



A OBSOLESCÊNCIA DA HUMANIDADE: A TRAGÉDIA NUCLEAR A PARTIR DE GÜNTHER ANDERS E KATSUHIRO OTOMO

*Weslem Gimenez dos Santos¹
Marta Nunes da Costa²*

RESUMO: Desde 1945 estamos em uma era nuclear. O evento da bomba nuclear não trouxe apenas implicações de ordem militar, mas também de ordem técnica e filosófica. A partir de um exemplo de ficção - *Akira* - queremos, neste artigo, explorar as implicações de um desastre nuclear sob dois pontos de vista: do ponto de vista dos desafios éticos - repensando a relação meio-fim a partir da técnica e tecnologia e, após, do ponto de vista das condições de possibilidade da própria ética, na medida em que se trata, por um lado, da sobrevivência da espécie humana e, por outro lado, das condições necessárias e suficientes para uma vida que mereça ser vivida. Tendo como referências Günter Anders, Martin Heidegger e Hannah Arendt, autores que viveram e refletiram acerca do que significava viver em uma era nuclear, buscamos, através da ficção, oferecer um exemplo de articulação entre a pesquisa científica, a problematização filosófica e a prática de ensino de filosofia, tendo a escola como espaço privilegiado de atuação.

Palavras-chave: Anders, Arendt, Era Nuclear, Ficção, Heidegger.

ABSTRACT: Since 1945, we are in a nuclear age. The nuclear bomb event brought not only military implications, but also technical and philosophical implications. From a fiction - *Akira* - we want, in this article, to explore the implications of a nuclear disaster from two points of view: from the point of view of the ethical challenges - rethinking the mean-ending relation from technique and technology and, after that, from the point of view of the possibility conditions of ethics itself, the survival of the human species and, on the other hand, the necessary and sufficient conditions for a life that deserves to be lived. Having as references Günter Anders, Martin Heidegger and Hannah Arendt, authors who lived and reflected on what it meant to live in a nuclear age, we sought, through fiction, to offer an example of an articulation between scientific research, philosophical problematization and the practice of teaching philosophy, with the school as a privileged space of action.

¹ Mestrando do Prof-Filo (UFMS), pós-graduado em educação, pobreza e desigualdade social (UFMS). E-mail: gimenez.filos@gmail.com

² Professora de Filosofia na UFMS, Coordenadora do Mestrado Profissional de Filosofia da UFMS; Professora permanente do PPG de Ensino de Ciências da UFMS; Professora permanente do PPG de Filosofia da UNIOESTE. E-mail: nunesdacosta77@gmail.com



Artigo publicado em acesso aberto sob a licença Creative Commons Attribution 4.0 International Licence.



INTRODUÇÃO

Diante da possibilidade de um novo confronto bélico com consequências globais, mantidas em tensão desde o final da Segunda Guerra Mundial, mas sendo circundado pela guerra das Coreias, a guerra do Vietnã e a recente guerra entre a Rússia e a Ucrânia, a Ética, Antropologia Filosófica e Direitos Humanos entraram em crise. Isso porque, desde a realidade de uma hecatombe nuclear, as ciências foram obrigadas pela História a se debruçar sobre o problema do fim da humanidade (Anders, 1956). De forma geral, as ciências humanas foram as mais afetadas por essa nova condição já que, de uma maneira ou de outra, a pergunta pela técnica como “fazer do homem” (HEIDEGGER, 2007, p. 376) – em suas razões, seus fundamentos e seus caminhos – surge como um problema urgente aos seus pesquisadores.

É preciso, então, se colocar nesse problema. A escolha por discutir, filosoficamente, as consequências éticas e antropológicas da possibilidade (e, por possibilidade, delinea-se não apenas a virtualidade, mas também a realidade³) do fim da humanidade frente a um desastre global é o posicionamento por excelência, no campo das ciências humanas, de uma referência *sui generis*, a saber, da relação entre a produção do conhecimento científico e o termo da vida humana. Isso nos abre para a possibilidade de discutirmos e igualmente de nos posicionarmos historicamente, de uma forma como até agora não havia sido possível, acerca dos efeitos da técnica e do que ela tem até então alcançado. Se a virtualidade do fim da humanidade, colocada em pauta pela técnica em sua configuração global com o desastre nuclear, traz agora consequências urgentes às ciências humanas, então é obrigatória a demarcação de uma diferença e uma cisão clara entre o paradigma ético-antropológico dos anos anteriores aos anos 40 (ano em que o pesadelo nuclear se tornou real) e a atualidade.

A hipótese principal deste ensaio se sustenta na ideia de que, a partir da existência material das bombas nucleares, os paradigmas ético-antropológicos se alteraram. Antes, o fim

³ Aqui nos utilizamos da conceituação realizada por Pierre Lévy. Para o autor, o virtual é a contraposição ao atual, ou seja, o virtual é a potencialidade do acontecimento na medida em que se encontra, diferentemente da possibilidade, como elemento urgente e como problema que será subsumido pela atualização (LÉVY, 1996).



da humanidade⁴ não aparecia como preocupação. De maneira geral, altera-se o paradigma do existencialismo em relação à pertença no mundo, altera-se a relação da sociedade com o meio em que vive em seus aspectos ambientais e, por fim, levanta-se a mais grave questão até hoje acerca da violação de direitos nos espaços de vivência: até então, os estudiosos dos direitos humanos discutiram sobre a quantidade de direitos humanos que foram gradualmente retirados de nós, ou na forma histórica das redes e engrenagens dos acontecimentos ou ainda na luta do povo pela garantia dos mesmos⁵. A vida da humanidade, no entanto, sempre apareceu como axioma nessas discussões. No entanto, hoje estamos na iminência não apenas da negação desses direitos, mas na franca possibilidade de deixarmos de existir não só como seres morais, mas como seres *vivos*. Isso porque, até então, a morte ainda aparecia como perigo, evento ou condição “particular”, afetando indivíduos, grupos e/ou culturas, mas nunca a espécie humana/humanidade como um todo.

Para corroborar o argumento de que o problema do fim da humanidade e de seu advento pela técnica é um fenômeno que extrapola o campo filosófico, sendo presente também em outros campos como a arte – ao reiterar o caráter amplo da questão –, na medida em que o temor de um desastre nuclear excede os espaços acadêmicos e herméticos da ciência e marca sua posição na cultura pop da literatura e do cinema, cabe ao presente ensaio evidenciar a tese principal, seja através das imagens de um poder capaz de dizimar a humanidade transfigurado em uma criança no filme *Akira* (Otomo, 1988), seja nas palavras que evidenciam a impossibilidade de compreender totalmente o fenômeno do fim absoluto pela técnica na obra *A obsolescência do Homem* (Anders, 1956). É imprescindível visualizar o destronamento da questão da mudança ou da superação da humanidade pela tragédia definitiva da morte em escala global.

⁴ Entendemos “humanidade” enquanto espécie humana com uma predisposição para a *moralidade*. Aderimos a uma leitura Kantiana do mesmo conceito (ver *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*).

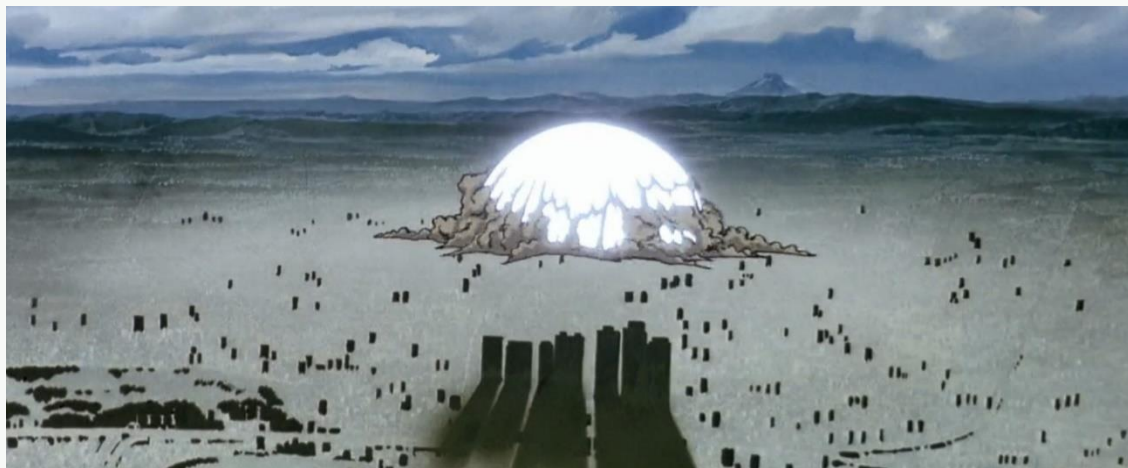
⁵ Embora a história dos “direitos humanos” seja relativamente recente, i.e., marcada temporalmente pelo advento das Revoluções Americana e Francesa que, na modernidade, tiveram o papel de redefinir o nosso *a priori* histórico, tomamos aqui esse discurso como (auto) evidente e reconhecível por todos aqueles que partilham a tradição Ocidental. Além disso, pressupomos a adesão das democracias liberais representativas a este discurso e ideal regulativo.

Este artigo tem dois momentos: em um primeiro momento, relacionaremos a animação *Akira* (Otomo, 1988) ao problema ético-antropológico do fim da humanidade. Num segundo momento, usaremos o tema da obsolescência da humanidade (Anders, 2011) como mote para a colocação de uma perspectiva filosófica sobre a catástrofe nuclear. Ao longo do texto estabeleceremos diálogos pontuais com Hannah Arendt e Martin Heidegger, no sentido de reforçar o dilema moral que a técnica nos dias de hoje nos *coloca*⁶.

2. O FIM DA HUMANIDADE EM AKIRA ESTÁ NO “COMEÇO”

A ligação entre *Akira* e Hiroshima e Nagasaki é evidente, não apenas devido às explosões, isoladamente consideradas, mas sobretudo ao fenômeno que levou um país a dizimar duas cidades quase que inteiramente. A cena inicial de *Akira* nos apresenta uma data e uma explosão: 16 de julho de 1988, conforme mostram as imagens abaixo:

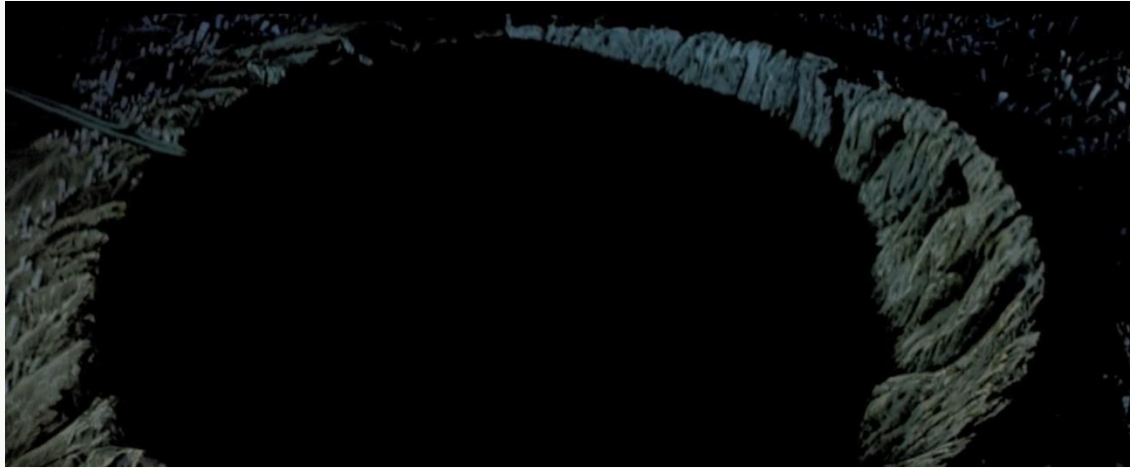
Imagem 1: explosão da bomba.



Fonte: Akira, 1988

⁶ Heidegger usa o termo <stellt> para indicar esse modo de pôr a natureza e, conseqüentemente, a humanidade, em função da técnica. (HEIDEGGER, 2007, p. 382)

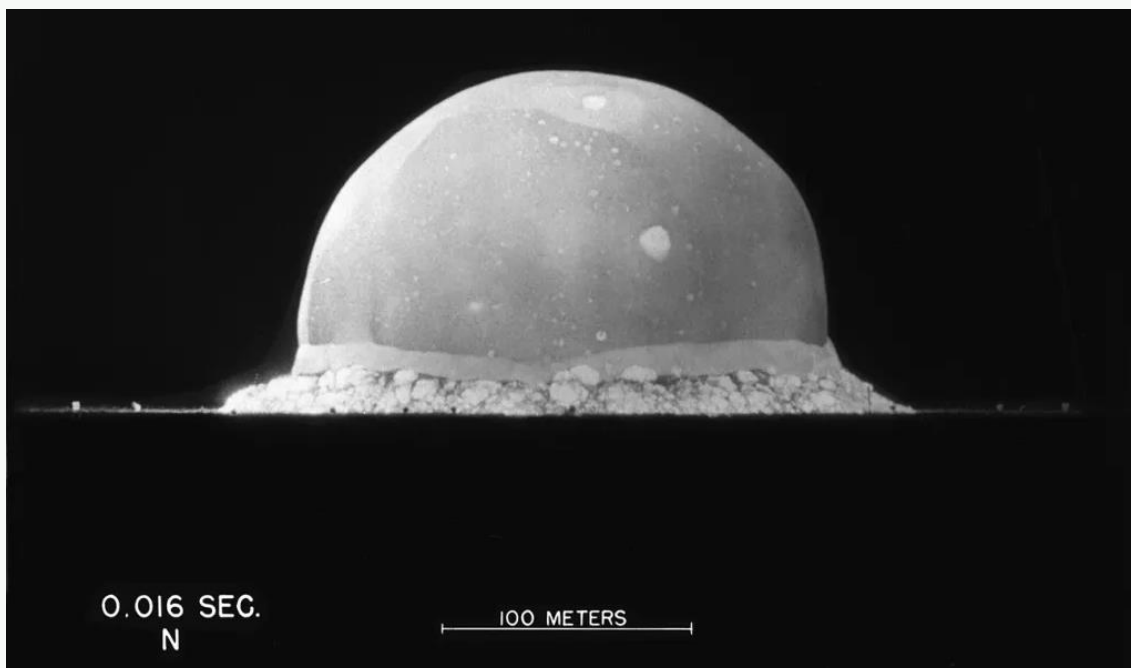
Imagem 2: cratera formada após a explosão da bomba.



Fonte: Akira, 1988

Na mesma data, mas em 1945, aconteceu a primeira explosão nuclear do mundo; o projeto Manhattan foi o responsável pelo teste Trinity (BATALHONE, 2011) que, na região de Los Alamos (Novo México, EUA), deu início ao pesadelo nuclear. No dia 6 de agosto de 1945, acontece a explosão em Hiroshima. Três dias após, em Nagasaki. A imagem abaixo mostra essa explosão:

Imagem 3: foto do resultado da explosão trinity.



Fonte: google imagens

A iconografia da explosão no início de Akira remete-se, diretamente, à explosão em Los Alamos, vista acima, tanto pela menção à data quanto pela estética e formato de ambas. É interessante observar que a paridade entre datas não demarca apenas um sentido iconológico: o filme estreou em 16 de julho de 1988 em Tóquio. No filme, a explosão acontece justamente em Tóquio. Isso indica uma colocação, na realidade, da urgência tratada no filme. A animação está distante apenas 43 anos do teste em Los Alamos. O estado de coisas em relação ao pesadelo nuclear ainda permanece em tensão.

A era nuclear inaugura, assim, não apenas o medo ao efeito explosivo da bomba, mas principalmente às suas consequências. A radiação estendeu ao infinito o terror com o que a humanidade passou a ter que lidar. Tetsuo, um dos personagens principais da animação, tem como função primordial servir como referência estética aos efeitos da radiação no organismo humano.

Imagem 4: o personagem Tetsuo se deformando.



Fonte: google imagens

A explosão em Tóquio, logo no início da animação, abre uma cratera gigantesca. A cidade, agora chamada de Neo Tokyo (Nova Tóquio) irá se desenvolver em volta da cratera. *Akira* é, sobretudo, uma distopia. Isso indica que o seu plano de fundo é uma cidade tecnológica, avançada e desenvolvida e, no entanto, decadente em seu aspecto cultural, desigual e caótica. Neo Tokyo é esteticamente feia, com lixo pelas ruas, carros estragados e estabelecimentos sem pintura. No aspecto social e econômico destaca-se o desemprego em alta por conta das reformas econômicas decretadas pelo primeiro-ministro. A história se passa 31 anos após a 3ª guerra mundial (marcada pela explosão do início) e protagoniza uma gangue

de motoqueiros adolescentes, composta principalmente por Kaneda, Tetsuo, Yamagata e Kaisuke.

As motos, velozes e tecnológicas, avançam pelas ruas de uma cidade cheia de arranha-céus, *outdoors*, luzes e propagandas holográficas. Os jovens são perseguidos pela polícia, que representa sobretudo uma tentativa fracassada de manter a ordem e controle. Na televisão, o jornal divulga um protesto de estudantes e a mesma repressão policial. Em meio ao caos, um homem acompanha uma criança (chamada de 26) de aparência azulada, cabelos brancos e rosto extremamente envelhecido. Mais uma vez, *Akira* vai fazer referência ao esteticamente grotesco para indicar o medo das consequências da bomba. Segundo Santayana (2010, p. 240), o grotesco é esse “efeito interessante produzido por uma transformação de um tipo ideal ao exagerar um de seus elementos ou ao combiná-lo com outros tipos” na medida em que “estamos considerando sua divergência do natural, mais do que em sua possibilidade interior”.

Imagem 5: personagem experimento número 26.



Fonte: Akira, 1988

A pergunta por Akira – quem e o que ele é – começa a ser constante. Uma das crianças afirma: “o poder de Akira existe dentro de todos nós”. Talvez Otomo tenha escolhido crianças



para encarnarem essa revolução científica aterrorizadora com o objetivo de demonstrar essa iconografia da novidade, do desconhecido, mas também do indisciplinado, do imoral e da agitação⁷. O poder de Akira, ou seja, o poder das crianças existe dentro de todos nós, pois as crianças representam o novo início e assim, a esperança. Como diz Hannah Arendt,

Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (“para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse”), diz Agostinho em sua filosofia política. Trata-se de um início que difere do início do mundo, pois não é o início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador. (ARENDDT, 2007, p. 219-220).

As crianças, os novos membros do *mundo*, são iniciadoras do novo; a criação é sinal e prova da *liberdade*. O poder, não da inocência, mas da energia, é a capacidade quase que ilimitada de transformar. Tetsuo “evolui”, então, para algo desforme e poderoso. As demais crianças, com o objetivo de exterminar Tetsuo, despertam Akira. Ele envolve Tetsuo e, em sua magnitude, causa uma nova explosão. Kaneda, Kei (uma das revolucionárias) e Kaisuke (um dos membros da gangue de motoqueiros) sobrevivem. Tetsuo se torna também uma forma de energia absoluta.

⁷ Apesar de não ser objetivo desse artigo traçar perfis psicopedagógicos nas personagens do filme, é interessante mencionar a relação entre elas e os paradigmas científicos da Psicopedagogia em voga já na década de 80 e que consequências esses paradigmas acarretaram para a medicalização da infância. Artes iniciais de Katsuhiro Otomo para a roupa de Kaneda (como pode ser vista na obra *Akira Club* p. 30) mostram a frase “good for health/bad for education (bom para a saúde, mau para a educação)” e uma pílula azul e vermelha no centro. Essa iconografia, que foi abandonada na versão final do mangá e do filme, é representativa dessa tensão entre o comportamento característico das crianças e a sua medicalização. Para um adentramento adequado ao tema dos estudos psicopedagógicos dos comportamentos indisciplinados das crianças, sugerimos o texto “O professor do ensino fundamental e o aluno em sala de aula: uma sistemática para distinguir comportamentos normais, indisciplinados e indícios de tdah” (De Luca, M.A.S. ; Ciulik, F. . O professor do Ensino Fundamental e o aluno em sala de aula: uma sistemática para distinguir comportamentos normais, indisciplinados e indícios de TDAH. In: IX Congresso Nacional de Educação EDUCERE e do III Encontro Sul Brasileiro de Psicopedagogia ESBPp (Outubro/2009), 2009, Curitiba / PR.. Políticas e práticas educativas: desafios da aprendizagem. Curitiba- PR.: Champagnat, 2009)

Imagem 6: explosão final.



Fonte: Akira, 1988

3. O FIM DA HUMANIDADE

O tema latente na obra de Akira é o fim da humanidade. A população de Neo Tokyo “viveu” entre duas grandes explosões. Pensar no fim, antes do início da era nuclear, nunca tinha sido um problema.

até hoje haviam sido qualificados como problemas morais as perguntas referidas a como tratam os homens a outros homens, como se situam os homens perante outros homens, como tem de funcionar a sociedade. Com exceção de um punhado de niilistas desesperados do século XIX, quase não havia nenhum teórico da moral que jamais colocou em dúvida o pressuposto de que haverá e deverá haver homens; até pouco tempo ainda havia sido absurdo debater isso. Sem embargo, com a bomba, ou seja, com nossa postura frente a ela, essa pergunta se converteu em urgente. (ANDERS, 2011)

A preocupação manifesta por Anders ecoa Hannah Arendt quando, no prefácio d'*A Condição Humana*, a autora afirma que existe uma diferença entre “era moderna” e o “mundo moderno”. Diz a autora: “Cientificamente, a era moderna, que começou no século XVII, terminou no limiar do século XX; politicamente, o mundo moderno em que vivemos hoje nasceu com as primeiras explosões atômicas” (ARENDDT, 2007, p. 13). É este evento que



traduz a mutação profunda na compreensão de nós mesmos, humanos, de nossos projetos, ambições e expectativas. Numa nova era onde a possibilidade de absoluta extinção da espécie humana se torna real, a questão urgente, tão bem colocada por Anders, é reforçada por Arendt:

[...] não há motivo para duvidar de nossa atual capacidade de destruir toda a vida orgânica da Terra. A questão é apenas se desejamos usar nessa direção nosso novo conhecimento científico e técnico - e esta questão não pode ser resolvida por meios científicos: é uma questão política de primeira grandeza, e portanto não deve ser decidida por cientistas profissionais nem por políticos profissionais. (2007, p.11)

Na medida em que “o infinito somos nós” (ANDERS, 2011), ou, como se diz na animação, que há um pouco de Akira em todos nós, nosso fim ou nossa continuação está em nós: de forma mais aprofundada, podemos dizer que, em meio a uma era de constante ameaça de nossa condição enquanto seres finitos, lidamos com o paradoxo de uma infinita possibilidade de sermos ou não o nosso fim. Não há mais infinito fora de nós; podemos acabar com toda a humanidade em um instante, ao apertar de um botão. Dessa forma se desenrola o enredo na animação: a aberração de Akira não apresenta *status* sobrenatural ou metafísico. A tragédia de uma criança feita arma, tirada do seio da humanidade e de sua própria humanidade. Porém, a colocação do fim da humanidade não se havia ainda tornado parte de nosso cotidiano. Nosso poder é absoluto. O apocalipse agora reside na dualidade controlável-descontrolável, já que é a primeira vez que a humanidade tem em suas mãos este poder gigantesco. Ao mesmo tempo, é a primeira vez também que está a frente de algo que não conhece inteiramente, ou seja, a possibilidade real de um fim absoluto é acompanhada pela assimetria da consciência e conhecimento das implicações de suas próprias criações e usos tecnológicos. Daí que Arendt enfatize a urgência de pensarmos neste problema - que é um problema *moral e político*, no sentido em que trata das condições de possibilidade e manutenção do próprio *mundo* comum (e não apenas à Terra⁸) - e não delegarmos qualquer tipo de deliberação aos *experts*. Afinal,

O motivo pelo qual talvez seja prudente duvidar do julgamento político de cientistas enquanto cientistas não é, em primeiro lugar, a sua falta de “carácter” - o fato de não se terem recusado a criar armas atômicas - nem a sua ingenuidade - o fato de não terem compreendido que, uma vez criadas tais armas, eles seriam os últimos a ser

⁸ O mundo é um *artifício humano*; a Terra é um planeta que nos oferece condições de existência.



consultados quanto ao seu emprego -, mas precisamente o fato de que *habitam um mundo no qual as palavras perderam o seu poder. E tudo o que os homens fazem, sabem ou experimentam só tem sentido na medida em que pode ser discutido.* (2007, p.12, nosso itálico)

O que Arendt nos chama a atenção é que o *mundo*, que é sempre *para nós*, é feito de ações e palavras num espaço comum. As grandes questões - sobretudo aquelas que colocam em xeque nossa própria existência - devem ser alvo de escrutínio público, de deliberação, de confronto e teste no espaço das aparências, que é o espaço político por excelência. Isso remete a uma questão subjacente, a saber, a questão de pensar a relação entre conhecimento e ação, ou, por outras palavras, entre o que é possível conhecer e como se deve agir. Essa tem sido uma das eternas questões da Filosofia. Já Sócrates nos chamara a atenção para a distinção entre conhecimento e sabedoria (e filosofia, ou melhor, filosofar, é ser movido pelo amor da sabedoria sem ter pretensão de alcançá-la de forma completa ou definitiva). Mas se a Filosofia, na sua origem, evidenciava esta distinção, a modernidade (compreendida no sentido arendtiano das revoluções científicas, por um lado, e políticas, por outro) proporcionou a adesão a um discurso que enfatizava a relação necessária entre conhecimento e progresso e onde a verdade foi, paulatinamente, reduzida ao que é possível verificar⁹. Isto culminou numa atitude de desprendimento do real e de suas implicações éticas e políticas e numa adesão quase cega aos procedimentos e processos guiados pela lógica, *como se* a mera lógica ou logicidade suprisse a necessidade fundamental de responder à questão “que vida merece ser vivida”. O problema é que a lógica, isto é, a coerência e/ou sequência válida de raciocínios e premissas, nada nos diz acerca do que é bom ou desejável. A ideia de um "saber que ainda não se sabe" existe desde os primeiros passos da colocação do problema do conhecimento¹⁰, a questão é que dessa vez o conhecimento está em marcha; isso quer dizer que os resultados

⁹ Diz Arendt que a introdução de novos instrumentos na idade Moderna, tendo o telescópio de Galileu como exemplo, introduziu uma desconfiança em relação às meras aparências. Com efeito, a aparência deixou de ser suficiente para provar a realidade de algo; em vez disso, era preciso apelar a outros tipos de verificação. Ocorre assim uma substituição “da verdade [*truth*] pela veracidade [*truthfulness*] e da realidade [*reality*] pela confiabilidade [*reliability*]” (ARENDR, 2007, p. 336).

¹⁰ Aqui estamos aludindo à colocação do problema do conhecimento na filosofia ocidental pelo menos desde Sócrates. Um registro importantíssimo está no Teeteto de Platão (PLATÃO. Teeteto. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa. 2008).

Revista Paranaense de Filosofia, v. 2, n. 2, p. 94 – 110, Jul./Dez., 2022.

ISSN: 2763-9657



já foram alcançados, mas não com a imperiosa forma da logicidade dos resultados, parecemos estar sob o domínio de uma lógica cega e obscura que ainda vive após a explosão.

Dessa forma, a máxima lógica “todos os homens são mortais” perde o sentido. A era nuclear inaugurou a conclusão “toda a humanidade é eliminável” (ANDERS, 2011, p. 234). Do ponto de vista biológico, se estamos tecnicamente evoluindo, ao ponto em que o progresso torna imaginável transformamo-nos em algo radicalmente distinto, separando-nos da nossa condição natural¹¹, a bomba cuidou para que estivéssemos evoluindo para pior, ou seja, para a possibilidade iminente de nossa absoluta extinção. A técnica, suprassumo da capacidade científica de tempos atuais, criou máquinas obedientes a qualquer comando. Não é preciso muito esforço para colocar em marcha uma catástrofe atômica. Bastam alguns botões. É interessante observar que o homem é quase inocente perante o fim da humanidade, já que a bomba é resultado de uma sutil organização lógica. *A responsabilidade foi substituída pela resposta* (ANDERS, 2011, p. 237, nosso itálico).

Neste sentido, podemos afirmar que o desastre nuclear não é um problema ético; ele é mais do que isso, na medida em que representa e ameaça o fim da própria ética. Não há mais somente a moral, mas igualmente o imoral (ANDERS, 2011, p. 238). Não é mais possível considerar, de maneira rigorosa, a humanidade como “sujeito”, mesmo se esta atribuição é problemática em si mesma, já que remete a uma abstração universal¹². A era nuclear coloca a humanidade como objeto da bomba, da técnica posta em efetividade. A bomba não é um “meio”, na medida em que ela pode colocar termo a toda a nossa existência.

Forma parte do conceito “meio” que, sendo o intermediário em relação à sua finalidade, desapareça nessa; que termine nessa, como quando o caminho acaba ao chegar à sua meta; por tanto, que desapareça como “magnitude” própria, uma vez alcançada a meta. Se pode aplicar isso também à bomba? Não. (ANDERS, 2011, p. 239. Tradução nossa)

Isso indica, pois, que a bomba está impossibilitada de servir como meio à alguma finalidade. Ela é o próprio agente em uma era nuclear. Não pode ser concebida nem como arma nem como artifício, mas como sujeito em uma cadeia de eventos. Nesse exato momento, no

¹¹ Ver Arendt, 2007, p.10 e ss.

¹² Ver crítica de Hannah Arendt aos universais de “direitos humanos”, “Homem” e “humanidade” em *Origens do Totalitarismo*.



entanto, a bomba pôde criar uma nova forma de vida: a humanidade tem se convertido em objeto de seu próprio desígnio. A sua infinitude possível convertida na aterradora finitude de suas condições o colocou em uma posição inédita. Quanto à bomba, pergunta-se: se ela pode dar cabo de toda a existência, por que a colocamos em curso? Ora, diz Anders, há uma meta herostrática (2011) na era nuclear, ou seja, a possibilidade de que nossa máxima capacidade reside na extinção de nós mesmos. Herostrato incendiou, no ano de 356 a.C., o templo de Ártemis em Éfeso. Em sua prisão, o criminoso “disse ter incendiado o templo para que seu nome fosse lembrado eternamente” (KIDDER, OPPENHEIM, 2010). É possível até mencionarmos uma certa patologia¹³ nessa meta herostrática, na medida em que atos trágicos são realizados apenas com o objetivo de alcançar notoriedade.

Heidegger aprofunda a questão do conceito de “meio” ao afirmar que a técnica não é apenas um meio, mas um modo de desabrigar (*Enthergen*), isso porque, nessa “determinação instrumental e antropológica da técnica” (HEIDEGGER, 2007, p. 376), essa fica restrita aos conceitos de “fazer humano” e “meio”. No entanto, em sua essência, a técnica, através do produzir, sai do ocultamento para o desocultamento; isso é justamente desabrigar, na medida em que o desabrigar se funda no produzir. O âmbito do desabrigamento é o âmbito mesmo da verdade. (HEIDEGGER, 2007, p. 380). A grande questão é que, na técnica moderna (nessa técnica que se caracteriza como meio e como fazer humano), o desabrigar se configura como desafiar (*Herausfordern*), na medida em que exige, da natureza, capacidade de extração e armazenamento de energia (HEIDEGGER, 2007, p. 381). Assim, ela se torna apenas uma indústria disponível ao nosso requerer, ao nosso *Bestellen*. Por fim, Heidegger afirma que, como destino, o desabrigar se converte em perigo (2007, p. 389) e, no entanto, a ideia de que o perigo pode acarretar o medo ainda permanece indeterminado.

É possível, então, conceber Akira, nas palavras de Anders (2011), como uma animação que, na forma da ficção, antecipa esse problema que nasce já em 1945, mas que permanece

¹³ Sobre esse assunto, recomendamos a leitura da obra “Matando pela Honra à Infâmia: a Síndrome de Heróstrato e o Que Fazer Sobre Isso” (Jean-Paul Azam, and Mario Ferrero, “Killing for the Sake of Infamy: The Herostratos Syndrome and What to Do about it”, TSE Working Paper, n. 16-700, September 2016.) e também o “la conversión de terroristas en iconos o el síndrome de herostratos (WITKER, Ivan. la conversión de terroristas en iconos o el síndrome de herostratos. In: Estudios Públicos. Chile. N° 111, 2008) Revista Paranaense de Filosofia, v. 2, n. 2, p. 94 – 110, Jul./Dez., 2022.



na máxima do *medo de sentir medo* (ANDERS, 2011). Isso indica que o nosso espanto frente à tragédia não surge do medo, mas sim dessa impossibilidade de sentir – de vivenciar – o medo. Dessa forma, somos atraídos a uma vivência anestesiada de nossa finitude perante o medo. Até mesmo nossa responsabilidade em relação ao nosso fim ou continuidade e permanência no mundo é subsumida por nossa incapacidade de sentir medo. A existência de Akira não é apenas o motor de movimento do enredo terrificante da animação, ela representa também o total desligamento entre alguns grupos de habitantes de Neo-Tokyo e sua humanidade. Os cientistas e o exército não são os únicos responsáveis pela existência de Akira, mas também a gangue de motoqueiros, a seita messiânica, a instituição escolar e os rebeldes. Akira não é um experimento; não é possível estabelecer um ponto de retorno nem um local de controle. Segundo Anders (2011), a bomba passa a ser um acontecimento histórico, um evento central no destino da humanidade e não um elemento particular que pode ser separado e analisado. Não é possível dizer que Akira é um meio para um fim. Apesar de sua ligação imprescindível com a primeira explosão, a sua existência perene ultrapassa toda e qualquer anterioridade. Além disso, por mais que possa parecer que ele esteja sobre os cuidados dos cientistas, Akira não é produto ou resultado da ciência como se está acostumado a conceber; isto porque sua natureza narrativa reside justamente no caos, no perigo e no medo. Se extrapolarmos o filme, talvez Otomo (2008) tenha indicado que seja esse o novo paradigma para a ciência: a variante do incontrolável e do caótico não é apenas uma possibilidade, mas o seu termo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O espaço da escola é de extrema importância para o desenvolvimento dos personagens em *Akira*. Como lugar de disciplina, punição e abandono, a escola se torna o meio através do qual os adolescentes mostram rebeldia e inconformidade. Isso nos abre para um horizonte de reflexão sobre conceitos ético-filosóficos a partir do uso da ficção em sala de aula. Em uma era de tecnologia e de intensa discussão (e, por que não, de questionamento e dúvida) sobre os princípios e práticas éticas possíveis e/ou desejáveis, a ficção (como recurso didático) afirma-se como ferramenta indispensável e propiciadora de vivência filosófica.



A tragédia de uma era nuclear, em consonância a uma leitura filosófica do fenômeno do advento do niilismo, como exacerbação dos desígnios da cultura ocidental – na configuração que deu a ela Nietzsche e Heidegger – nos permite visualizar essa reconfiguração existencial do indivíduo no mundo em que vive. Isso indica, assim, que a nossa pertença no mundo sofre um descolamento não apenas espacial, mas principalmente relacional, ou seja, que a eminente catástrofe global reconfigura nossa relação com o lugar em que vivemos, mas mais profundamente com o contato íntimo de nós com nós mesmos e com os demais, sejam elas as pessoas ou a natureza. É possível dizer que a era nuclear acelera o pessimismo quanto aos aspectos socioambientais em escala global.

Ora, a bomba – a sua virtualidade e a sua efetividade – representa, filosoficamente falando, uma reestruturação definitiva de nossa realidade, ou melhor, a ameaça da aniquilação de qualquer realidade possível, *para nós*. Se antes o avanço da técnica já era concebido de forma temerária, por conta da revolução industrial e a vinda de um capitalismo cada vez mais predatório, agora se vislumbra uma situação em que o ponto de não retorno humano deixa de ser apenas uma mera fantasia e passa a ser uma terrível possibilidade.

A existência material das bombas nucleares nos colocou em uma nova situação perante o problema filosófico de nossa existência. É não somente possível, mas necessário incluir a catástrofe nuclear como itinerário da história da ética, do existencialismo e da antropologia. Otomo (1988) criou a personagem do Akira e das demais crianças não como uma amostra da evolução da humanidade, mas como o anúncio do fim dela. É, sobretudo, uma denúncia da perversidade da técnica.

Talvez estejamos em um momento em que uma nova área de estudos se inicia: a ética, como ciência destinada a estudar nossos princípios morais, pode ter morrido antes mesmo de nós mesmos; na melhor das hipóteses, a ética parece estar moribunda. Parece que somos confrontados com duas alternativas: ou a ética se adequa à imoralidade da humanidade (no sentido estrito do termo de uma total irresponsabilidade individual) ou está fadada a acabar. O medo de sentir medo ou nos levará ao colapso como humanidade ou já levou, quer queiramos entender o conceito como humanidade física ou humanidade espiritual. O fim de



Akira está no início. Pelo menos o seu fim enquanto humano. A aberração é sempre o *tornar-se* aberração.

Quando o objeto do medo é virtual¹⁴, o medo assume o papel do real: enquanto o fim é ainda uma infinita possibilidade, mas mais além de apenas um arranjo passível de ocorrer, na medida em que eventos virtuais possuem sua realidade enquanto virtualidade, o medo ultrapassa as fronteiras do espaço unicamente virtual e passa a ser, tecnicamente, presença. A virtualidade da bomba não é apenas um estado fictício ou apartado das consequências advindas da passagem do virtual ao real, mas um *modo de ser* que se conecta, principalmente, ao medo. Quando o objeto está (ou aparece) de forma iminente, perto do horizonte de eventos do real, entre a sua efetividade e o seu acontecimento, o medo se converte e colapsa. Em sua plena exterioridade, é possível até dizer que a humanidade não teme a bomba. Em Akira, por exemplo, é difícil determinar em que momentos existe, durante a narrativa, menção ao medo. Após uma explosão e uma vida convivendo próximo a uma cratera que, além de colocar, no campo da imagem, uma memória geográfica e histórica, ela representa também essa efetividade da realidade, além obviamente de nos conectar imediatamente com a virtualidade do poder de Akira. A humanidade, pois, não mais possui o medo, mas o contrário: o medo toma posse da humanidade. A partir daí, somos impossibilitados de perceber o medo como algo *nosso*, já que ele deixa de assumir a alcunha de sensação ou sentimento e passa a ser esse elo definitivo entre a humanidade e a virtualidade de seu fim. De um lado, Akira representa o poderio e a ostentação da política e dos militares de Neo Tokyo e, de outro, as motos das gangues. No fim, ambos representam a ousadia e o poder de uma sociedade pós-apocalíptica e que, no entanto, ainda flerta com a iminência do fim da humanidade.

¹⁴ Sobre o virtual como modo de ser, indicamos a leitura da obra de Pierre Lévy, “O que é virtual?” Revista Paranaense de Filosofia, v. 2, n. 2, p. 94 – 110, Jul./Dez., 2022.
ISSN: 2763-9657



REFERÊNCIAS

- ANDERS, G. *La obsolescencia del hombre vol. 1: sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Pre-textos, 2011.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Tradução: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020
- BATALHONE, V. C. *Akira: porque o pesadelo já começou*. Aedos, Num.8, vol. 3, janeiro - junho 2011.
- DEUTSCHE WELLE. <https://www.dw.com/pt-br/hiroshima-e-outras-feridas-radioativas-abertas-do-jap%C3%A3o/a-54451467>. Acesso em 21 jun. 2022.
- EL PAÍS. https://elpais.com/diario/2011/02/19/babelia/1298077940_850215.html. Acesso em 21 jun. 2022.
- HEIDEGGER, M. A questão da técnica. *Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007.
- KIDDER, D. S.; OPPENHEIM, N. D. *The Intellectual Devotional Biographies: Revive Your Mind, Complete Your Education, and Acquaint Yourself with the World's Greatest Personalities*. Rodale, 2010.
- LÉVY, P. *O que é virtual?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- NEXO JORNAL. Expresso. <https://www.nexojournal.com.br/expresso/2020/08/06/Como-sobreviventes-de-Hiroshima-ajudaram-no-estudo-da-radiao%C3%A7%C3%A3o>. Acesso em 21 jun. 2022.
- OTOMO, K. *Akira*. Manaus: Focus Filmes, 2008. DVD duplo (Aproximadamente 120 min.): DVD. NTSC, son., color. Akira Club. Dark Horse, 2007.
- SANTAYANA, G. *The Sense of Beauty: Being the Outline of Aesthetic Theory*. Readaclassic.com, 2010. 156 p.

Recebido: 27/09/2022

Aprovado: 05/12/2022