

OS SENTIDOS DA EMANCIPAÇÃO EM MARX, HABERMAS E HANS JONAS

Gustavo da Costa Meyer

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas e Sociais (PCHS)

Universidade Federal do ABC (UFABC)

Guilherme da Costa Meyer

Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Mudança Social e Participação Política (PROMUSPP)

Universidade de São Paulo (USP)

Trabalho apresentado ao 5 ° Seminário Discente do
PPGS/USP - GT – 8 (Teoria Social, Teoria
Sociológica e Teoria Crítica)

1. INTRODUÇÃO

O objetivo desse artigo será debater os sentidos da emancipação na teoria social de Marx, Habermas e Hans Jonas, buscando ressaltar, sobretudo, as confluências entre as críticas dos dois últimos autores ao conceito de emancipação humana no campo marxista (ainda que a partir de diferentes pontos de vista).

O caminho teórico escolhido foi estabelecer um contraponto entre os autores escolhidos, apoiando-se nas interpretações divergentes de comentadores como Melo (2011, 2013, 2016) e Prado (2005) acerca da leitura de Habermas sobre a teoria social de Marx. Basicamente, enquanto o primeiro resalta a crítica da centralidade que o conceito de trabalho assumiria na teoria social marxiana e dos teóricos da primeira geração da Escola de Frankfurt (enaltecendo o esforço teórico de Habermas em alargar a compreensão sobre os sentidos da emancipação para além da dialética do trabalho e de uma leitura funcionalista), o segundo questiona a crítica de Habermas sobre o aprisionamento da dialética marxiana na noção de totalidade de Hegel (o que conduziria à supressão dos processos sistêmicos e absorção das relações econômicas e de cidadania no mundo da vida), pois compreende que a crítica à teoria do valor trabalho de Marx, como tal, não deve focar na dialética marxiana, mas sim nas pressuposições da crítica do capitalismo presentes na dialética. Hans Jonas aproxima-se da visão de Habermas de crítica à visão de emancipação no campo marxista, todavia, em Jonas tal conceito é criticado e descartado. A partir de um ponto de vista ecológico, Jonas aponta que os limites biofísicos do planeta impõem a inviabilidade do que seria a utopia marxista: o fim da alienação em relação ao trabalho e a abundância material para todos através do desenvolvimento das forças produtivas.

Dessa forma, a estrutura deste trabalho se apresenta de maneira bem simples: em um primeiro momento são apresentadas as noções gerais de Habermas e Hans Jonas a respeito da noção de emancipação, em seus diálogos críticos com o campo marxista, e, posteriormente são discutidas possíveis críticas ao pensamento de Habermas e Jonas, fazendo-se um balanço desses pensamentos.

2. O CONCEITO DE PRÁXIS SOCIAL EM HABERMAS

Segundo Melo (2013, 2016), na história da teoria crítica, desde sua primeira geração, observa-se a centralidade que os conceitos de trabalho e de atividade produtiva

assumiram em Marx e na tradição crítica. O diagnóstico crítico que se produzia dessa centralidade do trabalho (que se tornou paradigmático em termos teóricos com Georg Lukács), apoiou-se na análise de que a forma mercadoria generalizaria de maneira reificante sua própria lógica sobre todas as esferas da vida social, constituindo assim um centro de dominação a ser contestado pela teoria crítica e pela práxis política. Além disso, segundo o autor, as projeções relacionadas às possibilidades de emancipação desse modo de dominação reproduziam o horizonte produtivista, pois a perspectiva emancipatória, totalmente voltada à superação das condições sociais do trabalho alienado, referia-se ao desenvolvimento das forças produtivas, à reapropriação coletiva da produção e à imagem de uma comunidade de cooperação baseada na divisão igualitária do trabalho.

Segundo Melo (2013, 2016), Habermas reviu de maneira radical a centralidade do trabalho como matriz unitária de racionalidade, de onde decorreriam as expressões da dominação social e de sua própria emancipação, incentivando a teoria a formular uma concepção mais ampla e enriquecida de ação social (sem relacionar adequadamente teoria e práxis não seria possível desenvolver um diagnóstico sobre as lutas e conflitos sociais e compreender o que havia se alterado quanto à centralidade da perspectiva proletária). Nesse sentido, segundo o autor, Habermas atribuiu mais peso, comparativamente à análise das forças produtivas, para a reconstrução de estruturas normativas da modernidade e seus respectivos conflitos políticos pós-liberais.

O conceito de trabalho social seria essencial porque, tal como o compreende Habermas, a organização do trabalho e da distribuição precederia o surgimento de relações simbólicas e reflexivas, que ocorreriam, posteriormente, pelas formas linguísticas de comunicação. Contudo, as estruturas simbólicas que determinariam os comportamentos dos indivíduos não estariam mais associadas àquelas do trabalho social, pois essas estruturas simbólicas de interação coletiva, intersubjetiva, não poderiam mais ser reduzidas a ações instrumentais ou estratégicas (MELO, 2013, 2016):

Embora Marx assumisse que o desenvolvimento das sociedades teria de poder ser localizado no desencadeamento das forças produtivas, as sociedades se desenvolveriam também por meio de um processo de aprendizado que abrangeria a dimensão de uma regulação simbólica e reflexiva de interação. Diante da filosofia da práxis e de seu modelo de ação baseada no trabalho, seria necessário entender essa dimensão simbólica com uma noção alargada de ação. A primeira diferença entre uma ação não-

linguística (como a atividade produtiva) e a interação consistiria no traço reflexivo desta última. Embora todas as ações possam ser apreendidas como ação com respeito a fins, tais ações, segundo a estrutura reflexiva da interação mediada pela linguagem, também não poderiam ser realizadas sem a cooperação e o assentimento livre de coerção dos participantes na interação e poderiam ser explicadas somente pelo recurso ao conceito de entendimento que habita no interior do próprio medium linguístico. Essas ações cooperativas são definidas por Habermas como processos de entendimento. Desse modo, a ação estratégica se distinguiria da ação comunicativa na medida em que a coordenação social não estivesse apoiada apenas na ação com respeito a fins, mas na força racionalmente motivadora dos atos de entendimento, ou seja, em uma racionalidade que se manifesta nas condições para o acordo obtido comunicativamente (MELO, 2016, p. 44).

A diferenciação entre ação com respeito a fins e entendimento apoia a distinção, essencial para a análise de sociedades modernas, entre as formas de integração sistêmicas e simbólicas. Para Habermas, as sociedades modernas possuem uma complexa estrutura de diferenciação, contando com o mercado e o Estado como meios para realizar os fins da coordenação social. Mas, além disso, a sociedade é apresentada como mundo da vida estruturado simbolicamente, cujos componentes podem ser descritos segundo: a reprodução cultural, a integração social e as estruturas da personalidade (MELO, 2013, 2016). Habermas chega aos conceitos “mundo da vida” e “sistema” movido pela ambição de construir uma teoria suficientemente ampla para abarcar tanto a reprodução simbólica quanto a reprodução material da sociedade (PRADO, 2005).

Habermas privilegia a ação na compreensão da realidade social, ou seja, a sociedade é um processo de desenvolvimento que se constitui por meio do cruzamento de ações de indivíduos e grupos que ocorre sempre numa dualidade de contextos: por um lado, os agentes compartilham intersubjetivamente um mesmo acervo de conhecimentos e encontram-se incorporados em um mesmo mundo da vida e, por outro, participam de sistemas de ação, ou seja, conjuntos articulados de relações sociais que seguem regras anônimas (que orientam e estabilizam os comportamentos e que garantem, assim, a própria reprodução da sociedade) (PRADO, 2005). No interior do mundo da vida, os indivíduos e os grupos atuam como sujeitos comunicativos que buscam entendimento e acordo sobre normas e expressões; dentro dos sistemas, contudo, que são funcionamentos passíveis de interferência, mas amplamente autônomos, os sujeitos transformam-se em funções, ou seja, em portadores de ações com sentido e lógica que são independentes da sua própria vontade e consciência

(PRADO, 2005). Diferentemente de Weber, Habermas considera que o mundo social possui uma dimensão significativa que não pode ser simplesmente reduzida às ações dos indivíduos, pois à medida que se constitui como sistema, ele é atravessado por lógicas inconscientes e estruturais que atuam e moldam os comportamentos individuais (PRADO, 2005).

O modelo do sujeito-objeto pressuposto no conceito de trabalho delimita a práxis à filosofia do sujeito, limitando assim o conceito intersubjetivo de ação e de razão prática àquele de disposição (MELO, 2013, 2016). O ponto de partida intersubjetivo ressaltaria, contrariamente, os obstáculos à socialização em sua dinâmica com a individualização, da negociação entre os diversos interesses individuais e coletivos; das dominações sociais constituídas em processos de interação cotidianos; da solução dos conflitos de valores; a dimensão não apenas material, mas também simbólica da satisfação de necessidades plurais; e a legitimidade de princípios e normas de regulação social no campo da moral e do direito (envolvendo uma sensibilidade maior da teoria para formas de dominação e práticas comunicativas cotidianas que estão na base das interações sociais e das expressões culturais da sociedade) (MELO, 2013, 2016). Portanto, a sociedade se constituiria não apenas pela atividade produtiva, mas também por meio da interação comunicativa. Contudo, não poderíamos reconhecer a esfera da interação ao lado da esfera do trabalho, caso o ponto de partida de uma teoria social seja exclusivamente à reprodução material (MELO, 2013, 2016).

2.1. Os sentidos e diagnósticos da emancipação a partir de uma leitura de Habermas

Segundo Mello (2013, 2016), seria a interação social que denotaria a especificidade da práxis humana e fundamentaria o núcleo normativo a partir do qual a dominação social poderia ser identificada e, principalmente, contestada. Nesse sentido, segundo o autor, a expansão das forças produtivas não deixaria de explicar somente o que concerne ao complexo desenvolvimento das capacidades intersubjetivas, visto que a interação teria seu próprio padrão evolutivo, mas também, centralizada na produção, reduziria o potencial para emancipação presente na esfera da interação. O estreitamento do conceito de práxis significaria que a dimensão determinante e constitutiva da política no processo revolucionário seria enfraquecida uma vez que tal processo não poderia ser

avaliado a partir da autodeterminação dos agentes, mas esta autodeterminação teria de ser esclarecida antes a partir das contradições da vida material, dos conflitos existentes entre as forças produtivas da sociedade e as relações de produção (MELO, 2013, 2016).

Segundo Melo (2013, 2016), a dialética das forças produtivas e das relações de produção não abarcaria as dimensões da emancipação presentes em outros âmbitos da ação social, correndo-se o risco de desembocar em interpretações meramente funcionalistas. A distinção entre a dimensão da ação ligada ao trabalho e aquela relacionada à ação simbólica e reflexiva seria necessária, segundo o autor, para uma compreensão da dinâmica política em que as possibilidades da emancipação social se encontrassem em disputa na base da sociedade.

Segundo Melo (2013, 2016), o modelo de ação baseado no trabalho possibilitou que Marx deduzisse um tipo de conhecimento da totalidade a partir de uma concepção de sociedade moderna que se realiza fundamentalmente por meio do trabalho. Contudo, segundo o autor, Habermas não pretende pensar a sociedade em uma unidade superior, pois a dimensão da interação simbólica não pode ser representada conforme um modelo de autoprodução e realização de um macrosujeito: ambos encerram um conceito de totalidade não mais adequado às diferenciações altamente complexas das sociedades modernas e nem às novas lutas e gramáticas sociais de conflito político.

Segundo Melo (2013, 2016), a teoria crítica pode buscar identificar barreiras à emancipação ou potenciais emancipatórios presentes em determinado contexto mantendo em aberto o processo de autodeterminação. Ou seja, segundo o autor, se o conceito de emancipação está em disputa (a luta contra a dominação em favor da autonomia na definição, interpretação e constituição dos processos sociais), não poderíamos definir previamente os caminhos de um projeto político continuamente inacabado. A reorganização das relações de classe no capitalismo tardio, assim como as consequências negativas do poder administrativo cada vez mais intervencionista e os processos de reificação da consciência cotidiana, deslocaram o potencial dos novos conflitos sociais para a linguagem plural dos modos de vida (MELO, 2013, 2016).

Segundo Melo (2013, 2016) uma das principais tarefas da teoria crítica consistiria em compreender a pluralidade de sentidos das lutas sem enquadrá-las em um projeto emancipatório totalizante, ou seja, esse processo apontaria para processos emancipatórios parciais de lutas pela autonomia e integridade dos modos de vida, assim

como para a possibilidade de superação da antinomia entre reforma e revolução. Nesse sentido, segundo o autor, seria necessário repensar os pressupostos teóricos para um diagnóstico descentralizado da dominação, ou seja, sem excluir dominações não determinadas somente pelas relações de classe, sem limitar a compreensão dos conflitos sociais à contradição entre capital e trabalho, sem desconsiderar outras fontes de motivação para a orientação social e das lutas políticas:

É por essa razão que o acerto de contas de Habermas com o paradigma produtivista implicou reconsiderar a política, o direito e a democracia não mais como expressões meramente ideológicas, sempre sobredeterminados por recortes de classe e reduzidos a epifenômenos da economia. Interações simbolicamente mediadas permitem à teoria crítica localizar os processos de dominação e de luta no quadro das disputas políticas e jurídicas. Na verdade, vincular o propósito emancipatório da teoria com um projeto de democracia radical – envolvendo a preocupação com a legitimação democrática do sistema político, as revoltas e mobilizações dos cidadãos e uma tematização persistente dos movimentos sociais na esfera pública – passou a ser constitutivo dos diagnósticos críticos do presente (MELO, 2016, p. 48).

Caberia à teoria crítica, segundo Melo (2013, 2016) diagnosticar as formas de dominação e apontar potenciais de luta e mudança social, mas a emancipação diria respeito, primordialmente, aos próprios participantes que buscariam a resolução prática de seus conflitos nos processos políticos em que estejam envolvidos, ou seja, a teoria crítica não deve antecipar o resultado de problemas imediatamente práticos, caracterizados por uma dinâmica histórica indeterminada (MELO, 2013, 2016). Por isso, o esforço em reconstruir uma teoria da ação adequada às ambiguidades das interações sociais e dos jogos de poder que também são constitutivos da política e do direito, sem desconsiderar critérios imanentes de crítica baseados nas experiências dos sujeitos (sem que isso implique, como no caso de outras teorias tradicionais, na preocupação de preservar a integridade sistemática de uma determinada obra ou a “verdade” de sua doutrina) (MELO, 2013, 2016).

2.2. Em busca das fraquezas de Habermas?

Segundo Prado (2005), Marx considerou, diferentemente de Lukács, o trabalho e a comunicação como elementos conjuntos do processo inicial de emergência do homem social. Segundo o autor, essa também é a visão de Habermas, que observa na dialética de forças produtivas e relações de produção a conexão lógica originária entre trabalho e

interação linguística. Contudo, para Habermas, Marx não explicita o nexos entre trabalho e interação, pois funde essas duas noções no conceito de práxis social (englobando a ação comunicativa na ação instrumental) (PRADO, 2005). Essa conexão, entretanto, aparece na própria forma mercadoria, por meio da duplicidade valor e valor de uso (assim como nos seus desdobramentos lógicos). O autor também ressalta que, na reconstrução histórica da formação do homem com base na investigação das condições da produção e reprodução da vida social, Marx já manifesta que o desenvolvimento das forças produtivas responde pelo grau de dominação dos processos naturais e as relações de produção, por sua vez, indicam as estruturas institucionais dentro das quais as interações podem ocorrer de um modo não-comunicativo. Além disso, segundo Prado (2005), em favor de Marx, pode-se ressaltar que, atualmente, como necessidades reais ou ilusórias ainda comandam a vida humana em detrimento do entendimento, da autonomia e da liberdade, a ação comunicativa encontra-se negada na práxis social (ou seja, a racionalidade comunicativa ainda está subordinada à racionalidade estratégica).

Segundo Prado (2005), a separação entre trabalho e interação modifica o modo de enxergar o capitalismo e, conseqüentemente, a maneira de considerar seu destino histórico. Marx estabeleceu o vínculo entre sua dialética e a postura revolucionária no horizonte histórico do capitalismo. Segundo Habermas, Marx permaneceu prisioneiro do pensamento totalizante de Hegel, pois considera que esse modo de pensar foi desacreditado pelas experiências socialistas do século XX (PRADO, 2005). Habermas adota, portanto, uma concepção descentralizada e pluralista de transformação histórica e concebe um novo modelo de compreensão sociológica da modernidade (PRADO, 2005). Nesse sentido, Habermas abandona o modelo dialético de Marx e a perspectiva da revolução (preserva a separação entre trabalho e interação), assim como um conceito de devir histórico que está baseado em um processo de grandes proporções (PRADO, 2005).

No modelo de Habermas o mundo da vida é reproduzido por meio das ações comunicativas. Segundo Prado (2005) e Melo (2013, 2016), Habermas considera que as formas de vida concretas e as interpretações da vida social são múltiplas e não podem ser enquadradas em uma única concepção de totalidade, ou seja, a mudança social não se configura como um processo de autoprodução, mas como a formação de uma constante rede de intersubjetividade por meio da linguagem. Prado (2005) observa que,

neste modelo de compreensão sociológica, resiste como perspectiva política a possibilidade de construir reflexivamente, mas de um modo difuso, o “Estado de bem-estar social”, buscando o controle do modo de produção capitalista e do sistema estatal (ou seja, o que se apresentaria as forças sociais seria uma perspectiva de reformismo democrático). Assim, segundo o autor, no horizonte de emancipação da teoria de Habermas, não há a possibilidade de intervir diretamente nos funcionamentos sistêmicos para transformá-los (com o intuito de descolonizar definitivamente o mundo da vida), ou seja, pode se apenas buscar a legitimação e a sensibilidade às demandas externas pelos próprios sistemas.

No plano da argumentação teórica, segundo Prado (2005), Habermas baseia-se, principalmente, na tese defendida por Claus Offe, segundo a qual o trabalho deixou de ser uma categoria sociológica chave no capitalismo contemporâneo: com a progressiva incorporação da ciência no processo de produção capitalista, chega um momento em que o valor tende a ser negado, ou seja, em que o quantum de trabalho abstrato, medido pelo tempo socialmente necessário, deixa de ser uma medida adequada à riqueza.

Contudo, segundo Prado (2005) Marx já havia previsto teoricamente que, em determinada etapa do desenvolvimento do capitalismo, a geração de riqueza não poderia mais ser adequadamente medida pelo tempo de trabalho abstrato e socialmente necessário (estariamos presenciando, atualmente, a superação da contradição entre o valor e valor de uso):

Enquanto o modo de produção for capitalista continuará sendo verdade que e o trabalho vivo que acrescenta um novo valor ao valor dos meios de produção, e que e ele que transfere o valor destes meios de produção para o valor da mercadoria produzida, conservando-o. É importante notar e reforçar que, dada a natureza da relação de capital, esse valor continua na dependência do tempo de trabalho, mas que isto ocorre de um modo cada vez mais perturbado devido à transformação da produção em produção inteligente por meio da incorporação da tecnologia e da ciência. Na teoria de Marx, a relação de capital e subordinação do trabalho vivo ao trabalho morto, na forma de uma apropriação, como novo valor ou valor acrescido, do trabalho excedente em relação ao trabalho necessário. Aqui não se trata de trabalho vivo em geral, mas do trabalho vivo enquanto efetivação da força de trabalho que, em razão da persistência histórica da propriedade privada dos meios de produção, e ela mesma obrigada a assumir a forma de capital variável. Enquanto persiste a produção capitalista, o tempo de trabalho atua na determinação do valor (ainda que seja como regra desregrada ou como regra corrompida) e o valor transformado em preço de produção continua subjacente à formação dos preços de mercado. Mas o valor não corresponde

mais a um quantum de tempo de trabalho socialmente necessário, pois se torna qualitativo (PRADO, 2005, p. 42)”.

Nesse sentido, segundo Prado (2005), a desproporção qualitativa entre o tempo de trabalho de produção e a riqueza produzida faz com que o valor de troca deixe de ser a medida adequada do valor de uso e o próprio capitalismo perca sua eficácia histórica no desenvolvimento das forças produtivas. Segundo o autor, essa desconformidade coloca a necessidade histórica da negação do próprio valor e da produção baseada no valor, ou seja, a possibilidade do advento do socialismo:

Dado que dificilmente se pode argumentar hoje a favor da eliminação de todo o funcionamento sistêmico possível, dado que se sabe que sua complexidade não pode ser arbitrariamente reduzida sem regressão, o problema que fica para o socialismo é saber como o movimento social orientado poderá construir um sistema econômico sem a relação de capital e um sistema de administração central que não esteja aí para recobrir relações de classe antagônicas. Apenas nessas condições - que ainda não existem - o discurso sobre a ação comunicativa, a ética do discurso, a democracia substantiva, etc., poderá ter um papel verdadeiramente positivo - por um lado, não apenas negativo ou crítico e, por outro, não apologético com relação ao existente - na construção da sociedade (PRADO, 2005, p. 48).

Nesse sentido, segundo Prado (2005), ainda que o conceito de Habermas de ação comunicativa possa ter um elemento crítico e construtivo em uma eventual sociedade pós-capitalista, ao abandonar o campo da crítica da economia política se apresenta como a afirmação da comunicação em um mundo não-comunicativo (segundo o autor, sua teoria não havia recebido ainda o impacto da crise do capitalismo e da reação neoliberal a partir dos anos 1970).

3. HANS JONAS E A NOVA ONTOLOGIA DA VIDA

Autor pouco conhecido no Brasil, o filósofo Hans Jonas também tratou em suas obras do conceito de emancipação humana. Discípulo de Martin Heidegger, Jonas conviveu no mesmo círculo de amizade que envolvia Hannah Arendt e Herbert Marcuse, percebendo-se em suas obras grande influência de tais intelectuais (SANTOS, 2011, p. 15). Todavia, em Jonas o conceito de emancipação humana no campo marxista é criticado, sem se colocar outro significado ao conceito em seu lugar. Descartada a ideia de emancipação, em seu lugar Jonas coloca o que ele chama de princípio da

responsabilidade, uma espécie de ética ecológica, conforme descreveremos brevemente a seguir.

Hans Jonas chamou a atenção, de acordo com Santos (2011, p. 131), “para um dos problemas mais sérios postos à ética do século XXI: o problema da ameaça do futuro da humanidade, da violação da integridade do ser humano e da natureza, ou, em outras palavras, da autodestruição da vida do planeta”, como consequência do ideal do progresso, da perspectiva da dominação da natureza por meio da técnica. Nesse sentido, cenários surgidos após os anos 1970 indicariam as ameaças que teriam emergido após a civilização industrial: esgotamento progressivo da base biofísica do planeta, alto crescimento demográfico, ameaça de uma guerra atômica no período da guerra fria, possibilidade de manipulação genética, entre outras questões.

Dada a magnitude de tais questões socioambientais e dado, segundo Jonas (2006), a inadequação das éticas tradicionais postas para lidar com tais problemas, Jonas procura formular um novo princípio para a ética da civilização contemporânea, onde a crítica da técnica possui grande centralidade.

Para Jonas (2006) a ética tradicional tem sua habitação em um quadro intrahumano, onde às dimensões do agir humano possuíam determinadas características como: 1) o trato com o mundo extra-humano poderia ser considerado eticamente neutro, tanto do ponto de vista do objeto, já que a técnica não possuía a capacidade de causar um dano duradouro à ordem natural em seu conjunto, como do ponto de vista do sujeito, visto que a técnica encarada como atividade compreendia a si mesma como algo determinado pela necessidade e não como um fim em si mesmo determinado pelo progresso; 2) a ética tradicional dizia respeito ao relacionamento direto de indivíduo com indivíduo, ou de cada indivíduo consigo mesmo; 3) na ética tradicional o indivíduo era considerado como possuindo uma essência constante, não sendo objeto da técnica; 4) a ética tradicional tinha que se preocupar com situações imediatas, que não requeriam um planejamento de longo prazo. Em síntese, Jonas (2006, p. 37), destaca que “o braço curto do poder humano não [havia exigido] qualquer braço comprido do saber, passível de predição”.

No entanto, para Jonas, essas características do agir humano se modificaram decisivamente por meio da inserção pela técnica moderna de ações de ordem inédita de grandeza, com novos objetos e consequências não mais enquadráveis ou reguláveis

pelas éticas tradicionais anteriores, sendo a primeira grande alteração a constatação da crítica vulnerabilidade da natureza provocada pela intervenção técnica da humanidade, o que inclusive colocaria em risco nossa própria espécie. Jonas (2006, p. 39) aponta que “a natureza da ação humana foi modificada de fato, e que um objeto de ordem inteiramente nova, nada menos do que a biosfera inteira do planeta, acresceu-se àquilo pelo qual temos de ser responsáveis, pois sobre ela detemos poder, acrescentando, com base nessa nova situação que “a natureza como uma responsabilidade humana é seguramente um novum sobre o qual uma nova teoria ética deve ser pensada”(p. 39).

Nessa nova teoria ética, visto que o saber previdente, ou seja, aquele que enxerga consequências a longo prazo, apesar de fundamental, estará sempre atrás do saber técnico que confere poder ao agir humano, é necessário em determinadas situações o reconhecimento da ignorância a respeito das consequências de determinadas ações, como o outro lado da moeda do saber, e o qual deveria instruir o autocontrole sobre o poder técnico excessivo.

Para o pensamento jonasiano, portanto, essas novas características do agir humano demandam que a humanidade leve em consideração mais do que somente seu próprio interesse, com as éticas tradicionais anteriores não sendo mais suficientes quando se considera tal contexto, necessitando-se alterações significativas nos fundamentos da ética, onde o bem das coisas extra-humanas também deveria ser buscado.

Nenhuma ética anterior (além da religião) nos preparou para um tal papel de fiel depositário – e a visão científica da natureza, menos ainda. Esta última recusa-nos até mesmo, peremptoriamente, qualquer direito teórico de pensar a natureza como algo que devemos respeitar -uma vez que ela a reduziu à indiferença da necessidade e do acaso, despindo-a de toda dignidade de fins. Entretanto, um apelo mudo pela preservação de sua integridade parece escapar da plenitude ameaçada do mundo vital. Devemos ouvi-lo, reconhecer sua exigência como obrigatória – porque sancionada pela natureza das coisas – ou então devemos ver nele, pura e simplesmente, um sentimento nosso, com o qual devemos transigir quando quisermos ou na medida em que pudermos nos dar ao luxo de fazê-lo? A primeira alternativa, se tomada a sério em suas implicações teóricas, nos impeliria a estender a reflexão sobre as alterações mencionadas e avançar além da doutrina do agir, ou seja, da ética, até a doutrina do existir, ou seja, da metafísica, na qual afinal toda ética deve estar fundada. (...) Deveríamos nos manter abertos para a ideia de que as ciências naturais não pronunciam toda a verdade sobre a natureza. (JONAS, 2006, p. 42)

Aqui vemos explícita a crítica ontológica de Hans Jonas, direcionada fundamentalmente à base materialista das ciências naturais, como se nota, por exemplo, a partir de sua referência ao darwinismo ao criticar o que seria a redução da natureza “à indiferença da necessidade e do acaso”. Para Jonas, tanto o monismo ontológico idealista como o monismo ontológico materialista não compreenderam bem o fenômeno da vida em sua integridade; nesse sentido, a de certa forma vitória do materialismo sobre o idealismo na ciência moderna, levou a perda da questão valorativa e de finalidades da natureza, neutralizando-a, o que para Jonas (2004, 2006, 2010) teria aberto o caminho para inúmeros progressos na ciência e na tecnologia, mas ao mesmo tempo teria levado a consolidação de uma interpretação errônea do fenômeno da vida.

Para Jonas, a teoria evolucionista, ao mesmo tempo que se apresenta como a vitória grandiosa do materialismo, visto que extirpa qualquer causa fora da natureza como participante de sua dinâmica, também introduz no âmago do materialismo a semente de sua crise. Foi a teoria da evolução, como parte do monismo materialista, quem diluiu os últimos vestígios da linha divisória que dava base aos argumentos que colocavam em contraste a natureza em relação ao ser humano e, além disso, ao apontar para a evolução como um processo sem planejamento nem direcionamento (acaso e necessidade), ou seja, presa em um dinâmica interna sem fatores externos (religiosos ou de outro tipo) e sem uma essência imutável original, a teoria da evolução recoloca a questão sobre a origem da vida, vida que agora é vista como a soma do ambiente, que coloca as condições que tomam o lugar da essência como princípio criador, com o organismo, em uma tese anticartesiana.

A problemática surge a partir das consequências filosóficas do darwinismo para a compreensão da vida: no monismo materialista o ser humano é o único ser vivo a quem seria permitido ter algo além da matéria, como o espírito/consciência; todos os demais seres vivos seriam autômatos marcados unicamente pela lei da matéria, destituídos de qualquer interioridade espiritual. No entanto, como já dito, com o evolucionismo essa linha que separa os seres humanos dos demais organismos vivos é quebrada, devolvendo ao reino da vida um pouco de dignidade (Jonas, 2004) por meio do parentesco entre animais e humanos, mesmo que, é claro, com níveis de complexidade diferentes no que tange à interioridade. A consideração desse ponto, além daquele também já colocado de que a teoria da evolução retira qualquer causa externa

como fundamento para a origem da vida, gera, de acordo com Jonas (2006), a consequência lógica de que a interioridade/espírito/consciência, como potência, já estaria presente desde as origens da vida na matéria, na passagem do não-ser (o inorgânico) ao ser (orgânico), visto que o espírito não poderia estar vagando por aí, sem corporalidade, e ser introduzido somente com o advento do ser humano. A teoria da evolução vista dessa forma abre um novo campo de pesquisa para Jonas:

Nota-se, assim, como Hans Jonas pretende retirar da teoria evolucionista as bases para um pensamento que supere o materialismo monista e ao mesmo tempo o dualismo que percorreu toda a ciência moderna. Ele quer introduzir pela porta da frente dessa teoria uma consequência lógica pouco reconhecida: que ela possibilita pensar a vida como matéria e como espírito ao mesmo tempo. (...) Como algo coextensivo à própria vida, o espírito evoca a necessidade de que a própria ciência reveja os seus pressupostos mecanicistas, já que eles não são mais suficientes para a sua compreensão. É dessa forma que a vitória grandiosa do materialismo, “por sua própria lógica interna”, introduziu em seu âmago a semente de sua crise: a evolução, assim compreendida, rompe com os limites antes impostos pelo materialismo e conduz a ciência, sob aspectos filosóficos, à necessidade de reformulação dos seus pressupostos. O darwinismo, como principal corrente da doutrina evolucionista, teria como consequência dialética o alargamento das fronteiras ontológicas para além do campo materialista. (OLIVEIRA, 2014, p. 83)

Em síntese, pode-se dizer que a obra de Jonas aponta, como base para a elaboração de seu novo princípio ético, o que o autor denomina de uma nova ontologia da vida, a qual evidenciaria o que ele considera como insuficiências dos chamados monismos materialista e idealista para lidar com as ambiguidades da dinâmica tecnológica em uma escala de poder crescente, dada a incompreensão destes dos aspectos valorativos e finalísticos da natureza. Tal nova ontologia assumiria “para si também as novas teorias advindas da própria ciência da vida” (OLIVEIRA, 2014), apontando para a necessidade de um novo tipo de monismo integral que enxergasse o fenômeno da vida em sua unicidade formada pela matéria/espírito. Aqui, em uma primeira leitura mais superficial, a base ontológica e epistemológica elaborada por Hans Jonas parece conflitar com a base materialista do campo marxista, conforme aponta:

Em todo caso, o antropocentrismo radical do pensamento marxista (combinado com o pensamento materialista do século XIX) o sustentava inteiramente, deixando pouco espaço para o romantismo em relação à natureza. (JONAS, 2006, p. 334).

A obra jonasiana também busca relacionar a construção de sua nova ética da responsabilidade com a economia política marxista, procurando “testar” o arcabouço teórico e as experiências reais do marxismo frente as ameaças descritas anteriormente, principalmente ao poder tecnológico, que, de acordo com Jonas, se tornou autônomo e incontrolável. Assim seria necessário impor um poder sobre o poder tecnológico, o qual, para Jonas se desvencilhou da humanidade, adquirindo dinâmica própria e descontrolada que em vez de libertar o homem, o escraviza. A ameaça de catástrofe viria do próprio êxito da humanidade em “tomar sua evolução para si” por meio do desenvolvimento tecnológico; aqui Jonas parece fazer alusão à Malthus, retomando a questão da superpopulação como problema e recolocando a questão de limites na natureza ao crescimento econômico infinito, ao afirmar que não só o próprio êxito econômico, mas o próprio êxito biológico, da espécie humana, potencializou o perigo, com o crescimento exponencial da população na esfera de influência da civilização técnica se expandindo para todo planeta, sem a imposição de limites.

Dessa forma, Jonas conclui que “uma vez que a economia “livre” das sociedades industriais ocidentais é o centro dessa dinâmica, que conduz a essa ameaça, naturalmente nosso olhar se volta para a alternativa do comunismo” (Jonas, 2006, p.237), colocando as seguintes questões e buscando justificar sua escolha:

Será que ele [comunismo] pode nos prestar o socorro de que necessitamos? Ele está preparado para tal? É sob esse ponto de vista que pretendemos analisar a ética marxista – ou seja, sob o ponto de vista da nossa salvação diante da desgraça, e não daquele referente à realização de um sonho da humanidade. Nosso olhar se dirige ao marxismo, porque lhe é peculiar a orientação em direção ao futuro do empreendimento humano como um todo (pois ele fala de uma revolução mundial), em nome do qual ele ousa pedir todos os sacrifícios ao presente. (Jonas, 2006, p. 237)

Para Jonas, se o campo marxista se limitasse somente a um tipo de “melhoramento” econômico, ou seja, uma melhor distribuição de renda entre os países e classes sociais, não haveria tanto o que se discutir. Todavia, para Jonas, o marxismo não almeja somente este ponto, visando um “melhoramento” do próprio ser humano a partir de determinadas condições postas, com o fim da alienação em relação à natureza e entre os próprios trabalhadores com relação aos produtos de seus trabalhos.

Tendo-se em vista, portanto, que o marxismo tem um olhar voltado para o futuro, assim como o princípio da responsabilidade elaborado por Jonas, nada mais natural para o autor verificar se a ética marxista fornece o acolhimento necessário ao seu princípio. Nessa análise, Jonas se utiliza de uma leitura marxiana, mas, principalmente, de uma leitura de Ernst Bloch que, para ele, é quem de fato projetou o que seria uma sociedade comunista futura. A partir dessas leituras, Jonas coloca que:

A primeira condição da utopia é a abundância material, de modo a satisfazer as necessidades de todos; a segunda condição é a facilidade em adquirir essa abundância. Pois a essência formal da utopia, como veremos, é o lazer, o qual só pode existir com o conforto, ou seja, com uma determinada abundância de bens de consumo (ainda que a expressão abundância cubra um arco que vai de uma frugalidade satisfatória até uma opulência exuberante). (...) Ambos, isto é, o fomento da abundância e a comodidade na sua obtenção, podem ser obtidos pela radicalização da técnica avançada, o que ela já vem fazendo em muitos lugares e situações: o primeiro, graças à ‘reconstrução da natureza’ ou do ‘planeta Terra’ (Bloch), forçando a natureza terrena a entregar seus tesouros ou suplementando artificialmente suas insuficiências; a segunda, graças à mecanização e à automação do processo de trabalho, que até hoje teve de depender da força e do tempo humanos. (Jonas, 2006, p. 299)

Assim, ao se perguntar se o marxismo estaria preparado para enfrentar as problemáticas futuras que colocariam a humanidade em risco, Jonas tece críticas em dois sentidos: analisa primeiramente o que ele considera como limites materiais/físicos ao que ele denomina de utopia marxista, colocando, em geral, que a utopia estaria além dos limites biofísicos do planeta. O segundo sentido refere-se à crítica de caráter epistemológico e ontológico à economia marxista, questionando, inclusive sua concepção de natureza das coisas e do ser e sua concepção de liberdade, mas, principalmente, colocando em dúvida a capacidade de uma sociedade comunista exercer o poder necessário sobre o poder tecnológico, ou seja, de controlá-lo racionalmente na relação metabólica entre sociedade e natureza.

Para Jonas, o marxismo se baseia em uma ideia de sociedade e de humano do vir a ser, em um ideal utópico sedutor, mas perigoso, visto que, para o autor, o campo marxista se basearia em uma noção de liberdade calcada em uma concepção de abundância para todos, possuindo uma ideia quase profética de “reino da liberdade” a ser atingido com base no amplo desenvolvimento científico e tecnológico que possibilitaria uma ampla abundância material, o que entraria em contradição com uma

civilização que, para Jonas, ruma para a escassez, com o autor citando os limites da natureza dados pela lei da entropia. A partir de uma espécie de metafísica da escassez, portanto, Jonas problematiza como seria a natureza humana em uma sociedade comunista, com o intuito de avaliar se tal “aposta” valeria a pena em termos de um maior desenvolvimento do ser humano, baseando-se nos escritos de Ernst Bloch e em excertos de Karl Marx. A partir de tal análise, considerando-se os ideais utópicos da abundância material e do lazer, Jonas aponta que na utopia marxista há uma falha fundamental, “o equívoco de que o reino da liberdade começa onde termina o reino da necessidade (segundo Marx, ‘o reino da liberdade [...] lá onde cessa o trabalho determinado pela miséria e a finalidade externa)’” (JONAS, 2006, p. 328).

Para Jonas, ao contrário, necessidade/liberdade não podem ser dissociadas, com a liberdade consistindo e alimentando-se do medir-se com a necessidade, onde “a ruptura com o reino da necessidade priva a liberdade do seu objeto” (JONAS, 2006, p.328).

Com a seriedade da realidade, que sempre é uma necessidade, desaparece a dignidade, que é o traço distintivo do homem, precisamente na relação com o real e o necessário. (...) Na utopia não conquistamos, mas perdemos de uma só vez a liberdade e a dignidade, na medida em que a ocupação principal do lazer deve consistir em hobby. Além desse aspecto moral invisível, a utopia também deverá falhar, do ponto de vista prático-psicológico, como sistema fictício de criação de trabalho: a pseudo-atividade protege tão pouco contra a anomia e o desespero quanto a desocupação. Esse fato poderia valer como consolo, em benefício do homem. (JONAS, 2006, p. 329)

Consequentemente, Jonas aponta que o caráter desejável da utopia seria anulado na medida em que é capaz de realizar suas premissas. Nesse cenário, para Jonas, não há grandes possibilidades de transformação na natureza humana; o autor coloca que, evidentemente, a miséria extrema anula qualquer possibilidade de desenvolvimento humano, todavia, para Jonas a ambivalência é parte constituinte do ser humano, não podendo ser anulada, por exemplo, em uma sociedade comunista com abundância material. Assim, Jonas, em contraposição a qualquer perspectiva emancipatória coloca que:

O erro básico da utopia está, portanto, no seu pressuposto antropológico, na sua concepção de ser do homem. O presente do homem, diferentemente

daquele da larva que deve se tornar borboleta, é sempre inteiramente pleno nessa perspectiva problemática que ele é. Justamente esse caráter problemático, que não está presente em nenhum outro Ser, essa condição permanentemente habitada pela transcendência, essa abertura para “ou isso ou aquilo”, que jamais se livra, portanto do “tanto...como” e das impossíveis respostas para os seus “por quê” e “para quê” – eis um fenômeno limite da natureza e, como tal, tanto quanto podemos saber, insuperável. (JONAS, 2006, p. 344)

Nesse ponto, Jonas defende que uma nova ética comprometida com a continuidade da civilização humana deve se basear mais no temor do vir a ser do que na esperança da utopia marxista, em uma perspectiva antiutópica. Tal temor não levaria, como o medo, à paralisação dos sujeitos, mas sim a sua constante ação na busca por evitar cenários futuros negativos. Como forma de Estado ideal, que consideraria o binômio necessidade/liberdade de uma forma mais “lúcida”, abrindo-se a concessões, Jonas concorda com Habermas, apontando expressamente sua opção por um tipo de Estado de Bem Estar Social:

Portanto, o ‘Estado do bem-estar social é melhor do que o lema individualista do ‘Nade ou se afogue!’’, o sistema do chamado mercado livre: a estabilidade é melhor que a instabilidade. Porém podemos reconhecer imediatamente que dessas duas sequências de “melhor que” não se pode ter tudo de uma só vez e na mesma medida. Ao contrário, certos bens só podem ser obtidos à custas de bens da outra lista. (...) Como em tudo que é real, reina aqui o princípio da ‘compossibilidade’. A ‘utopia’, ao contrário, rejeita por temperamento a concessão, a imperfeição interna, o meio-termo e, conseqüentemente, a instabilidade. Uma vez que, em princípio, só a alternativa não-liberal pode realizar-se sem concessões internas e de forma ‘plena’ (e, de preferência, de forma imutável), todo utopismo realista que se preze deve apostar as fichas nessa alternativa. (JONAS, 2006, p. 280)

3.1. Em busca das fraquezas de Jonas?

Toda essa exposição da crítica de Hans Jonas à ideia de emancipação humana tem como base sua ontologia da natureza descrita brevemente anteriormente. Nesse sentido, seu pensamento pode ser criticado a partir exatamente de tal ontologia. Para Mutschler (2008), o pensamento jonasiano se enquadra em uma posição com relação a noção de natureza que ele denomina de “natureza como totalidade de tudo o que existe e que se abre a uma pluralidade de perspectivas irreduzíveis”, ou seja, “coloca a unidade do mundo como unidade da natureza, e correspondentemente, visto não ser nenhum reducionista, como unidade de ser e dever” (Mutschler, 2008, p. 43) . O principal

problema dessa posição é exatamente colocar a busca de “fins” na natureza, de forma teleológica, portanto, entrando em contradição com a moderna ciência da natureza, onde o princípio evolutivo está calcado na necessidade e no acaso. Hans Jonas busca atribuir valores à natureza, exatamente para que isso gere uma espécie de compromisso moral, dever da sociedade humana com relação à natureza; todavia, esse procedimento acarreta uma série de problemas, sendo o principal deles o fato da natureza, dessa forma, se tornar uma fonte moralizadora.

Outras críticas a Jonas podem ser apontadas. John Bellamy Foster (2006), por exemplo, busca resgatar no pensamento marxiano o que seria uma preocupação ecológica associada diretamente ao núcleo teórico marxiano, caminhando em direção contrária ao apontado pelo pensamento jonasiano. Outros autores marxistas, como Lowy, por exemplo, discordando de certa forma de Foster, dialogam com o pensamento jonasiano, no sentido da tentativa de construção de uma ontologia da natureza inexistente no campo marxiano, todavia, mantendo boa parte de seu núcleo teórico, ao contrário do que foi visto em Hans Jonas.

Além do que foi exposto, cabe também à Hans Jonas a crítica que foi feita no mesmo sentido para Habermas, ou seja, ao também abandonar o campo da economia política, Jonas acaba buscando conceber uma ética ambiental em um mundo não-ético ou mesmo a-ético, mais adequado em um mundo pós-capitalista.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Primeiramente, é preciso ressaltar que tanto Melo (2011, 2013, 2016), quanto Prado (2005), reconhecem debilidades e méritos nas teorias sociais de Marx e Habermas. Contudo, nas discussões acerca do conceito de práxis social, enquanto o primeiro enaltece o esforço teórico de Habermas em alargar a compreensão sobre os sentidos da emancipação para além da dialética do trabalho (buscando fugir de uma leitura funcionalista), o segundo compreende que a crítica à teoria do valor trabalho de Marx, como tal, não deve focar na dialética marxiana, mas sim nas pressuposições da crítica do capitalismo presentes na dialética. Nesse sentido, Prado (2005) compreende que a visão de Habermas é reformista e discorda de que a dialética marxiana, supostamente presa à noção de totalidade de Hegel, conduza necessariamente à supressão dos processos sistêmicos.

Jonas, por sua vez, a partir do desenvolvimento de um determinado tipo de ontologia da natureza em seu pensamento, parece descartar de forma precipitada a noção de emancipação presente no pensamento marxista, ao considerar a visão de mundo deste como incompatível com um cenário ambiental de provável escassez futura. Conforme apontado por Mutschler (2008), o principal problema dessa posição é exatamente colocar a busca de “fins” na natureza, entrando em contradição com a moderna ciência da natureza, onde o princípio evolutivo está calcado na necessidade e no acaso. Além disso, Foster (2006), ao buscar resgatar no pensamento marxiano o que seria uma preocupação ecológica, aponta que o núcleo teórico marxiano caminha em direção contrária ao apontado pelo pensamento jonasiano.

5. BIBLIOGRAFIA

FOSTER, J. B. **A ecologia de Marx: materialismo e natureza**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2005.

JONAS, H. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC- Rio, 2006.

MELO, R. A teoria de emancipação de Karl Marx. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 18, p. 35-58, 2011.

_____. **Marx e Habermas: teoria crítica e os sentidos da emancipação**. São Paulo: Saraiva, 2013, 368 p.

_____. Marx, Habermas e os novos sentidos das lutas pela emancipação da dominação. **Dois pontos**, v. 13, p. 41-52, 2016.

MUTSCHLER, H. D. **Introdução à Filosofia da Natureza**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

PRADO, E. **Desmedida do valor: crítica da pós-grande indústria**. São Paulo: Xamã, 2005, 144 p.