

ECOLOGIA E FILOSOFIA: CRÍTICA AO PENSAMENTO DE HANS JONAS A PARTIR DE VIEIRA PINTO E MARX*

ECOLOGY AND PHILOSOPHY: A CRITIQUE OF HANS JONAS'S THOUGHT BASED ON VIEIRA PINTO AND MARX

Henrique Segall Nascimento Campos**

RESUMO

Os estudos filosóficos sobre ecologia insistem em indicar a raiz do problema na relação homem e natureza, como relação que se traduziria num domínio do mundo natural a partir da atividade instrumental desenvolvida pelo homem. Entende-se, a partir de Jonas, que a crítica à tecnociência e seu ideal destrutivo devem recuar até a modernidade de Bacon e Descartes e pedir contas. As filosofias que procuraram traçar claramente diferenciação específica e a fronteira entre homens e animais foram – denunciam os verdes mais radicais – as mesmas que instituíram e provocaram um dualismo pernicioso, caro à problemática ecológica atual: uma lei para os homens e outras para o mundo natural. Ao lado disso, para reabilitar a natureza, ecologistas destilariam um ódio ao artifício, como causa do ódio ao humano. No entanto, a proposta de uma ética contra esse ideal moderno pode ser, ao nosso ver, insuficiente para tratar a dimensão autoprodutiva do ser humano. Resta-nos, por outro lado, voltarmos-nos a Vieira Pinto e Marx para sugerir outra perspectiva sobre o debate filosófico e ecológico atual.

PALAVRAS-CHAVE: ecologia; técnica; natureza; ética; crítica.

ABSTRACT

Philosophical studies on ecology insist on pointing that the root of the problem in the relationship between man and nature, as a relationship that translates into a domination of the natural world based on the instrumental activity developed by man. Based on Jonas, it is understood that the critique of Techno science and its destructive ideal must return to modernity era of Bacon and Descartes and ask for accountability. The philosophies that's ought to clearly differentiate and draw the line between men and animals were, the more radical green activists denounce, the same ones that established and provoked a pernicious dualism that is dear to today's ecological problem: one law for men and another for the natural world. In addition, in order to rehabilitate nature, ecologists would distil a hatred of artifice as the cause of hatred of the human being. However, the proposal of an ethic against this modern ideal may, in our view, bein sufficient to deal with the self-productive dimension of the human being. On the other hand, we can turn to Vieira Pinto and Marx to suggest another perspective on the current philosophical and ecological.

KEYWORDS: ecology; thecnics; nature; ethics; critique.

* Artigo recebido em 23/06/2025 e aprovado para publicação em 10/10/2025.

** Doutor em Filosofia Social e Política pela UFMG, tendo realizado estágio Pós-Doutoral em Economia pela UFOP. Estudante de graduação em Direito pela PUC Minas. E-mail: henriquesgall@gmail.com

INTRODUÇÃO

Partindo do diagnóstico de Luc Ferry (1994) em *A nova ordem ecológica*, em linhas gerais, os debates acerca dos problemas ecológicos e as concepções filosóficas que sustentam esses debates organizar-se-iam em torno de três correntes de pensamento, por mais que elas sejam orientadas por compreensões diversas sobre a questão fundamental: a relação homem e natureza. De acordo com o estudioso, a primeira dessas concepções compreende que a natureza deve ser protegida do homem, que atenta contra si próprio, sobretudo. Entende que o meio ambiente não tem valor próprio, ao passo que, se o homem continuar insistindo na destruição ambiental, sua existência estaria ameaçada. Trata-se, na verdade, de uma concepção humanista, segundo a qual a natureza receberia, apenas indiretamente e subsidiariamente, um tratamento normativo. O homem, ainda, é o único ser dotado de direito. Para muitos, essa concepção de pensamento ainda gravita em torno de um antropocentrismo, marcado pela “herança maldita” das filosofias de Descartes e de Bacon.

Uma segunda corrente de pensamento avança no sentido de propor um tratamento moral aos seres não humanos, sobretudo os animais. Há que se reivindicar, por isso, uma diminuição dos sofrimentos no mundo, aumentando, por sua vez, o bem-estar. Essa concepção de pensamento serve de orientação para todos os movimentos de liberação animal (veganismo?), em que todos os seres capazes da percepção da dor sejam considerados sujeitos de direito, ou seja, todos os seres que, de alguma forma, ainda partilham atributos comuns com os seres humanos, ainda que o antropocentrismo já se perceba ameaçado.

A terceira corrente de pensamento, considerada a mais radical e mais amplamente aceita, é comumente associada à reivindicação dos direitos das árvores, das pedras, dos rios, da biosfera como um todo. Ideologia a se tornar dominante, essa concepção de pensamento traz consigo uma forte crítica à modernidade e propõe uma revisão do humanismo. Quer dizer, as filosofias que procuraram traçar claramente diferenciação específica e a fronteira entre homens e animais foram as mesmas que instituíram uma lei para os homens e outras para o mundo natural. Ao lado disso, para reabilitar a natureza, destilariam um ódio ao artifício, como causa do ódio ao humano. O maior expoente dessa concepção de pensamento seria, além de Michel Serres (1991) na França, o filósofo alemão Hans Jonas, autor do reconhecido projeto de uma ética para a civilização tecnológica, *O princípio responsabilidade*, publicado em 1970. Reivindica, com isso, não mais o homem como o

centro do mundo, mas o cosmo, a vida, a biosfera, a ser protegida da ameaça a partir da matriz moderna da tecnociência.

De acordo com Jonas, a humanidade corre riscos existenciais futuros, pois, pela técnica, haveria uma violação da integridade do ser humano e da natureza como um todo. O problema da autodestruição humana é colocado no horizonte, porque existiria um ideal posto, desde a modernidade, que a natureza seria explorada por meio da técnica. Segundo Jonas (2006, p. 230),

[...] o exercício do poder humano em relação ao mundo vivo restante é um direito natural, fundado em nosso maior poder. Esse foi o ponto de vista prático de todos os tempos, ao longo dos quais o conjunto da natureza parecia invulnerável, estando, portanto, inteiramente disponível para os homens, como objeto de usos particulares.

Para tanto, ele percebe que as éticas tradicionais não conseguem responder às questões contemporâneas. Há, ele denuncia, um antropocentrismo das éticas tradicionais, de acordo com o qual a moralidade seria tratada exclusivamente sobre o prisma de teorias que fazem a avaliação das ações, de forma intersubjetiva, entre agentes racionais, e em relação aos seus efeitos, a partir da simultaneidade, na dimensão temporal, e proximal na dimensão espacial. Desse modo, se denuncia o aspecto exclusivamente humanista e imediato da moralidade, excluindo, por sua vez, as consequências longínquas e imprevisíveis dos atos e, por seu turno, os demais seres e a biosfera. A ética do futuro, proposta alternativa elaborada por Jonas, sugere que as gerações atuais teriam o compromisso de tornar possível a continuidade da vida dos seres humanos e dos demais seres do planeta, a sobrevivência das gerações futuras, com a necessidade de revisão dos poderes da ciência e, ainda, pela revisão da dimensão, exclusivamente antropocêntrica das éticas tradicionais, que desconsideram a natureza e fazem dela objeto. A natureza, por sua vez, conserva a sua dignidade, contrariando o arbítrio de nosso poder. Dessa forma, uma vez que a natureza nos gerou, deveríamos ter fidelidade à sua criação como um todo. Segundo Jonas (2006, p. 230), “se o dever em relação ao homem se apresenta como prioritário, ele deve incluir o dever em relação à natureza, como condição da sua própria continuidade e como um dos elementos da sua própria integridade existencial”.

No entanto, tal ética, que teria um caráter anti-humanista, reabilita a natureza como sujeito de direito e, segundo os críticos, carregaria consigo uma contradição: querer conservar a ideia de valor e suprimir as condições para sua efetivação. Ou seja, valoriza-se a natureza e, em outro aspecto, a vida que teria valor em si mesma receberia o valor dos seres humanos

com sua capacidade de avaliação racionalmente determinada. Impossível, portanto, realizar a abstração do momento subjetivo ou humanista para projetar no universo um valor intrínseco qualquer (Ferry, 1994, p. 172). Por outro lado, no momento em que aceita a pessoa jurídica da natureza, por seu turno, compreende a biosfera e o Cosmo como bons em si mesmos, restringem as ações humanas quaisquer que sejam elas. Nesse sentido, uma “sacralização” da natureza, hostil a qualquer atividade humana, mantém fora do objeto de crítica tudo que seria nocivo e terrível da natureza, até mesmo o vírus COVID 19, dignificando apenas o que é da ordem da harmonia, da paz e da beleza. Com uma dimensão teológica, entende ser a natureza um ser perfeito, contra a qual a modificação e o melhoramento são absolutamente questionáveis.

Desse modo, faz-se fundamental, a partir das contribuições de Pinto (2005) em *O conceito de tecnologia* e de suas aproximações em relação ao ideário marxiano, elaborar perspectivas críticas à filosofia de Jonas e sua orientação ecológica, em suma: a dificuldade de se afirmar o primado da natureza como entidade absoluta e a técnica como perversão da humanidade, sem a devida compreensão das determinações sociais e históricas da relação homem e natureza. Afinal, a partir da crítica, seria sustentável, praticamente, interditar inteiramente a tecnologia da interação homem e natureza? A ética daria conta da supervisão do conjunto de atividades humanas socialmente determinadas apenas a partir de um questionamento, fundamental, do modo prático de interação homem e natureza pela atividade transformadora da técnica? Seria possível vislumbrar uma ética fundamentada na biologia que não leve em conta a dimensão transformadora da atividade humana sobre a natureza?

1 TÉCNICA E NORMATIVIDADE

Pode-se dizer que a preocupação de Hans Jonas com a problemática da técnica tem relevância, porque, na sua visão, existe um tipo próprio de ação humana caracterizada por essa capacidade de transformação das coisas naturais em algo diferente do que imediatamente são, uma abertura da vida como transcendência e tentativa de superação do problema da morte, que é absolutamente impressionante. Não sem sentido, Jonas (2006) parte de uma leitura crítica, em *O princípio responsabilidade*, da fala do Coro em *Antígona*.

Numerosas são as maravilhas da natureza, mas de todas a maior é o Homem!
Singrando os mares espumosos, impelido pelos ventos do sul, ele avança, e arrosta
as vagas imensas que rugem ao redor! Gê, a suprema divindade, que a todas as mais

supera, na sua eternidade, ele a corta com suas charruas, que, de ano em ano, vão e vêm revolvendo e fertilizando o solo, graças à força das alimárias!

A tribo dos pássaros ligeiros, ele a captura, ele a domina; as hordas de animais selvagens, e de viventes das águas do mar, o Homem imaginoso as prende nas malhas de suas redes. E amansa, igualmente, o animal agreste, bem como o dócil cavalo, que o conduzirá, sob o jugo e os freios, que o prendem dos dois lados; bem assim o touro bravo das campinas.

E a língua, o pensamento alado, e os costumes moralizados, tudo isso ele aprendeu! E também, a evitar as intempéries e os rigores da natureza! Fecundo em seus recursos, ele realiza sempre o ideal a que aspira! Só a Morte, ele não encontrará nunca, o meio de evitar! Embora de muitas doenças, contra as quais nada se podia fazer outrora, já se descobriu remédio eficaz para a cura.

Industrioso e hábil, ele se dirige, ora para o bem... ora para o mal... Confundindo as leis da natureza, e também as leis divinas a que jurou obedecer, quando está à frente de uma cidade, muita vez se torna indigno, e pratica o mal, audaciosamente! Oh! Que nunca transponha minha soleira, nem repouse junto a meu fogo, quem não pense como eu, e proceda de modo tão infame! (Sófocles, 1989, p. 210).

Como homenagem ao homem feita por Sófocles, a capacidade humana de ser racional e enganar a morte, traduz-se, sobretudo, numa demonstração do opressivo poder humano como uma irrupção violenta, violadora da ordem cósmica, ou ainda, como uma invasão impertinente aos diferentes domínios da natureza por sua infatigável esperteza. A construção de sua casa, o recurso aos artefatos, a constituição das cidades como modo de vida são, de fato, a coincidência, pela violação, entre a natureza e a civilidade. Isso se traduziria na submissão da natureza aos interesses exclusivos do humano e, de outra forma, a vida na cidade como refúgio e as leis como um enclave contra as criaturas. Observa ele, no contexto da peça de Sófocles, por outro lado, certas limitações a essa grandeza ilimitada do engenho humano, ante o confronto com o mundo natural: incapaz de grandes interferências, suas ações ainda eram pequenas, superficiais, portanto, audaciosas, ante a grandiosidade do mundo físico e suas forças geradoras. O homem, para o pensador alemão, ainda não era, ele mesmo, para si e para o mundo, uma força geradora a ponto de perverter a mortalidade e a domesticação da natureza; aprendera limitadamente o que poderia fazer para “extorquir” a natureza e humanizar sua vida.

Desse modo, a interpretação que Jonas faz da técnica contém em si uma perspectiva de desdobramento não apenas ontológico, quer dizer, o domínio sobre o mundo que conduza à expansão das condições de vida, a rebelião humana contra o fato da morte (ao não ser), mas também ético: como poder que procura efetivar a vida, como forma de vida que se altera porque requer o artifício, não natural, como astúcia que se expressa em um gesto de liberdade, que implica sempre uma negociação com os riscos resultantes das ações. A técnica é tratada como uma *forma de ação* humana no mundo, que precisa ser objeto de

questionamento, justamente porque confere aos agentes um aumento do poder de efetivação das finalidades postas pela instrumentalidade que lhe é própria, cujo controle escaparia da percepção dos agentes. O tratamento ético dado à técnica, em especial a partir da experiência moderna com o ideal baconiano, traz consigo, segundo o filósofo, uma atenção dada a essa visão utópica, de acordo com a qual sempre haveria, pela tecnologia, a esperança de uma vida melhor progressivamente. Apesar de mostrar a limitação real do humano sobre o controle total das forças geradoras da natureza, trata, muitas vezes, da criação de artefatos, do uso da técnica, se não numa perspectiva negativa – a relação do homem com a natureza como extorsão, roubo, violação, depravação – numa perspectiva da ambiguidade que lhe seria própria.

Trataremos desses aspectos mais adiante, mas Jonas percebe, por exemplo, a ambiguidade da tecnologia, quando se refere ao fenômeno do controle e da automação, por exemplo, a ser considerado por muitos a emancipação humana do trabalho, mas que teria como consequência o desemprego e a exagerada exploração da natureza. As limitações que estavam postas na antiguidade desaparecem na modernidade. Segundo o pensador alemão, seja pela impossibilidade real de superar as forças da natureza que se colocava na ordem das idealidades antropomórficas, seja pela compreensão ideal segundo a qual a técnica, os saberes, a ciência guardavam entre si uma dimensão hierarquizada, uma vez que a ciência, contemplativa, detinha-se na exposição das verdades, o desvelamento do ser achava-se oculto ao homem. Saber, na modernidade, traz consigo a marca do poder.

Vale dizer, Jonas trata a problemática da técnica a partir de duas perspectivas distintas, como pudemos observar superficialmente acima: em primeiro lugar como “a empresa coletiva continuada que avança conforme as leis de movimento próprias” (Jonas, 2013, p. 25), a saber, a forma que a técnica teria assumido na modernidade, como tecnologia. Ou seja, a forma de acordo com a qual os resultados concretos são abstraídos e o reconhecimento de uma “totalidade abstrata” dotada de dinâmica própria, segundo a qual o ineditismo seria um elemento importante de seus processos; em segundo lugar, de forma distinta, a técnica guardaria uma dimensão puramente vocacional em relação à humanidade, já que, de fato, parte do esforço de uma transcendência, envolve, sobretudo, a sobrevivência da espécie, que se orienta a partir da percepção de uma precariedade de sua existência, no mesmo instante que requer a observação e uso das condições ambientais para o proveito próprio, numa perspectiva vital básica. Esse tipo de abordagem seria próprio da caracterização feita sobre a técnica nos comentários críticos ao texto de Sófocles, como uma etapa pré-moderna. Desse modo, pode-

se dizer, que até o século XVII, as descobertas faziam parte de estoques culturais cuidadosamente armazenados pelas sociedades, como se fossem aspectos típicos, constituintes das identidades culturais. Para Jonas, observa Oliveira (2020, p. 197), “a relação do homem pré-moderno com a técnica era de saturação tecnológica, dado que, no geral, a invenção de novos objetos correspondia a uma necessidade preestabelecida, de tal forma que o ritmo do desenvolvimento, de tão lento, sequer deveria ser chamado de revolução”.

No entanto, na perspectiva moderna, a técnica como tecnologia pressupõe o desaparecimento da distinção entre teoria e prática, como se tinha das concepções de pensamento na antiguidade grega clássica e, por isso, o abandono de uma aristocracia da busca pela verdade, em nome da utilidade e da eficiência como operadores das formas de vida e das formas de saber. Ou seja, com a ascensão da técnica e a extensão de seus domínios para o campo da racionalidade científica teórica, o que era meio converteu-se em fim, e o progresso ganha ritmo, a moeda corrente da economia vital. O progresso, na modernidade, geraria sempre a ideia de acordo com a qual haveria uma tendência ao incremento sempre positivo de determinado grau de melhoria tecnológica, como um destino, indiferente à vontade humana, como valor último a ser perseguido.

Desse modo, sugere que existe, sempre, um impulso incontrolável da melhoria técnica, ao lado de um controle sobre seus fins, os fins da vida e a vida na terra como um todo. Pela forma típica da ação técnica haveria uma forma de liberdade que perturbaria as finalidades dos seres. Se a técnica, que é um saber que também é um fazer, altera, ou anula a teleologia interna da natureza. Com a ética, Jonas pretende uma fundamentação biológica. Ou seja, isso se seguiria do simples fato de que

[...] a técnica é um exercício de poder humano, isto é, uma forma de ação, e toda forma de ação humana está sujeita a uma avaliação moral. É também uma obviedade que um mesmo poder pode ser utilizado para o bem e para o mal, e que em seu exercício se pode cumprir ou infringir normas éticas. A técnica, enquanto poder humano enormemente aumentado, claramente se enquadra nessa verdade geral (Jonas, 2013, p. 51).

De acordo o pensador alemão, a invalidação da teleologia da natureza pela tecnociência moderna teria propiciado uma indiferença, de acordo com a qual tudo na natureza seria destituído de valor, uma vez que orientado pelos fatos, passíveis, então, de descrição e compreensão teórica. Por seu turno, o pensador entende que duas situações podem ser extraídas da autonomia desenfreada do ideário científico moderno: em primeiro lugar, as ações na natureza não poderiam ser consideradas erradas e, em segundo lugar, haveria um

abismo entre as noções de *ser e dever ser*. Ou seja, a natureza está no campo do determinado, não determinante, neutro para a ordem do ser, pois ausente de liberdade, ou de capacidade de autodeterminação, da qual não se poderia extrair qualquer norma de conduta.

Por sua vez, ao se debruçar criticamente sobre as éticas tradicionais, Jonas constata serem elas, geralmente, problemáticas de acordo com cinco aspectos essenciais: a) a ética ficou reduzida ao mundo especificamente humano, excluindo, por isso, o mundo extra-humano em razão da técnica; b) a ética sempre pensou a relação entre seres humanos e por isso ela pode ser entendida como antropocêntrica; c) a partir disso, o ser humano foi encarado como um ser constante em sua essência, incapaz de sofrer alterações; d) as éticas avaliavam as ações de um ponto de vista temporal muito estreito, acarretando, com isso, e) a ideia de uma ética da simultaneidade. A partir de então, sua ética requer que a vida, todo o ser vivo, exprima uma afirmação sobre si mesmo, como um impulso pela continuidade que exige, por sua vez, um freio à intervenção automatizada da tecnologia pela ameaça, pelo medo, pelo não ser.

Uma vez que seu poder de alteração ameaçava a teleologia da vida, deve-se, portanto, impor ao poder do homem trazido à sua vontade, uma enfática negação ao não ser, que se precisa extrair, como heurística, como previsão da ambiguidade, boa ou má, as ações humanas tecnicamente orientadas. A vida passa a ser a fonte do dever, não o dever como o mandamento de racionalidade que contemple o plano da idealidade *noumenal* de uma vontade empiricamente determinada, mas vida como fundamento do ser. Em outros termos, a

[...] liberdade agora não deve ser entendida mais como autodeterminação ou capacidade racional de escolha, mas como uma espécie muito própria de *autocausalidade* da vida, ou seja, como é causa de si mesma, a vida irrompe (como um acontecimento, ou seja, uma possibilidade no meio de infinitas possibilidades) no seio do não vivo (Oliveira, 2015, p. 28).

Num outro aspecto, “a vida, portanto, para Jonas, está carregada de uma teleologia interna, na qual a liberdade enfrenta as exigências vitais no contato do ser com o mundo enquanto efetivação de sua própria finalidade” (Oliveira, 2015, 74).

Desse modo, Jonas sustenta sua tese a partir da propositura de uma nova ética que dê conta de uma normatividade capaz de considerar os novos limites do agir, que exige certa dose de previsibilidade e responsabilidade compatível com esses limites, em que o próprio homem passou a figurar como objeto da técnica, quando aplica sua arte sobre si mesmo e se propõe a recriar, a si mesmo e a todo o resto. Há, em sua ética para o futuro, pela interdição

das ações do presente, a pretensão de controlar o poder criador humano, justamente naquilo que pode ser sua marca distintiva como ser na terra: a dimensão autopoietica de seu ser.

Mas, em sua visão, o que faltava à técnica, por assim dizer, pré-moderna, seria a noção de progresso continuado, pois sua dimensão de operação ficava circunscrita ao cumprimento de metas preestabelecidas. O pecado original da técnica moderna¹ que a converte em tecnologia estaria orientado pela noção, de acordo com a qual não haveria um equilíbrio entre meios e objetivos preestabelecidos, o que permitiria o desenvolvimento de uma dinâmica própria de continuidade expressa na noção de inovação como obrigação tecnológica. Ao lado disso, há a noção de difusão tecnológica e, ainda, a dinâmica segunda a qual meios e fins criam e estabelecem novos objetivos e ensejam o desenvolvimento de novas estratégias tecnológicas e, ainda, há a ideia de acordo com a qual as técnicas são criadas sem que haja a devida necessidade anteriormente determinada. Em suma, “isso significa que a nova tecnologia continua acrescentando objetos de desejo mesmo onde não há objetivos para tanto” (Oliveira, 2020, p.198), ao mesmo tempo que a técnica necessita de mais técnica para resolver os problemas que ela mesma criou.

2 PARA A CRÍTICA À ÉTICA DA TECNOLOGIA

Quanto ao problema da relação da técnica, tecnologia, ciência e a vida humana social, e discussão em torno de seu caráter emancipatório do humano em relação ao natural, Jonas, ao nosso ver, não nos parece ser a única voz a ditar uma análise sobre essa problemática. Criticar a técnica e a tecnologia nesses termos de Jonas, pela via da ética, nos parece ser, no mínimo, insuficiente se levarmos em consideração que a humanidade sempre esteve às voltas com a satisfação de necessidades vitais, se salientarmos a dimensão autopoietica de sua condição. Quer dizer, há que se ter em mente que os homens nada criam, ou nada inventam que não seja para satisfazer necessidades que fazem parte de sua objetividade como ser de natureza, carente, na lida diária com as contradições da realidade. Nas palavras de Álvaro de Vieira

¹ Esse argumento disperso na obra de Jonas quase repete, ainda que em tom de denúncia e de forma negativa, como um problema da questão tecnológica abordado eticamente, o ideário da filosofia da ciência baconiana que propunha, justamente, a problematização da fronteira, amplamente difundida no mundo antigo, entre ciência e técnica e a questão do progresso. As ideias baconianas, por assim dizer, se tornaram verdadeiros paradigmas, sobretudo em relação à necessidade experimental da nova ciência, sua utilidade social, aos grupos de investigação e cooperação institucionalizados, de forma a otimizar seu desenvolvimento e, acima de tudo, a ideia de progresso que traz embutida a perspectiva de melhoria na vida humana. Ao lado disso, está a concepção de conhecer como fazer e de fazer como conhecer.

Pinto, uma filosofia da técnica que tenha qualquer aspecto de uma futurologia não será adequada se não começar por considerar legítimas e recorrentes, historicamente, as mudanças do modo de produção em vigor, em uma determinada organização social. Ou seja, uma filosofia tecnológica, para ser autêntica,

[...] tem de fundar-se nas teorias das mudanças no modo de produção social [...]. A reflexão sobre a técnica que a desliga dos alicerces no estado vigente de desenvolvimento das forças produtivas, e por conseguinte exclui a significação do homem e de seu esforço intelectual em racionalizar os dados da realidade para se aproveitar dos recursos oferecidos, tira-lhe toda a objetividade (Pinto, 2005, p. 49).

Isso se justifica se avaliarmos a filosofia de Jonas a partir de uma perspectiva que transforma a técnica e a tecnologia em um substantivo abstrato, num ser, numa coisa, na entificação da qualidade ou atributo humano, alienado do próprio homem, sem explicar o complexo jogo de forças socialmente determinadas que fazem, aí sim, o homem estranhar que o produto de sua atividade volta-se contra si mesmo como algo que se lhe opõe. O eminente pensador brasileiro acrescenta que, em primeiro lugar,

[...] não há a técnica, mas sim o homem executor de certos atos que recebem dele mesmo esta qualificação. Quando nos referimos à técnica, em geral, e em caráter substantivo, estamos diante de uma abstração, um dos produtos da nossa capacidade de pensar, supondo, portanto, inclusive, a técnica lógica exigida para chegar a este resultado conceptual [...]. A técnica não só não pode ser pensada sem o homem, como não chegará nunca a dominá-la, fora das ficções literárias dos pensadores terroristas, pelo simples motivo de estar sempre subordinada aos interesses dele. Os filósofos da técnica, na grande maioria, não atentam para o papel das relações sociais de produção e por isso culpam a máquina ou a técnica pelos malefícios presenciados. Supor a malignidade da técnica significa conferir poder demiúrgico ao que, veremos, constitui um simples adjetivo, expressão de um modo de ser do sujeito real a que se refere, nem sendo sequer logicamente um substantivo (Pinto, 2005, p. 158).

Em outro trecho de sua obra *O conceito de tecnologia* (Pinto, 2005), ele amplia a crítica ao tratar do tema da maquinaria e da automação:

A máquina aparece suspensa no céu e os homens são imaginados seres quaisquer, indistintos entre si, mencionados para figurarem na relação ideal com os mecanismos. Graças a essa falsificação, torna-se possível proferir a técnica, transformada em coisa-em-si, os mais fanáticos juízos, todos indiferentemente inválidos, porquanto derivam de uma apreciação do problema que previamente o esvaziou dos elementos concretos. Na máquina estão impressas as condições sociais de produção de que participa (Pinto, 2005, p. 171).

Dito isso, o apontamento crítico do eminente professor brasileiro, percebe-se, aproxima-se muito do ideário marxiano e nos oferece relevante contribuição para sua inclusão

no debate sobre a ecologia, sobretudo, em relação aos limites da propositura de uma ética como forma de normatizar as ações humanas e, ainda, de uma certa compreensão da relação homem e natureza, mediado pelos atributos de sua atividade produtiva, que não toca, ao nosso ver, na raiz dos problemas sociais.

Desde os *Manuscritos de 1844* (Marx, 2004), passando pela *Ideologia alemã* (Marx, 2007) a relação natureza e homem nunca fora tomada de forma unilateral, nem fora tomado o homem como ser em si, apartado da natureza que, reconhecidamente, Marx faz depender de determinações ontológicas incontornáveis. Teria o prussiano tratado, diferentemente, de forma unilateral a natureza quando denuncia a forma específica que essa unilateralidade se dá nas determinações do modo de produção capitalista.

Marx, por sua vez, parte de um fato evidente de que o humano, como ser natural, ou seja, ser de carências físicas anteriores a todas as demais, precisa produzir a realidade material, seus meios de vida, a fim de se manter vivo e ativo e satisfazer, por isso, suas necessidades. Para ele,

[...] o homem é imediatamente ser natural. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, em parte, dotado de forças naturais, de forças vitais, é um ser natural ativo; estas forças existem nele como disposição e capacidades, como instintos; em parte, como ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, é um ser que padece, condicionado e limitado, tal qual o animal e a planta; isto é, os objetos de seus instintos existem exteriormente, como objetos independentes dele; entretanto, esses objetos são objetos de seu carecimento, objetos essenciais, imprescindíveis para a efetuação e confirmação de suas forças essenciais (Marx, 2004, p. 127).

A fim de expressar o resultado da atividade produtiva humana, Marx usa o termo “corpo inorgânico” do homem para significar não aquilo que é imediatamente dado pela natureza, mas para indicar a real materialização de uma etapa historicamente determinada dessa mesma atividade produtiva, desde a forma dos bens materiais para a satisfação da fome, até as obras de arte e as expressões da fruição espiritual. Essa atividade produtiva é a forma por meio da qual o homem se apropria da natureza por si e para si, processo incontornável, elemento basilar de toda a vida humana. De acordo com Marx (2004, p. 81), nos *Manuscritos de 1844*, “o trabalhador nada pode criar sem a natureza, sem o mundo exterior sensível. Ela é a matéria onde seu trabalho se realiza, ao seio da qual ele se exerce, a partir da qual e por meio da qual ele produz”. Concebida dessa forma, a natureza deixa tanto de ser entendida como pura idealidade abstrata, traduzida como subjetividade (no romantismo alemão e ainda, sobretudo, em Rousseau), quanto como expressão de um objetivismo presente no

mecanicismo materialista e no idealismo (natureza como mera causalidade, coisa exterior intransitiva, inferior, secundária, alheia). Em Marx, do ponto de vista humano, a natureza é a *raiz* e a *extensão* da vida humana.

De outra forma, a atividade sensível, dita em outros termos, como a atividade produtiva de um ser objetivo – que tem outros objetos sensíveis exteriores a ele, mas dos quais ele carece – é, nas palavras de Marx (2017, p. 120) em *O Capital*, “uma condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do *metabolismo* entre homem e natureza e, portanto, da vida humana”. De outro modo, a atividade produtiva é entendida como categoria central a explicar essa mediação, a colocar a história humana e a história natural em mútua determinação, ou seja, a história que deve ser examinada de dois lados “dividida em história da natureza e história dos homens. Os dois lados não podem, no entanto, ser separados; enquanto existirem homens, história da natureza e história dos homens se condicionarão reciprocamente” (Marx; Engels, 2007, p. 34).

Nesse contexto, ao que tudo indica, ainda que os comentadores e alguns ecossocialistas não estejam em paz quanto à possibilidade de se extrair um pensamento ecológico na obra de Marx, em termos sistemáticos, desconfiados muitos deles quanto a um suposto antropocentrismo em relação ao trabalho como única fonte do valor e, ainda, quanto a um otimismo em relação a um prometeísmo ingênuo sobre o desenvolvimento de forças produtivas a superar as contradições do capital, acreditamos, apoiados em literatura atual sobre o tema, que a chave para apreender uma concepção ecológica de sua obra e apresentar suas contribuições ao debate atual, seria tratar dos conceitos de alienação e de metabolismo.

Marx (2004), a partir dos *Manuscritos de 1844*, passando pelos *Gründrisse* (Marx, 2011), entende que vida alienada, a partir do suposto da propriedade privada promove uma dissolução radical, portanto, cada vez mais unilateral, entre homem e natureza. Se ele percebia uma relação direta entre humanismo e naturalismo, de caráter emancipatório, trechos referidos acima demonstram essa compreensão do problema. Com o capitalismo existem, no entendimento de Marx, quatro modos por meio dos quais a alienação se apresenta. Vejamos como ele se pronuncia a respeito:

Examinamos o ato do estranhamento da atividade prática, o trabalho, sob dois aspectos: 1) a relação do trabalhador com o produto de seu trabalho como objeto estranho e poderoso sobre ele. Esta relação é ao mesmo tempo a relação com o mundo exterior sensível, com os objetos da natureza como um mundo alheio que se lhe defronta hostilmente. 2) A relação do trabalho com ato da produção no interior do trabalho. Esta relação é a relação do trabalhador com a sua própria atividade com

uma [atividade] estranha não pertencente a ele, a atividade como miséria, a força como impotência, a procriação como castração. [...] Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza. Na medida em que o trabalho estranhado 1) estranha do homem a natureza, 2) [e o homem] de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital; ela estranha do homem o gênero humano. Faz-lhe da vida genérica apenas um meio da vida individual. Primeiro, estranha a vida genérica, assim como a vida individual. Segundo, faz da última em sua abstração um fim da primeira, igualmente em sua forma abstrata e estranhada (Marx, 2010, p. 83-84).

As formas de alienação, que tratam do trabalho, não a forma geral como exteriorização vital, mas a forma específica de atividade produtiva no contexto do Capital, poderiam ser assim explicadas: a) em primeiro lugar, a alienação do homem com a natureza; b) em segundo lugar, o homem alienado de si mesmo, ou, em outros termos, alienado de sua própria atividade; c) em terceiro lugar, alienado de seu ser genérico, de seu ser como membro da espécie humana; d) e, por fim, o homem alienado dos outros homens. Isso significa que a primeira das formas de alienação diz respeito à relação do trabalhador com o produto de seu trabalho, ou seja, com o mundo exterior sensível, dos objetos da natureza, dos quais ele depende; a segunda expressão da alienação refere-se ao próprio ato de produzir, a relação do trabalhador com a atividade produtiva, por meio da qual não se lhe oferece mais a satisfação, apenas constrangimento e a vendabilidade compulsória; o terceiro momento significa a atividade produtiva como expressão da objetivação da humanidade no produto do trabalho; e, por último, a alienação manifesta o distanciamento dos indivíduos entre si, como opostos, seres atomizados, isolados, concorrentes.

Nesses termos, na forma sócio-histórica das relações de produção em que vige pressuposto da propriedade privada, como resultado do processo de alienação do trabalho, o corpo inorgânico aparece ao homem como algo estranho, como força que se lhe opõe, como algo meramente externo a ele, no qual não se reconhece. Nesse sentido, tudo, todas as relações com as quais o homem estabelece com a natureza, consigo mesmo como ser sensível e natural, com os demais indivíduos e com o produto de seu trabalho, em suma, as relações ontológicas fundamentais, tornam-se problemáticas, uma vez que o corpo inorgânico – natureza modificada pelo trabalho e por sua exteriorização vital – lhe foi alienado. Pode-se dizer que a alienação implica na *universalização da vendabilidade*, ou seja, na conversão de tudo aquilo que for objeto do processo de trabalho humano em mercadoria, pela conversão dos seres humanos e da natureza em geral em coisas passíveis de troca. De outra forma, acrescentando arsenal analítico ao problema ecológico, Marx teria usado o conceito de

metabolismo (*Stoffwechsel*), ao que tudo indica, nos *Cadernos de Londres* (1851), mas também, nos *Gründrisse* (2011), ainda que tenha sido, posteriormente, mais bem elaborado em *O capital*. Nessa obra ele teria dito que:

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula, e controla seu **metabolismo** com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [Naturmacht]. A fim de se apropriar da matéria natural da forma mais útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços, suas pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio (Marx, 2017, p. 255, grifo nosso).

Marx, nesse caso, define o processo de trabalho como um processo entre o homem e a natureza, um processo pelo qual o homem, por meio de suas próprias ações, medeia, regula e controla o *metabolismo*, processo de intercâmbio ou de troca, portanto, entre ele próprio e a natureza. Nessa mesma obra, Marx teria assimilado os trabalhos científicos do eminente químico alemão Justus Von Liebig, que investigou o uso da química na agricultura. Percebeu, ao que tudo indica, que esse processo de troca e de interação, no contexto do Capitalismo, com a crescente adubação e aragem, poderia aumentar as safras, apenas, durante um período curto de tempo, verificando-se, a partir de um certo momento, o esgotamento dos solos. Liebig chamou a agricultura intensiva moderna de agricultura do roubo, já que nenhuma operação, mecânica ou química, promoveria um desenvolvimento infinito da produtividade, porque existem limites orgânicos e inorgânicos do solo: ar, calor, luz e fisiologia das plantas, que não podem ser superados pelo maior desenvolvimento de força produtiva. As condições ótimas do solo não são repostas de forma eficiente e, da mesma forma, não restauram o solo em sua forma original. Isso se acentua pelo problema, sabido à época e tematizado por Marx, da oposição entre cidade e campo. Nesse sentido, com os trabalhos científicos de Liebig, Marx teria encontrado evidências de que o problema da destruição da fertilidade do solo impactaria ainda a própria relação dos seres humanos com sua atividade produtiva e que, por sua vez, o chamado roubo da agricultura intensiva capitalista também se associa à deterioração da vida humana pelo desenvolvimento de força produtiva na indústria².

² Ver o capítulo de *O Capital*, Livro I intitulado “Maquinaria e grande indústria”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, boa parte da discussão levada a cabo por Marx, sobre a relação metabólica entre os seres humanos e a natureza pode ser considerada, em relação ao debate portanto de caráter ecológico, como um desenvolvimento das tentativas mais diretamente filosóficas do Marx (2004) dos *Manuscritos de Paris* de esclarecer a complexa interdependência entre os seres humanos e a natureza e, ainda, a dimensão estranhada dessa relação sob o regime da propriedade privada dos meios de produção. Posteriormente, o conceito de metabolismo de Marx, assim nos parece, permitiu a ele expressar esta relação de forma científica e sólida, retratando a troca complexa, dinâmica, entre os seres humanos e a natureza decorrente do trabalho humano. Enfim, “o conceito de metabolismo, com as suas noções subordinadas de trocas materiais e ação regulatória, permitiu que ele expressasse a relação humana com a natureza como uma relação que abrangia tanto as “condições impostas pela natureza” quanto a capacidade dos seres humanos de afetar este processo (Foster, 2004, p. 223).

Nesse sentido, entendemos que a proposta de Jonas de sustentar os debates atuais em termos de uma normatividade da atividade humana, pela Ética do futuro, a partir de seu entendimento sobre técnica e tecnologia não traduz, não se debruça sobre os limites reais por meio das quais as relações de produção da vida do homem com a natureza, enquanto relação ontológica fundamental, implicam uma ameaça à continuidade da vida no planeta. Os limites dos tratamentos dados pela concepção de Jonas ao problema da técnica são significativos, porque ela “não pode desprender-se do homem, sob pena de tornar-se simples nome, justamente pela razão de se achar indissolúvelmente ligada ao ato produtivo” (Pinto, 2005, p. 195). Isso sugere que para Jonas a dimensão ampliada da natureza como construção humana seria um problema, porque não se aceita a inafastabilidade da ideia de acordo com a qual “o homem é um produto-produtor, mas produtor de produtos novos, que por sua vez o irão produzir em sua existência social” (Pinto, 2005, p. 195).

REFERÊNCIAS

FERRY, Luc. **A Nova ordem ecológica**. São Paulo: Ed. Ensaio, 1994.

FOSTER, John Bellamy. **A ecologia de Marx**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

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

JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética**. São Paulo: Paulus, 2013.

MARX, Karl. **Gründrisse**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos de 1844**. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política, Livro I. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política, Livro II. São Paulo: Boitempo, 2014.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política, Livro III. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. **Para a Crítica da economia política, Manuscrito de 1861-1863 (cadernos I a V)**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

OLIVEIRA, Jelson. Hans Jonas: três pilares para a filosofia da tecnologia. *In*. OLIVEIRA, Jelson (org.). **Filosofia da tecnologia**: seus autores e seus problemas. Caxias do Sul-RS: Educs, 2020. p. 193-206.

OLIVEIRA, Jelson. **Vida, técnica e responsabilidade**: três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas. São Paulo: Paulus, 2015.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Desafios da ética contemporânea. **Kairós**, v. 5, n. 1, 2008. Disponível em: <https://www.ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/kairos/article/view/245>. Acesso em: 30 jun. 2025.

OLIVEIRA, Pedro Rocha. **Discurso filosófico da acumulação primitiva**: estudo sobre as origens do pensamento moderno. São Paulo: Elefante, 2024.

PINTO, Álvaro Vieira. **O conceito de tecnologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

ROSSI, Paolo. **Francis Bacon**: da magia à ciência. Londrina: Eduel, Curitiba: Editora da UFPR, 2006.

SERRES, Michel. **O contrato natural**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

SÓFOCLES. **A trilogia tebana. Édipo Rei; Édipo em Colono; Antígona**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.