinado. Como diz Calder, “the world is already apocalyptic. Just not all at the same time” (Calder, 2010). Levando o argumento um pouco adiante, esse “*already*” deve significar tanto o processo consumado quanto a verdade revelada de uma tendência posta já no início desse processo (que só pode ser compreendida, evidentemente, de forma retrospectiva, e não como profecia teleológica – assim ensina a coruja hegeliana). Podemos dizer que desde a acumulação primitiva, que, segundo Marx, “desempenha na Economia Política um papel análogo ao pecado original na Teologia” (Marx, 1996, p. 339), a história da modernização capitalista, do holocausto colonial à Shoah e a Hiroshima, é a história desse “apocalipse desigual e combinado”, desses múltiplos apocalipses que ocorrem de maneira não-simultânea, porém articulada. No limite, tal processo “desigual e combinado”, na acepção que estamos abordando aqui, não se distingue muito do que Walter Benjamin e depois Adorno chamaram de “catástrofe permanente”, que não deve ser entendida como uma queda spengleriana ou como a metafísica do progresso virada de cabeça para baixo, mas como a unidade contraditória entre continuidade e descontinuidade, entre progresso e catástrofe, entre normalidade e exceção.

O “apocalipse”, um conceito temporal por excelência, possui um aspecto espacial, sem o qual não é possível pensar essa simultaneidade de processos não simultâneos, isto é, essa discrepância no interior do tempo histórico, para a qual Anders estava atento já nos anos 1930. Em uma resenha para a *Recherches Philosophiques*, o então jovem fenomenólogo criticava na Herança dessa época de Bloch uma “estranha mistura de atualidade e abstração”, embora seja exatamente isso que o próprio Anders passará a fazer depois de sua “Kehre” pós-1945, a saber, um misto de “jornalismo e metafísica” (Anders, 2010, p. 8). Mas foi ali onde encontrou um interessante capítulo de “filosofia concreta da história”, “infelizmente enterrado no meio dos outros”, a saber, o capítulo sobre a *Ungleichzeitigkeit* – a “não-simultaneidade”:



6

De forma precisa, Anna Pollmann vê na ideia de “não-simultaneidade” o próprio antecedente do conceito fundamental de “obsolescência” [*Antiquiertheit*]: “A ideia da não-simultaneidade, embora em uma forma transformada, foi agora elevada a programa no impactante título do livro – *Die Antiquiertheit*. Diferentemente de Bloch, que colocou no centro a existência de diversos tempos no interior da história, Anders detectou uma discrepância abstrata entre humanidade e história” (Pollmann, 2020, p. 18-19). Para um comentário sobre a leitura andersiana da não simultaneidade de Bloch, ver também Wilhelm (2022).

7

Argumento clássico (continuamente ignorado pelos europeus) de Caio Prado Jr. na *Formação do Brasil contemporâneo*, retomado pela tradição brasileira de crítica ao dualismo.

Há no entanto nesse livro um capítulo de interesse incontestável. Ele concerne o caráter dialético do ‘agora histórico’ que, segundo Sr. Bloch, é algo objetivamente ambíguo, pois contém nele, simultaneamente, camadas históricas que não são sincronizadas. “Não é no mesmo ‘agora’ que todos os contemporâneos se encontram.” Essa observação minuciosa e quase academicamente elaborada pelo Sr. Bloch nos parece tão mais importante visto que a teoria marxista (a única que formulou uma teoria do anacronismo) conhece uma única falta de sincronização: a que existe entre a realidade e sua teoria “ideológica”. O fato de que essa discrepância [décalage] exista igualmente no seio da própria realidade aumenta, é verdade, as complicações da filosofia da história. Mas, por outro lado, torna compreensível uma série de eventos de ordem política, por exemplo a situação alemã atual, situação que oferece o espetáculo de uma batalha inextricável de pretensões pré-capitalistas, anti-capitalistas, pseudo-capitalistas etc. Essas pretensões anacrônicas são de camadas sociais que são, elas mesmas, camadas que “datam” e que encarnam períodos diversos e presentes diversos da história alemã (Stern, 1935/36, p. 411-412).

## PRODUÇÃO DA ANTIQUIERTHEIT

Anders, que mais tarde irá considerar a própria obra como uma “filosofia da discrepância” (sobretudo no que concerne sua descrição psicológica e fenomenológica do mundo técnico), está atento desde antes da Segunda Guerra aos mais diversos décalages, que não deixará de ter, também, seu aspecto temporal.<sup>6</sup> De fato, toda a teoria de Anders se tornará uma teoria sobre aquilo que “*ficou para trás*”. No centro dessa teoria, o próprio homem – que ficou para trás de sua própria história, ou melhor, ficou para trás de uma história que não é mais dele, da qual ele é somente “co-histórico” (Anders, 2013, p. 273ff). Ora, o Terceiro Mundo não é, por definição, o mundo que ao mesmo tempo nasce como um posto avançado para a produção de mercadorias para participar da história mundial<sup>7</sup>, integrado em um mercado internacional altamente complexo,

integrado em um mercado internacional altamente complexo, e que entretanto *ficou para trás*? Trata-se do mundo que é, ao mesmo tempo, a vanguarda ultramoderna de uma sociedade dessocializada regida pelo estrito interesse econômico e que prescinde de fachadas civilizatórias e outros restos anacrônicos, mas que é também a terra do “atraso” atávico. “*Antiquado*”, pois fruto do progresso: a periferia do capitalismo é, assim, a terra das discrepâncias extremas, que não deixa de antecipar uma situação na qual a humanidade como um todo “fica para trás”.

Se estamos sempre atrasados, nada mais natural que, naquele período de 1950-1970, estivéssemos para trás em relação à própria *Antiquiertheit* e fôssemos “ainda” progressistas – embora a palavra “ainda” possa ser enganosa. Assim como o progresso não é para todos, ele tampouco acaba de uma vez só e em todos os lugares ao mesmo tempo. No primeiro volume da *Obsolescência*, ao analisar a cegueira diante do apocalipse em seu ensaio sobre a bomba, Anders comenta, em nota, a persistência da crença no progresso:

A afirmação de que a crença no progresso “acabou” é genérica demais. Nos Estados Unidos e na Rússia, ela ainda floresce; e nas populações subdesenvolvidas só agora está começando a triunfar. – No entanto, não se pode negar que ela está se transformando fundamentalmente, a saber, o conceito de “progresso” lentamente passa para o de “projeto”; ou seja, ele está perdendo seu elemento de “necessidade férrea”. – O prognóstico do “fim do conceito de progresso” foi característico para a Europa do colapso em 1946. – Visto globalmente, o prognóstico é falso (Anders, 2010, p. 348).

Embora Anders mencione a terceira revolução industrial no subtítulo do segundo tomo da *Obsolescência*, publicada somente no início dos anos 1980, ele permanece um filósofo do capitalismo fordista. As consequências sociais e econômicas da segunda e da terceira revolução industrial são bastante distintas (embora etapas de um mesmo *continuum* cego e imparável), de modo que elas se inserem em momentos históricos que apontam tendências até mesmo opostas – o que é só mais uma demonstração de que o desenvolvimento das forças produtivas não é uma via de mão única rumo a um *happy end* civilizatório. Se a segunda revolução industrial (movida em grande parte por duas guerras mundiais) permitiu o *boom*

8

O fenômeno começa a ser farejado por diversos autores, mas estou me referindo, como está claro, às elaborações teóricas de Robert Kurz (e cia). Para evitar mal-entendidos primários, não se trata de afirmar que a crise do trabalho significa o fim do trabalho *tout court*, ou que o trabalho deixa de ter uma importância na sociedade capitalista – antes o contrário. Tal crise significa que a partir dessas últimas décadas do século XX começa a crescer uma massa de desempregados não mais reintegráveis no circuito da produção de mercadorias (de “sujeitos monetários sem dinheiro”, nos termos de Kurz), que não é o clássico “exército industrial de reserva”, ao mesmo tempo em que, atrofiada a base real de valorização (trabalho vivo) e com um aumento do capital fixo (trabalho morto) na composição orgânica do capital, passam a predominar mecanismos fictícios de valorização, que por sua vez tende a produzir crises mais frequentes e mais agudas, sem que seja possível restaurar um horizonte de acumulação tal como existia no pós-guerra europeu.

9

Moishe Postone, que com seu *Tempo, Trabalho e Dominação Social* escreveu uma contribuição decisiva para recolocar o conceito

fordista e uma acumulação de mais-valor em níveis até então jamais vistos (gerando, no centro orgânico do capitalismo, sociedades de pleno emprego e condições de barganha para a consolidação do *Welfare State*), a terceira revolução industrial acelerou a “contradição em processo” do capital ao reduzir de forma drástica, em seu movimento “autofágico” (Jappe, 2019), o quantum de trabalho vivo empregado no processo produtivo. Anders chega a falar de “obsolescência do trabalho” em 1977 (Anders, 2013, p. 91), mas não nos termos precisos do que conhecemos como crise da sociedade do trabalho, tal como começa a ser elaborado por certa crítica marxista nos anos 1980.<sup>8</sup> Isso se deve sobretudo ao fato de Anders, ao considerar o trabalho, não pensá-lo em seu “caráter duplo” no sentido da crítica da economia política de Marx, isto é, como trabalho concreto e como trabalho abstrato.<sup>9</sup> Enquanto crítico da cultura que não abandona suas origens de fenomenólogo, lhe será estranho certo leitmotiv da crítica marxista da economia política (fortemente presente nos frankfurtianos, por exemplo), que vê a força da “abstração real” determinando o curso das coisas.

O mundo após 1945, o “ano zero” da era nuclear, é a época que perde seu caráter “epocal”, a época na qual a história se torna prazo. De lá para cá, isso não mudou – nem poderia ser diferente. O tempo do fim, na definição de Anders, perdura indefinidamente, pelo menos enquanto ele não se converte em fim dos tempos – mesmo que essa conversão jamais ocorra (a tarefa política do “apocalíptico profilático” é, portanto, permanentemente impedir essa passagem, isto é, o apocalipse). Entretanto, enquanto essa conversão (ou inversão) não se dá, coisas ocorrem – o que pode nos colocar mais próximos ou mais distantes da “hora final” (hoje já é bem conhecido o “relógio do fim do mundo”, anualmente ajustado pelo *Bulletin of Atomic Scientists*, que levam em conta não só a iminência de uma guerra nuclear, mas também outros “fatores apocalípticos”, como a aceleração das mudanças climáticas, a ascensão de regimes nillistas de ultradireita, a proliferação de milícias terroristas, a eclosão de pandemias etc.). No interior desse “tempo do fim” no qual vivemos desde 1945, ocorrem mudanças não tão irrelevantes, embora persista de forma ininterrupta o caráter escatológico fundamental dessa época. A era nuclear conheceu, pelo menos, uma grande virada – e ela diz respeito, justamente, à terceira revolução industrial, que aparece em Anders como, no limite, uma mera intensificação do que estava dado anteriormente. Mas à terceira revolução in-

marxiano de “trabalho abstrato” no debate crítico, conhecia a obra de Anders e chegou a se corresponder com ele, que por sua vez leu também com entusiasmo o célebre ensaio de Postone sobre o antissemitismo. Isso foi dito em conversa por Jason Dawsey, que escreveu uma tese sobre Anders sob orientação de Postone na Universidade de Chicago. Segundo conta Dawsey, umas das objeções de Postone a Anders era o fato de ele ter negligenciado “o lado abstrato” do trabalho. Mesmo se observarmos as vezes em que aparece a palavra “capital” (ou “capitalismo”) na obra de Anders, vemos que ela aparece não tanto como um conceito forte, mas em sua acepção trivial. No primeiro volume da *Obsolescência*, a palavra sequer aparece. O que de modo algum é demérito da obra – pode muito bem ser que sua virtude e sua força residam nessa sua abordagem original e pouco ortodoxa.

10

No limite, também o colapso da União Soviética deve ser compreendido como atrelado à terceira revolução industrial, visto que, nesse momento, os russos ficaram para trás na corrida tecnológica.

dustrial está atrelado o colapso da sociedade do trabalho, incluindo “os trinta gloriosos” europeus, ou a *Golden Age*, cujo “dourado fulgiu com mais brilho contra o pano de fundo baço e escuro das posteriores Décadas de Crise” (Hobsbawm, 1995, p. 253).<sup>10</sup>

## CRISE E MUTAÇÕES DA MÁQUINA DO MUNDO

Efetivamente, é grande o contraste entre as primeiras três décadas do pós-1945 e todas as outras que se seguiram (incluindo nosso século XXI, que com muita dificuldade parece ter a perspectiva de conseguir chegar ao fim). Arriscaria dizer que mudou algo até mesmo da *relação entre técnica e sociedade*, que é por excelência um dos objetos principais da obra de Anders. Isto é, se naquele período do pós-guerra se observava uma tendência de *integração* social cada vez mais forte, de um enrijecimento da ordem capitalista sustentada por um monstruoso aparato industrial-militar, por sua vez ancorado em um horizonte de acumulação infinita e de intensificado consumo de mercadorias, o que se viveu (e se vive ainda) nas décadas seguintes, experimentadas como um estado de crise permanente, foi a contínua tendência à *desintegração*. Adorno, que estava mergulhado no debate sociológico da integração e do conflito social, estava atento já no fim dos anos 1960 para a latência das contradições sociais neutralizadas, alertando que “a decomposição em partículas centrífugas é o reverso da integração social” (Adorno, 1980, p. 188). Esse “reverso” aparece como a verdade da integração, tal como (na fórmula schwarziana) a periferia é a verdade do centro. Afinal, já se observava “na sociedade da colônia [...] um estado, ou antes *um processo de desagregação mais ou menos adiantado*” (Prado Júnior, 1961, p. 343; grifo meu).

Uma conclusão apressada seria: tanto a experiência terceiro-mundista quanto a do colapso posterior à década de 1970 desmentiria o diagnóstico andersiano sobre a civilização tecnológica, visto que a periferia do capitalismo não era um mundo meramente “subdesenvolvido”, que em algum momento alcançaria os padrões civilizatórios (com todas suas patologias, inclusive) das nações metropolitanas. Tal veredito seria, de fato, precipitado. O que não significa que sua teoria deve permanecer intocada. Pois o que se observou na ver-



dade é que, como diz Schwarz no prefácio à Crítica da razão dualista, “o desenvolvimento das forças produtivas desgraça uma parte da humanidade, em lugar de salvá-la; o subdesenvolvimento deixa de existir, não assim as suas calamidades” (Schwarz, 2003, p. 16). Isso significa que Anders tinha algo de um anti-imperialismo ingênuo quando diz não querer “desaconselhar os povos tecnicamente subdesenvolvidos e chantageados pela superioridade tecnológica das grandes potências a embarcarem na ‘Aventura Tecnologia’”. Não só a desgraça do subdesenvolvimento não foi superada na medida em que “embarcamos na Aventura Tecnologia”, como também as sociedades altamente industrializadas do centro se “brasilianizaram” e passaram a experimentar uma desgraça social análoga. *O vínculo entre desenvolvimento tecnológico elevado e abundância material (satisfação das necessidades elementares)*, que aparecia naquelas sociedades afluentes do pós-guerra, *se mostrou como absolutamente não necessário*. Naquele momento, velhas necessidades como a fome (e outras brutalidades) existiriam “ainda” só na periferia, mas “não mais” no centro – Anders, de forma semelhante a Marcuse, chega a dizer que havia então uma “*falta de falta*” [*Mangel an Mangel*]. O que ocorria nos EUA e na Europa era não só a plena satisfação das necessidades materiais elementares, mas a contínua criação de novas necessidades introjetadas pela própria produção de mercadorias. Quem tinha necessidade não eram mais os seres humanos, mas as coisas: “*As mercadorias têm sede, e nós com elas*” (Anders, 2010, p. 194). Àquela altura, ninguém imaginaria que a fome, a doença e a miséria – que teriam se tornado exclusividade das margens do mundo – voltariam a assombrar o centro, à revelia da industrialização e do alto nível de desenvolvimento tecnológico.

O mundo é de fato uma “máquina”, com o adendo de que ela também pifa. Em *Nós, filhos de Eichmann*, Anders emprega, sem ter lido Drummond e quase na mesma época, a expressão “máquina do mundo”: o mundo se torna máquina na medida em que *a máquina se torna mundo*. Para além de mera metáfora, Anders está pensando na relação entre técnica e totalidade social: a “máquina do mundo” funciona como princípio unificador e totalizador. O “*caráter maquinal* (ou de aparato) *do nosso mundo atual*” se vincula ao “caráter mediado dos processos de trabalho e ação” (Anders, 2023, p. 49) – é essa gigantesca mediação que, no mundo, *faz sistema*. A integração social é determinada, também, pela técnica (e sua práxis, isto é, o trabalho), que determina a relação entre o indiví-



duo e o todo – Anders com frequência enfatiza o fenômeno da “sincronização” (*Gleichschaltung*). O novo tipo de conformismo será chamado de “congruismo” (Id., 2013, p. 148).

Anders, entretanto, está lidando com uma sociedade do trabalho ainda “funcional”<sup>11</sup>, com engrenagens lubrificadas: “Sociedades conformistas, que realmente trabalham ‘como que azeitadas’, funcionam como ‘sistemas harmônicos-pré-estabelecidos’” (Ibid., p. 140). Mas é essa “harmonia” (demoníaca, como demonstrada por ele) que tende a desaparecer – ou ao menos a mudar de caráter, na medida em que as máquinas começam a ranger. *Anders percebeu algo dessa passagem para a época dos grandes acidentes a partir da catástrofe de Tchernobyl*. “Sempre e em toda parte há inúmeros defeitos possíveis” (Id., 1987, p. 147). Revendo o próprio slogan “*Hiroshima está em toda parte*”, ele diz: “Na época, eu queria dizer que todo ponto de nossa Terra poderia ser atingido e aniquilado exatamente como Hiroshima. A situação atual é bem pior.” (Anders, 2006, p. 176) À ameaça de um extermínio *intencional* soma-se o risco da aniquilação *acidental*. A consideração sobre esses dois tipos de eventos apocalípticos (sendo o segundo tipo próprio já de sociedades em processo de desintegração) foi objeto de uma troca de cartas entre Anders e Hans Jonas, seu antigo colega de estudos e com quem ele manteve uma duradoura amizade, partilhando inclusive diversas preocupações intelectuais em comum, apesar das diferenças políticas.<sup>12</sup> Em janeiro de 1974, após ter lido o livro *Endzeit und Zeitenende*, que o impressionou bastante, Jonas escreve o seguinte para Anders:

Para você, a dimensão apocalíptica [*das Apokalyptische*] está concentrada na bomba atômica. Tenho certeza de que você não exagera o perigo. Mas ele tem *um* consolo: ele está no âmbito do arbítrio. Certos atos de certos atores podem produzir a catástrofe, mas eles podem também não acontecer. Armas atômicas podem até mesmo ser abolidas, sem que se precise mudar toda a existência moderna (a perspectiva disso é certamente mínima). Em todo caso, as decisões ainda têm um papel – e nelas, a angústia [*Angst*]. Não que se possa confiar nisso: mas, em princípio, *nós podemos ter sorte*, pois o emprego [das armas] não é, em princípio, necessário, isto é, já inerente à essência da produção. *Minha* angústia principal se refere ao apocalipse que ameaça com a natureza da dinâmica não voluntária da civilização

11

Essa mesma funcionalidade (reificadora e com tendências regressivas) se tornará norma e objetivo a ser alcançado depois de seu colapso, seja ali onde ela nunca se realizou plenamente (o desenvolvimentismo na periferia), seja onde ela entra em progressiva derrocada, engendrando uma situação de nostalgia perene.

12

“Mais uma vez preciso te dizer que nós estamos muito próximos nas duas áreas: técnica e moral, e antropologia filosófica, em grande medida assino embaixo suas teses e conclusões sem reservas.” (Carta de Günther Anders a Hans Jonas, 11/08/1974).

Já no que concerne à política, Jonas assumia posições notoriamente conservadoras. No limite, é possível ver essa diferença também nas formulações filosóficas de ambos autores: em *O Princípio Responsabilidade*, Jonas constrói de maneira muito mais “fundacionista” a ética que ele pretende elaborar.

técnica, que é inerente à sua estrutura e ao qual ela se dirige *volens-nolens* e com uma aceleração exponencial: o apocalipse do excesso, com esgotamento, contaminação e desertificação do planeta. [...] O apocalipse “*with a whimper*” será uma anarquia com muitos pequenos “*bangs*”, mesmo que o *big bang* não ocorra. Ambos devem ser prevenidos.

Günther Anders responde dando toda razão a Jonas, e se justifica dizendo que os textos aos quais ele se refere foram escritos ainda na década de 1950. A situação social e planetária, na qual Jonas formulará seu “Princípio Responsabilidade”, já não é tanto a do “mundo totalmente administrado” (para usar um termo dos frankfurtianos). O potencial catastrófico de uma “anarquia com muitos pequenos *bangs*” é já o de um mundo que ultrapassou uma segunda barreira no interior do “tempo do fim” – no restante da carta, ele se refere não só à destruição da biosfera, mas à pauperização de grandes contingentes populacionais e à possibilidade de pequenos bandos terroristas terem acesso a armas de destruição em massa. Já ali o *horizonte de sociedades colapsadas se assemelha a uma “terceiro-mundização”* – o que de modo algum é um desvio ou “Grande Regressão” em relação ao curso das coisas até então vigente. Há, inclusive, uma continuidade entre o apocalipse “voluntário” (diretamente causado) e o “involuntário” (desencadeado de forma inconsciente): ambos fazem parte do mesmo processo cego. Aliás, é importante ressaltar que, no colapso, o “princípio das máquinas”, isto é, a busca por “desempenho máximo” [*a insaciável “fome de acumulação das máquinas”* (Anders, 2023, p. 52)], continua a ser tão determinante quanto antes, ou passa até mesmo, devido à disfuncionalidade latente da era da desintegração, a operar com mais violência.

## SIMULTANEIDADE APOCALÍPTICA

Como podemos observar hoje, as crises econômicas não desaceleram o desenvolvimento técnico, de modo que de forma alguma está anulada a hipótese de Anders, lançada há pelo menos meio século atrás, de que “o mundo como máquina é realmente a situação *técnico-totalitária* à qual nos conduzimos” (Ibid., p. 54) Por mais que o capitalismo se desintegre, sua ordem não se torna mais fraca, pois sua “força de ordem” está na desordem (isto é, na anomia) que ele mesmo produz – como já havia intuído Carl Schmitt, a força da norma reside

13

Uma realidade tecnológica, tanto periférica quanto já da era do colapso, nos é mostrada pelo filme *A máquina infernal* (2021), de Francis Vogner dos Reis, que narra eventos sinistros em uma pequena fabriquetinha, com ares de obsolescência, na região industrial do ABC paulista. Reproduzo aqui um trecho do comentário que fiz sobre o filme “O sentido da máquina aqui é, no entanto, algo bastante diverso da maior parte das distopias tecnológicas que conhecemos a partir tanto da literatura quanto do cinema feitos ao longo do século passado — distopias que se baseiam, ao mesmo tempo, nas utopias tecnológicas que acompanharam a modernidade industrial desde seu primórdio. No que consistiam essas utopias? Elas eram fundamentadas, para lembrar o título de um livro de 1944 de Friedrich Jünger, na ‘perfeição da técnica’. E essa perfeição seria, para o bem e para o mal, uma ordem inabalável, na qual desapareceriam tanto qualquer espontaneidade (aquilo que caracteriza a vida humana por excelência), como qualquer tipo de acidente. O horror da contingência estaria diluído em uma hiper-funcionalização, onde toda falibilidade é neutralizada por normas fortes o suficiente para evitar qualquer desastre. Nesse sentido,

na exceção. Tal desordem que pode muito bem ser conciliada com uma “situação técnico-totalitária”, afinal nossa situação de desagregação não é incompatível com o cego apetite tecnológico, que nunca cessou de avançar a fim de realizar “o sonho das máquinas”. A civilização tecnológica, na “simultaneidade do não-simultâneo” que lhe é própria, é na verdade um misto entre o *high tech* e a velharia, entre o funcionamento “azeitado” e o ranger de máquinas à beira de uma grande falha.<sup>13</sup> Nela convivem estruturas altamente normatizadoras (e normalizadoras) e tendências anômicas, de exceção e de desintegração. A modernização faz tudo parecer novo, mas continuamente produz o velho e arruinado. Como observou Roberto Schwarz sobre a industrialização brasileira, vivia-se um “regime de *obsolescência acelerada*” (Schwarz, 2003, p. 12, grifo meu). Ora, não era o cerne do diagnóstico de Anders a compreensão da modernização como uma contínua produção de anacronismos, isto é, como uma *máquina de tornar obsoleto*?

Talvez seja necessário assumir que há discrepâncias no interior do “tempo do fim”, mas elas não são nenhuma plataforma para o progresso, como imaginava Trotski em sua teoria do “desenvolvimento desigual e combinado”. É verdade que o exemplo utilizado para explicar sua teoria era militar, e poucos parecem ter prestado atenção a isso: o “privilegio do atraso histórico”, dizia ele, significava poder pular etapas históricas, passando direto “*do arco e flecha ao rifle*” (Trotsky, 2008, p. 4) – ou até mesmo, adicionaria Adorno (2006, p. 266), “*da atiradeira à bomba atômica*”. De algum modo, se retirarmos o afã progressista, isso permaneceu válido. Índia e Paquistão possuem hoje, juntos, algumas centenas de ogivas nucleares. A África do Sul construiu algumas bombas, mas ela foi o único país do mundo a se desfazer de seu arsenal nuclear. O Brasil chegou quase lá durante a ditadura militar, e nossos regimes democráticos e progressistas continuaram flertando com a ideia atômica.<sup>14</sup> Como observou Robert Kurz, o espaço específico da não-simultaneidade histórica sempre foi a nação:

O universo das nações era um universo de não-simultaneidade histórica. [...] O que ainda era futuro para uns era para outros o presente ou já mesmo o passado. Esse desnível do tempo histórico produziu como por si só o paradigma do “desenvolvimento”, que nas categorias capitalistas se apresentava como corrida de recuperação dos retardatários históricos. [...] A nação se converteu aqui no espaço específico

há uma continuidade entre as utopias estatais e as utopias técnicas: em ambas, o ‘mal’ do acaso é vencido pela racionalização e pelo planejamento. A versão distópica dessa situação operava nos mesmos termos, mas com o sinal invertido: o mal era a própria perfeição, que garantia uma harmonia demoníaca da qual não se poderia escapar. O que ocorre em *A máquina infernal* é algo diverso, pois a máquina é tudo, menos perfeita. O filme gira em torno de seus defeitos e da necessidade de manutenção, que entretanto nunca é suficiente. As máquinas param, quebram, ocorrem acidentes, pessoas se machucam constantemente. Sobretudo, as máquinas fazem barulhos os mais estranhos possíveis, gerando suspeita e desconfiança. A falha técnica é o cotidiano, e ao mesmo tempo paira no horizonte ‘a grande falha’, em que tudo vem abaixo” (Catalani, 2022).

14

Em 2013, Dilma Rousseff anunciou a construção de um submarino nuclear, de forma a entrarmos “no seleto grupo que é aquele dos integrantes do Conselho de Segurança das Nações Unidas, únicas nações que têm acesso ao submarino nuclear, Estados Unidos, China, França, Inglaterra e Rússia” (apud Boadle, 2013).

da não-simultaneidade histórica (Kurz, 2004).

Façamos uma conclusão direta: o “tempo do fim” aboliu essa não-simultaneidade e criou uma nova *simultaneidade histórica*, que, acentuada após as décadas do colapso, faz “combinar” os diversos apocalipses (a isso se refere atualmente o termo fraco e eufemístico “poli-crise”). Não há como fugir da catástrofe apelando a qualquer particularidade nacional, cultural ou qualquer outra que seja. O que foi apontado aqui como certos limites da teoria de Anders, nesse exercício de evocar contrapontos temporais a seu diagnóstico, não contradiz, na verdade, a força de sua atualidade – pelo contrário. O limite de sua teoria talvez tenha sido sua própria crença no caráter “limitado” de sua teoria, isto é, na crença de que sua teoria seria válida somente, ou sobretudo, no centro do capitalismo. A validade de seu diagnóstico sobre o potencial apocalíptico engendrado pela civilização técnica é possivelmente mais abrangente do que ele mesmo acreditou.

## REFERÊNCIAS

- Adorno, Theodor W. Anmerkungen zum sozialen Konflikt. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
- Adorno, Theodor W. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- Adorno, Theodor W. *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (1964/65). Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2006.
- Anders, Günther. Correspondência com Alexandre Koyré – Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek 237/B208.
- Anders, Günther. Correspondência com Hans Jonas – Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek 237/B1494.
- Anders, Günther. *Die Antiquiertheit des Menschen I*. München: Beck, 2010.
- Anders, Günther. *Die Antiquiertheit des Menschen II*. München: Beck, 2013.
- Anders, Günther. *Die atomare Drohung*. München: Beck, 2003.
- Anders, Günther. *Der Emigrant*. München: Beck, 2021.
- Anders, Günther. Dix thèses pour Tchernobyl. Adresse amicale au 6e congrès international des médecins pour l’empêchement d’une guerre nucléaire. *Écologie & politique*, vol. 32, n. 1, 2006.



Anders, Günther. *Günther Anders antwortet*. Interviews und Erklärungen (org. Elke Schubert). Berlim: Edition Tiamat, 1987.

Anders, Günther. *Nós, filhos de Eichmann*. São Paulo: Elefante, 2023.

Boadle, Anthony. Dilma diz que agora Brasil entra no seletor grupo do submarino nuclear. *Portal G1*, 01/03/2013. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2013/03/dilma-diz-que-agora-brasil-entra-no-seletor-grupo-do-submarino-nuclear.html>

Calder Williams, Evan. *Combined and Uneven Apocalypse: Luciferian Marxism*. Winchester: Zero Books, 2010.

Catalani, Felipe. A reaparição do demônio na fábrica. *Passa Palavra*, 22 de junho de 2022. Disponível em: <https://passa-palavra.info/2022/06/144699/>

Fanon, Frantz. *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu, 2020

Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil, 1971, Hobsbawm, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Khalfa, Jean. Fanon, psiquiatra revolucionário. In: Frantz Fanon. *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu, 2020.

Kurz, Robert. A nova simultaneidade histórica: O fim da modernização e o começo de uma outra história mundial, *Folha de São Paulo*, 25 de janeiro de 2004. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz154.htm>

Kurz, Robert. *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

Marx, Karl. *O Capital*. I.2. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

Oliveira, Francisco de. *Crítica da razão dualista*. São Paulo: Boitempo, 2003.

Pollmann, Anna. *Fragmente aus der Endzeit*. Negatives Geschichtsdenken bei Günther Anders. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020.

Postone, Moishe. *Time, Labor, and Social Domination*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Prado Jr., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1961

Schwarz, Roberto. Prefácio com perguntas; In: Oliveira, Francisco de. *Crítica da razão dualista*. São Paulo: Boitempo, 2003.



Stern, Günther. E. Bloch, Erbschaft dieser Zeit (Rezension). *Recherches philosophiques*, 5, 1935/36.

Stern, Günther. Pathologie de la liberté: Essai sur la non-identification. *Recherches philosophiques*, 6, 1937.

Trotsky, Leon. *History of the Russian Revolution*. Chicago: Haymarket Books, 2008.