

CAPITALISMO TARDIO E EDUCAÇÃO AMBIENTAL

José Geraldo Pedrosa¹

PREÂMBULO

Desde que a crise ecológica (Bihr, 1999) tornou-se manifesta no Ocidente, ela suscitou uma sensibilidade (Loureiro, 2003) que tornou-se fértil terreno para um multiforme ambientalismo (Gonçalves, 2000): civil, estatal e mercantil. Nesse ambiente, desencadeou-se uma onda de conferências intergovernamentais – em geral promovidas pela ONU – e de pressões do Banco Mundial, da qual emergiu uma série de atribuições para os Estados Nacionais, tanto em relação à legislação e à fiscalização, quanto à Educação Ambiental. Esse processo foi o resultado da necessidade da auto-limitação do capital em sua pilhagem da Natureza. Mas o sistema produtor de mercadorias e a indústria cultural também se apossaram deste nicho de mercado, tão sensível a filmes, músicas, programas televisivos, campanhas, camisetas e outros tantos produtos com emblemas ecológicos.

Ao tornar-se um fenômeno social, o ambientalismo despertou também a atenção dos centros acadêmicos, que criaram programas de pós-graduação, instituíram linhas de pesquisa, realizaram congressos e estabeleceram programas de extensão focalizados na questão ambiental.

Mas as questões relativas ao ambientalismo e à educação ambiental têm sido pouco focalizadas sob a ótica da dialética materialista e menos ainda com as lentes da História Natural. Isso é o que se pretende aqui: lançar algumas referências conceituais para o entendimento da (des)educação ambiental², isso que emerge quando capitalismo esbarra em suas contradições e mergulha numa crise estrutural, duradoura, global e de solução incerta (Bihr, 1999), impondo à existência humana um *progressivo* retorno à barbárie (Horkheimer, 2000). A perspectiva é de que um olhar crítico sobre o ambientalismo, tendo como referência a dialética atualizada nas análises frankfurtianas podem lançar novas questões e novas pistas para uma crítica da (des)educação ambiental.

O texto tem características de um ensaio teórico. Não se trata de uma análise de materiais e, a rigor, não apresenta conclusões definitivas.

¹ FUNEDI/UEMG jgpedrosa@uol.com.br

² O significado de (des)educação tem inspiração adorniana. Para o frankfurtiano o *telos* da Educação é, simultaneamente a adaptação e a emancipação. A Educação falha se não facilitar a adaptação dos novos ao mundo tal qual ele é, mas falha igualmente se não formar indivíduos capazes de oferecer resistências ao mundo tal qual ele é. A Educação que focaliza apenas a adaptação é pseudo-formação: forma a falsa consciência necessária à “servidão voluntária”. Pseudo-formação é (des)educação.

1. Conceitos para a crítica da (des)educação ambiental

Introdução

A rede conceitual a ser tecida tem seu ponto de partida na idéia de Natureza. Em seguida aparece o conceito de História. Se a Natureza é o que é dado, aquilo que antecede ao Homem, a História é o que é criado, o novo, o posto pelo Homem. O próximo é o conceito de Homem, através de uma comparação entre o Humano e o Animal. Animais são seres naturais, homens são seres naturais-históricos. Trabalho e História Natural são os conceitos que aparecem a seguir, compondo as referências para a crítica das abordagens que dicotomizam a Natureza e a História: como se a História fosse a desnaturalização do Homem e como se o Homem se descolasse da Natureza. O momento seguinte é dedicado à idéia de Dominação da Natureza, isso que foi um projeto da ciência moderna, transformou-se em ideologia na sociedade da produção e do consumo, mas que constitui-se em algo irrealizável e que acaba por afastar o Homem da Natureza e fazer com que ele se submeta mais ainda à sua necessidade, ao invés de administrar a relação que com ela estabelece para viver. Aqui é analisada a relação entre a Natureza, a Sociedade e o Indivíduo Humano na sócio-espacialidade do capitalismo. É o momento de inserção do conceito de Alienação: o Homem se coisifica e as coisas se humanizam. Se num primeiro momento busca-se demonstrar o Homem como ser natural, agora, o que se afirmará é que a ideologia da dominação da natureza promove exatamente a separação, a compartimentalização ou a segregação entre Homem e Natureza. A ideologia da Dominação da Natureza contém em si a ideologia da dominação do Homem. É nesse momento que se refletirá sobre a idéia de “Revolta da Natureza”: isso que resulta da “mais repressão” ao indivíduo humano na sociedade da produção e do consumo.

O sentido desse conjunto de reflexões será o de apontar para que a ideologia da dominação bloqueia o entendimento verdadeiro da Natureza e do Homem e isso, quando se transforma em campanhas que visam mudanças comportamentais, contribui para a (de)formação da mentalidade necessária à inclusão, à adaptação ou ao sucesso das novas gerações no sistema que coloca homens e Natureza em estado de contradição.

1.1. A materialidade da Natureza e a naturalidade do Homem.

Para um entendimento da idéia de Natureza pode-se partir dos gregos: de antes ou de depois de Sócrates, de Homero (2001), Heráclito (Borheim, s/d), Parmênides (2002) ou de Aristóteles (1991). Ulisses³, esse protótipo do indivíduo burguês, já desafiava a Natureza

³ Trata-se do herói homérico, presente em “Odisséia” (Homero, 1987). Ulisses, conta a lenda do poeta cego, foi o primeiro homem a trapacear os deuses e obter deles, sem a eles se submeter, o apoio necessário para vencer a Natureza. Ulisses foi o primeiro Homem a desafiar os deuses e a Natureza: e venceu.

e trapaceava os deuses do Olimpo. Mas é na Filosofia e não na Poesia que aparecem as primeiras formulações sobre a idéia de Natureza em sua relação com o Homem. Pode-se dizer ainda que é a partir da descosmologização do saber que emerge de forma mais explícita o conceito assim de Natureza. É que a partir de Sócrates o saber passa a visar ao entendimento do Homem. É verdade que antes de Sócrates já existia o conceito de Natureza. A primeira filosofia é exatamente sobre a Terra, a Água, o Fogo e o Ar, mas é a partir de Aristóteles que o entendimento do Homem relaciona-se ao entendimento do seu lugar na Natureza.

Nesta primeira vez em que o conceito é apresentado no Ocidente, a Natureza aparece com dois valores: além de ser para-nós é algo em-e-para-si. O valor em-si da Natureza se expressa de diferentes modos, sendo o mais relevante o entendimento de que: “...ela é o princípio de movimento das coisas...” (Aristóteles apud Duarte, 1993, p.25). Foi talvez por esse reconhecimento do valor em-si da Natureza que os gregos entenderam que o domínio da Natureza tem tão somente com o significado de domínio da Natureza interior e não o de domínio de um mundo físico. Em Aristóteles o conceito de Natureza ainda é desprovido daquela materialidade que somente será atribuída pelos modernos. A Natureza ainda é metafísica: “...é orientação para um tipo, uma ordem, um destino” (Merleau-Ponty, 2.000: 07). Dentro desta definição é que o Homem aparece como “Animal cívico”. É como se a Natureza total fosse “...dividida (...) em regiões qualitativamente definidas, lugares de certos fenômenos naturais”. Nesse sentido a Natureza seria “...a realização mais ou menos bem sucedida, desse destino qualitativo dos corpos” (Merleau-Ponty, 2.000, p. 07). O destino natural do Homem seria a sociabilidade. É de Aristóteles a idéia de uma sociabilidade natural humana: a Natureza, que é perfeita, não faz nada em vão: concedeu apenas ao homem o dom da palavra, algo que não se confunde com os sons da voz e que se constitui no “laço de toda sociedade doméstica e civil”. O homem é naturalmente convivência, precisa de outros homens e não pode deliberar por ficar sem a companhia deles. Assim, mesmo que não tivéssemos necessidade uns dos outros, não deixaríamos de viver juntos” (Aristóteles, 1991, p. 45). O fim último da sociedade civil seria a felicidade pública, pois “não é apenas para viver juntos, mas sim para *bem viver juntos*” que a Natureza teria dado ao Homem o dom da palavra.

Dessa passagem por Aristóteles dois tipos de idéias se evidenciam: as que serão negadas e as que serão incorporadas ao conceito de Natureza com o qual se quer pensar. Negada é essa ausência de materialidade da Natureza. Negada é a idéia de uma Natureza dividida em regiões qualitativamente distintas, isso que permite pensar na idéia de uma Natureza Humana distinta na Natureza. Negada é também a idéia de “destino natural”: diferente da idéia de “história natural”. Incorporada é a idéia do valor em-si da Natureza, da Natureza como sujeito e também a idéia de que a Natureza é o principio de tudo que existe.

Desde os primeiros tempos, no Ocidente, os conceitos de Natureza e de Homem foram pensados dentro de uma perspectiva de identidade ou de dicotomia: ora o Homem é um ser subsumido na Natureza, ora a Natureza é aquilo que deve ser dominado pelo Homem. Essas perspectivas que oscilam da identidade à dicotomia entre a Natureza e o Homem contêm em-si o mesmo limite: ambas não conseguem entender a relação entre os entes, porque sequer compreendem a idéia de relação. Relação é isso que pressupõe a diferença e o reconhecimento da alteridade: identificados ou dicotomizados, Natureza e Homem não se relacionam e fora dessa relação é que não se consegue compreender o que seria uma História Natural. O pensamento teve que esperar que a dialética se tornasse materialista para que emergisse um conceito de Natureza no qual o Homem está inserido: sem submeter-se a ela, sem diferenciar-se dela, mas diferenciando-se nela. Adorno capta esse sentido dialético da Natureza. A Natureza é o ponto de partida e a História é uma forma de conduta que “se caracteriza antes de tudo pelo fato de aparecer nela o qualitativamente novo...” (Adorno, s/d: 01).

Em Marx, a idéia de Natureza supera as definições anteriores a ele porque ela aparece como a essência ôntica do Homem. Se até então o conceito de Natureza aparecera associado ao conceito de dominação, a partir de Marx a Natureza aparece conciliada com Homem:

A natureza é o corpo inorgânico do homem... O homem vive da natureza, ou também, a natureza é o seu corpo, com o qual tem de manter-se em permanente intercâmbio para não morrer. Afirmar que a vida física e espiritual do homem e a natureza são interdependentes significa apenas que a natureza se inter-relaciona consigo mesma, já que o homem é uma parte da natureza (Marx, 2001, p.116).

Em Marx, não apenas a relação do Homem com a Natureza, mas as relações entre o Indivíduo Humano, a Sociedade e a Natureza são entendidas a partir da idéia de História Natural: “A sociedade é (...) a plena unidade essencial do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo acabado do homem e o humanismo acabado da natureza” (Marx, 1987, p. 175). Nessa passagem dos “Manuscritos” Marx refere-se à “associação dos indivíduos livres”, isso que seria o “comunismo”: “... a verdadeira solução do antagonismo entre o homem e a natureza, entre o homem e o homem, a resolução definitiva do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-afirmação, entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero” (Marx, 1987, p. 174).

Na dialética materialista, referência importante para o entendimento da essencialidade do Homem na Natureza é o Trabalho. O Trabalho é uma atividade na qual se

relacionam homens e Natureza e, nessa relação, o Homem participa na condição de “um ser corpóreo, dotado de forças naturais...” (Marx, 1987, p. 206). O processo de trabalho seria, assim, constituído de três momentos determinados pela Natureza: a atividade transformadora, a matéria transformada e os meios dessa transformação. É Marx que afirma: “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...” (Marx, 1987, p. 206). No processo de trabalho, a atividade é o que mobiliza forças naturais: os braços, as pernas, a cabeça e as mãos: “que o trabalhador põe em movimento, a fim de ‘apropriar-se da matéria natural na forma utilizável para sua própria vida’” (Duarte, 1993, p.48)⁴. O mesmo ocorre com a matéria sobre a qual se trabalha: “O trabalhador nada pode criar sem a natureza, sem o mundo externo sensível” (Marx, 2001, p.112). Idêntica é também a condição dos instrumentos de trabalho: as ferramentas simples, depois as ferramentas complexas, a maquinaria e depois a diversidade de recursos energéticos para mover as máquinas, tudo vem da Natureza: “A tecnologia é denominada em ‘O Capital’, a revelação da relação ativa entre o homem e a natureza” (Duarte, 1993, p.51). Assim, Trabalho é o encontro da Natureza com a própria Natureza: da natureza interna a cada membro particular da espécie humana com a natureza externa comum a todos. Ao trabalhar, o Homem transforma a Natureza em produtos que satisfazem as necessidades da vida: necessidades do “estômago ou da fantasia”. Ao trabalhar, o Homem cria a propriedade privada, cuja origem é a Natureza⁵. Essa idéia aparece também no conceito de produto, isto é, o resultado do trabalho, aquilo que é visado pelo trabalho: “O produto é um valor-de-uso, um material da natureza adaptado às necessidades humanas através da mudança de forma” (Marx, 1982, p.205).

É esse o sentido da dialética materialista: “o vir a ser da natureza para o homem tem assim a prova evidente, irrefutável de seu nascimento de si mesmo, de seu processo de origem” (Marx, 1987, p. 181). Mas o Homem, afirma Marx:

...não é apenas ser natural, mas ser natural humano, isto é, um ser que é para si próprio e, por isso, ser genérico, que enquanto tal deve atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. (...) E como tudo que é natural deve nascer, assim também o homem possui seu ato de nascimento: a história (...) é ato de nascimento que se supera (Marx, 1987, p. 207).

Na dialética materialista a idéia de história natural não é entendida como a “...história da natureza à maneira como a natureza é objeto das ciências da natureza” (Adorno, s/d:

⁴ No trecho com aspas duplas, Duarte cita Marx.

⁵ Sobre isso, Marx escreveu: “O homem, ao produzir, só pode atuar como a natureza, isto é, mudando as formas da matéria. (...) O trabalho não é, por conseguinte, a única fonte dos valores de uso que produz, da riqueza material. (...) o trabalho é o pai, mas a mãe é a terra” (Marx, 1982, p.50).

01). Da mesma forma como o conceito de Natureza “...não tem absolutamente nada a ver com o conceito de natureza das ciências naturais matemáticas” (Adorno, s/d: 01). A meta do conceito de História Natural é: “...suprimir a antítese habitual entre natureza e história; (...) levar tais conceitos até um ponto em que a mera separação entre eles seja superada” (Adorno, s/d: 01). Reelaborar dialeticamente os conceitos de Natureza e de História significa, por um lado, “...compreender o ser histórico como um ser natural em sua determinação histórica extrema, lá onde, ele mesmo, é maximamente histórico” (Adorno, s/d:9). Por outro lado, significa “...compreender a natureza, como ser histórico, lá onde, em aparência, ela persiste em si mesma, no mais profundo de si, como natureza” (Adorno, s/d:06). A idéia de História Natural não se apresenta pois como uma síntese metodológica entre “naturalistas e históricos”. É uma mudança de perspectiva que supõe que todo “todo ser ou todo ente deve ser compreendido apenas como cruzamento do ser histórico e do ser natural”. (Adorno, s/d:9). Assim é pois o Homem: natural-histórico.

A questão agora seria a de clarear, na Natureza, o que é o Animal e o que é o Humano. Para o conceito que será desenvolvido interessa enfatizar que essa persistência em diferenciar o ser animal do ser humano justifica-se na medida em que isso é o que marca a descontinuidade entre uma abordagem naturalista ou historicista e a abordagem natural-histórica do Homem. Entre a Humanidade e a Animalidade há uma diferença ontológica. O animal é um ser da Natureza, o Homem é um ser na Natureza: a relação é qualitativamente diferente. Os animais são seres naturais, mas o Homem é um ser natural-histórico: com a sua lucidez é capaz de criar o qualitativamente novo. Para o animal a Natureza é o limite, para o Homem ela é o ponto de partida.

Na dialética materialista, a origem da diferença do Humano está no trabalho, esta forma qualitativamente diferente de se relacionar com a Natureza: uma relação com base numa atividade movida não apenas por uma causalidade – a necessidade – mas também por uma finalidade: a liberdade. Um momento particular da relação entre genericidade humana e objetivação aparece na diferença entre a “atividade vital” do Homem e a dos animais. A diferença mais importante é a lucidez presente na atividade vital humana e isso se define é pelo *telos* da atividade: “A atividade vital lúcida diferencia o homem da atividade vital dos animais” (Marx, 2001, p.116-117). A diferença entre o Homem e o animal não é a produção de coisas úteis, já que o animal “também produz”: “ergue um ninho, uma habitação, como as abelhas, os castores, as formigas, etc.” (Marx, 1987, p.116-117). Os animais produzem somente movidos pela “necessidade física imediata”, mas o Homem, como ser lúcido, produz a sua própria vida: “...a sua vida é para ele um objeto, porque é um ser genérico” e, mais que isso: “só por este motivo ele é um ser genérico” (Marx, 1987, p.116-117). Não há trabalho sem *telos* e quando o homem começou a produzir ferramentas é porque, num certo sentido, já havia conquistado alguma liberdade: aquela liberdade

inferior. Liberdade em relação ao tempo de vida necessário à manutenção da sobrevivência, um tempo de vida condicionado pelo domínio da necessidade e pelas penúrias da vida. É a conquista, mesmo de uma liberdade inferior, que permite ao homem começar a criar coisas produtoras de coisas: é visando a liberdade superior que o homem começou a criar ferramentas de trabalho. Este é, pois, o primeiro produto do trabalho propriamente: as ferramentas, isso que Engels define como a especialização da mão: "...a ferramenta significa a tarefa especificamente humana, a reação transformadora do homem sobre a natureza" (Engels, 1991, p. 25).

É isso que permite pensar que não há trabalho sem um *telos*: trabalho é, antes, atividade e se não há *telos* não há atividade, há pseudo-atividade, diria Adorno. É isso também que permite pensar que somente quando o homem começa a produzir ferramentas é que ele começa propriamente a trabalhar: é que, até então, a atividade era heteronômica, isto é, movida por uma determinação cuja origem é externa, embora manifeste internamente em cada membro particular da humanidade. Até então, as condições existentes para a vida exigiam que todos se entregassem "de corpo e alma (*mit Haut und Haaren*) às tarefas de autoconservação da espécie" (Adorno, 1995b, p. 206). Outra referência reveladora do *telos* presente no trabalho é o domínio do fogo, algo que: "...abreviou mais ainda o processo digestivo ao ser levado à boca o alimento por assim dizer, já meio digerido" (Engels, 1991, p. 221). O fogo, ao lado da domesticação de animais caracterizam ferramentas de "altíssima importância (...) no desenvolvimento do homem e da sociedade" (...) Ambas essas conquistas representaram (...) novos meios de emancipação do homem" (Engels, 1991, p. 221).

Mas, em que sentido tais conquistas fornecem ao homem novos meios de emancipação? É que as ferramentas de trabalho - mesmo as mais simples já detectadas pela antropologia -, criam condições para que o homem não tenha que sacrificar seu corpo e sua alma para manter-se vivo. Eis, pois, o que pode ser pensado sobre o *telos* do trabalho: o *telos* do trabalho está em liberar o homem do sacrifício do trabalho, em abolir da vida a fadiga, em dar por cumprido o castigo divino e permitir o retorno dessacralizado ao paraíso bíblico: superar o reino da necessidade e conquistar aquela liberdade superior, a do desenvolvimento das potencialidades humanas. No sentido religioso esse "além" é além da vida nesse mundo, o mundo dos homens. Na dialética materialista esse "além" é superação, é a conquista da liberdade.

A atividade vital dos animais é movida apenas pela necessidade, enquanto que a atividade vital humana é movida, além da necessidade, por um *telos*:

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião e por tudo o que se queira. Mas eles próprios começam a se distinguir dos animais

logo que começam a *produzir* seus meios de existência, e esse passo à frente é a própria conseqüência de sua organização corporal. Ao produzirem os seus meios de existência, os homens produzem indiretamente sua própria vida material (Marx e Engels, 2001, p.10).

Sobre isso, expressiva é também a diferença entre fato histórico e ato histórico. A satisfação das primeiras necessidades – a produção da vida material – caracteriza a conquista de um certo grau de liberdade: liberdade do Homem em sua genericidade. A conquista dessa liberdade inferior é fato histórico, mas não é ainda ato histórico:

O primeiro fato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitem satisfazer essas necessidades, a produção da própria vida material; e isso mesmo constitui um fato histórico, uma condição fundamental de toda a história que se deve, ainda hoje como há milhares de anos, preencher a cada dia, hora a hora, simplesmente para manter os homens com vida (Marx e Engels, 2001, p.22).

O trabalho como ato histórico é algo que só pode ser pensado com a produção de ferramentas, pois: "...uma vez satisfeita a primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento já adquirido com essa satisfação levam a novas necessidades – e essa produção de novas necessidades é o primeiro ato histórico" (Marx e Engels, 2001, p.10). Até então esse ser diluído na Natureza não era propriamente Homem. Este somente afirma sua existência em seus atos históricos.

1.2. A dominação da Natureza, a alienação e a "revolta da natureza".

Para o clareamento da idéia de dominação da Natureza é importante diferenciar três momentos do conceito: a prática que marca as relações desde o princípio, o projeto que emerge com a ciência moderna e a ideologia na qual ela se transforma na sociedade regida pela lógica da produção e do consumo visando ao lucro.

O primeiro momento do conceito - a prática – equivale a esse esforço cego de dominação como algo que marca a relação com a Natureza desde o momento em que o Homem começou a constituir-se nela, a diferenciar-se nela. Nesse sentido é que emerge uma ênfase do conceito de dominação da Natureza aqui assimilado: natural e o humano nunca experimentaram outra relação que não tenha sido de dominação. Foi visando a dominar a Natureza que o Homem recorreu aos bruxos e feiticeiros, depois aos deuses do Olimpo e a Deus. É nesse sentido que a dominação da Natureza aparece associada ao processo de esclarecimento e ao "desencantamento do mundo, pelo qual as pessoas se libertam do medo de uma Natureza desconhecida, à qual atribuem poderes ocultos para explicar seu desamparo em face dela" (Almeida, 1985: 06). É daí que vêm o utilitarismo e o

pragmatismo: conhecer para dominar. Nesse sentido a dominação da Natureza tem sido, para o Homem, uma espécie de obsessão, algo que tem justificado renúncias e sacrifícios cada vez mais intensos.

O segundo momento do conceito é o projeto de dominação da Natureza. Trata-se, aqui, não mais do esforço de dominação da Natureza como uma prática cega e condicionada pelo medo, algo que tem apenas uma causalidade, mas de um projeto da Ciência Moderna, que tem, além da causalidade, uma finalidade. É visando a dominar a Natureza que o Homem recorre à Ciência. A meta do conhecimento sempre foi a de dominar a Natureza: é no saber que está a superioridade do Homem.

O terceiro momento equívale à ideologia da dominação da Natureza. Nesse momento o capitalismo se apropria da modernidade: a Natureza é objetalizada e desqualificada, perde o seu valor-em-si, reduz-se à matéria-prima a ser transformada em coisas (in)úteis. Com o Homem, esse ser natural-histórico, acontece o mesmo: o emancipado na Natureza, torna-se dominado pelas coisas que ele próprio criou, aliena-se, sua vida se torna exteriorizada, regida pela heteronomia. Aqui o natural e o humano aparecem cindidos: o natural é a matéria a ser trabalhada, o humano é o trabalhador, é o que transforma e consome. Isso é que define o sistema produtor de mercadorias: criação destrutiva e destruição criativa.

Em todos esses momentos a dominação da Natureza nunca aparece como algo realizado. Essa é uma outra ênfase do conceito de Dominação da Natureza aqui apresentado: é impossível dominar a Natureza. Todos os medos, projetos e ideologias que sinalizam nesta direção e que condicionam as práticas e as relações sociais, paradoxalmente estão resultando "...numa mais completa naturalização do homem civilizado" (Almeida, 1985: 07). Segundo os frankfurtianos: "Toda tentativa de romper as imposições da natureza rompendo a natureza, resulta numa submissão ainda mais profunda às imposições da natureza" (Horkheimer e Adorno, 1985:27). Ademais, Dominação da Natureza não é a dominação de um mundo de coisas "lá fora". Se o Homem é um ser natural, se a Natureza é a sua essência, então, o esforço de dominar a Natureza é igualmente o esforço de dominar o Homem: objetalização da Natureza é objetalização do Homem.

É a partir dessa idéia de dominação da Natureza que serão apresentadas reflexões sobre o que seria uma Natureza recalcada e reprimida, essa Natureza que não se submete à mais-repressão e que se revolta, seja na forma de rebeliões sociais ou individuais, da intolerância, da agressividade, da violência ou do adoecimento mental. É nesse sentido que se retorna à idéia de Homem como ser natural, mas não como Animal. Animalizado era aquele "ser peludo", de "orelhas pontiagudas", incapaz de fazer uso da palavra e que vivia

em hordas, sem liberdade e sobre as árvores; humanizado é o ser que se diferencia na Natureza, para se tornar natural-histórico, constituir o seu eu, tornar-se social e experimentar a liberdade; alienado é esse ser humano que distancia-se da Natureza para submeter-se mais ainda a ela, perdendo a vantagem histórica em relação aos animais: a liberdade.

1.2.1. A dominação da Natureza como algo irrealizável

Desde o princípio a relação entre o Homem e a Natureza tem sido uma relação de dominação. Tão logo o Homem desperta-se como sujeito ele reconhece “poder como o princípio de todas as relações” (Horkheimer e Adorno, 1985a, p. 24). A dominação, no entanto, não é uma característica inata do Homem; não é da Natureza que o Homem herdou esta capacidade: ela foi viabilizada historicamente, isto é, mediante o confronto de indivíduos reais e viventes com a Natureza e com as condições concretas da existência humana. Esta dominação é reativa. Ela resulta do espanto ou do medo que o Homem sentiu ao alienar-se na Natureza, isto é, ao começar a constituir seu “eu”, a perceber o outro com o qual ele se relaciona. No fetichismo primitivo ou no animismo, o que o Homem sente como: “...algo de sobrenatural não é nenhuma substância material, mas o emaranhado da natureza em face do elemento individual” (Horkheimer e Adorno, 1985a, p. 29). É daí que surge o medo e, dele, dominação e violência.

O que caracteriza o fetichismo primitivo, bem mais que projeções da alma sobre as coisas naturais, é que ele representa: “...o eco da real supremacia da natureza na alma fraca dos selvagens” (Horkheimer e Adorno, 1985a, p. 29).

Isso tem seus desdobramentos. Se o medo vem do desconhecido, dele: “...o homem presume estar livre quando não há nada mais de desconhecido”. Isso é determinante no percurso da “desmitologização e do esclarecimento”: “o esclarecimento é a radicalização da angústia mítica” (Horkheimer e Adorno, 1985a, p. 29). É por isso que “desencantar o mundo é destruir o animismo”.

Assim, a relação de dominação que o Homem estabelece com a Natureza caracteriza o protótipo da relação, também de dominação, que os homens estabelecem entre si. Superada a vida nômade e a comunidade primitiva, a fixação da propriedade privada marcaria a transposição dessa dominação para as relações entre os homens. Antes, o trabalho era o meio de se apropriar da Natureza, mas com a sedentarização da vida, “...a ordem social foi instaurada sobre a base da propriedade fixa. Dominação e trabalho separaram-se” (Horkheimer e Adorno, 1985a, p. 28).

Para se constituir, o Homem teve de ousar a dominar a Natureza e para isso era preciso conhecê-la. Cedo em sua história o Homem percebeu que sua superioridade está no

saber e isso marcou, desde então, o caráter utilitário do conhecimento: conhecer para dominar: “... o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los da posição de senhores” (Horkheimer e Adorno, 1985a, p. 19).

A dominação é, pois, uma característica que o Homem traz das penúrias da vida primitiva. É desde lá que se processa a educação ou a formação humana. É desde lá que a práxis fracassa. Desde então, não houve progresso: até hoje acompanha a práxis o momento de não liberdade que ela “arrastou consigo”, ou seja: “...que um dia foi preciso agir contra o princípio do prazer a fim de preservar a própria existência” (Adorno, 1995b, p.206). É neste sentido que se define o fracasso da práxis: é a alienação.

O que há de falso no primado da práxis, hoje exercido, manifesta-se na primazia da tática sobre qualquer outra coisa. Os meios independizaram-se até o extremo. Com (...) isso, o ativismo submete-se à mesma tendência que acredita ou pretende combater: o instrumentalismo burguês, que fetichiza os meios porque a reflexão sobre os fins se torna intolerável para o tipo de práxis que lhe é próprio (Adorno, 1995b, p.217).

Primazia da tática equívale à independentização dos meios em relação aos fins. Assim também é que a substituição: “dos fins pelos meios substitui as propriedades dos próprios homens” (Adorno, 1995b, p.218). Isso é que permite pensar neste “retorno à barbárie”. Retorno à barbárie significa que:

...estando a civilização no mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontrem atrasadas de um modo peculiarmente disforme em relação a sua própria civilização (...) mas também por se encontrarem tomadas por uma agressividade primitiva, um ódio primitivo ou, na terminologia culta, um impulso de destruição... (Adorno, 1995a, p. 155) .

Nas palavras de Max Horkheimer: no “...momento da consumação, a razão tornou-se irracional e embrutecida” (Horkheimer, 2.000b, p. 131).

É isso que permite dizer já havia algo nesse fetichismo primitivo que a fixação da propriedade privada fez avançar e o capitalismo consolidou: “Enquanto soberanos da natureza, o deus criador e o espírito ordenador se igualam. A imagem e semelhanças divinas do homem consistem na soberania sobre a existência, no olhar do senhor, no comando” (Horkheimer e Adorno, 1985a, p. 24). Isso evidencia que: “...o ataque totalitário da espécie humana em relação a tudo que se exclui dela mesma deriva mais das relações inter-humanas do que de qualidades inatas do homem.” (Horkheimer, 2000, p.112)

Por outro lado, esse caráter utilitário do conhecimento já é uma expressão da objetualização da Natureza e da negação de seu valor-em-si; ele já expressa, também, a

incapacidade de comunicação entre o Homem e a Natureza, pois: “O que os homens querem aprender com a natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens” (Horkheimer e Adorno, 1985a, p. 20). É por isso também que a relação entre poder e conhecimento não é uma simbiose moderna: seu protótipo já está estabelecido nas relações primitivas. Na sociedade capitalista, o que ocorre é a radicalização do utilitarismo e isso se expressa no problema da verdade: “Para Bacon (...) o que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama ‘verdade’, mas a ‘*operation*’, o procedimento eficaz” (Horkheimer e Adorno, 1985, p. 19). Isso bloqueia a experiência e impede a formação de uma consciência verdadeira.

Assim, o esclarecimento, cuja meta era a emancipação, torna-se dominação:

O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que o seu *em-si* torna-se *para-ele*. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação (Horkheimer e Adorno, 1985a, p. 24).

Impregnado de dominação e objetalizando todo o seu entorno: “O esclarecimento pôs de lado a exigência clássica de pensar o pensamento. (...) O procedimento matemático tornou-se, por assim dizer, o ritual do pensamento. (...) ele transforma o pensamento em coisa, em instrumento, como ele próprio o denomina” (Horkheimer e Adorno, 1985, p. 37). Isso compromete a autonomia do pensamento, já que, na sociedade burguesa: “A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital” (Horkheimer e Adorno, 1985, p. 20).

É com base nesse pensamento que os frankfurtianos estabelecem a relação entre mito e esclarecimento. O mito já era esclarecimento, uma vez que ele foi a tentativa de ordenar o desconhecido para dominá-lo: “O mito queria relatar, dominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar. Com o registro e a coleção dos mitos, essa tendência reforçou-se. Muito cedo deixaram de ser um relato, para se tornarem uma doutrina” (Horkheimer e Adorno, 1985a, p. 23). Mas o esclarecimento que desencanta o mundo não supera o mito: “Do mesmo modo que os mitos já levam a cabo o esclarecimento, assim também o esclarecimento fica cada vez mais enredado, a cada passo que dá, na mitologia. Todo o conteúdo, ele o recebe dos mitos, para destruí-los, e ao julgá-los ele cai na órbita do mito” (Horkheimer e Adorno, 1985a, p. 26). É por isso que os frankfurtianos afirmaram que: “No mundo esclarecido, a mitologia invadiu a esfera profana” (Horkheimer e Adorno, 1985a, p. 40).

Mas a recaída do esclarecimento no mito que ele visava superar tem suas conseqüências. Uma delas refere-se à própria relação do Homem com a Natureza e com o medo que o esclarecimento prometia livrar os homens. Hoje: "...a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal" (Horkheimer e Adorno, 1985, p. 19). A pretensão de conhecer para dominar impede o conhecimento, pois o outro a ser conhecido é mutilado pelos *a-priori* da lógica que atribui sentido aos objetos sem sentido, que ordena e classifica o caos. O utilitarismo do conhecimento e a: "...credulidade, a aversão à dúvida, a temeridade no responder, o vangloriar-se com o saber, a timidez no contradizer, o agir por interesse, a preguiça nas investigações pessoais, o fetichismo verbal, o deter-se em conhecimentos parciais" (Horkheimer e Adorno, 1985, p. 40), bloqueiam o potencial de entendimento entre os homens e a Natureza. A conseqüência é inevitável: "Hoje, apenas presumimos dominar a natureza, mas, de fato, estamos submetidos à sua necessidade..." (Horkheimer e Adorno, 1985a, p. 20).

1.2.2. A dominação da Natureza como alienação do Homem de sua essência

A alienação é referência importante para o (des)entendimento do Homem com a Natureza na sociedade regida pela lógica da produção e do consumo: esta circunstância histórica em que a "valorização do mundo das coisas" é simultânea a uma "desvalorização do mundo dos homens" (Marx, 2001). A inserção da idéia de alienação nessa rede conceitual é também o que permite um retorno à crítica da definição do Homem como Animal, tão presente nos materiais do ambientalismo. Se o Homem é o "qualitativamente novo" que surge na Natureza, é o que aliena-se na Natureza e firma-se como o outro sujeito, inaugurando a História; no sistema produtor de mercadorias o trabalho alienado é algo que "tira do homem o elemento da sua produção, rouba-lhe (...) a sua vida genérica, a sua objetividade real como ser genérico, e transforma em desvantagem a sua vantagem sobre o animal, então lhe é arrebatada a natureza, o seu corpo inorgânico" (Marx, 2001, p.116). É por isso que alienação é alienação da Natureza: é separação do Homem daquilo que é a sua essência. Se na origem da história o Homem se aliena na Natureza para constituir-se como sujeito, no capitalismo tardio, a socialização radical condiciona todo indivíduo a alienar-se da Natureza para integrar-se na lógica da produção e do consumo. Isso é que define a alienação e é essa alienação é que agora, mais que o bloqueio do progresso, proporciona um retorno à barbárie: a indiferenciação humana dos animais. Na alienação "altera-se a consciência que o homem tem da própria espécie": nesse sentido o senso comum ecológico é verdadeiro ao definir o Homem como Animal. Quando a vida é alienada, o Homem torna-se estranho a si próprio.

Assim entendida, alienação é uma referência da dialética materialista: ela está na origem no pensamento de Marx, diretamente relacionada à idéia de História Natural. Por isso, para entender a alienação é preciso perceber a interdependência entre a propriedade

privada e o trabalho alienado. Essa interdependência só se revela “no último ponto de culminação do desenvolvimento da propriedade privada”, isto é, da propriedade privada no contexto da produção e do consumo visando ao lucro. Só nesse ponto é que se percebe que a propriedade privada: “...é o produto do trabalho alienado e, por outro, que ela é o meio pelo qual o trabalho se aliena...” (Marx, 2001, p.120).

Nesse sentido: “O trabalhador produz o capital, o capital produz o trabalhador. Deste modo, ele se produz a si mesmo, e o homem como trabalhador, as suas qualidades humanas existem apenas para o capital, que é para ele estranho” (Marx, 2001, p.123-124). A propriedade privada burguesa, isto é, a propriedade submetida à lógica do lucro, reduz o Homem à condição de trabalhador. Ao reduzir-se a trabalhador, o Homem: “torna-se uma mercadoria tanto mais barata, quanto maior o número de bens que produz” (Marx, 2001, p.111). Isso é o que Marx chama de coisificação, exteriorização ou alienação: é uma condição na qual os “criadores inclinam-se diante de suas próprias criações”. Esse é o sentido da relação entre a propriedade privada e a alienação, ou o trabalho enquanto pseudo-atividade, vida exteriorizada: “Na alienação do objeto do trabalho, resume-se apenas a alienação da própria atividade do trabalho” (Marx, 2001, p.114). Assim, a exteriorização aparece a partir do momento em que “...o trabalhador torna-se escravo do objeto”:

“...quanto mais o trabalhador se esgota a si mesmo, mais poderoso se torna o mundo dos objetos que ele cria diante de si, mais pobre fica sua vida interior, menos pertence a si próprio. (...) Quanto maior a sua atividade, mais o trabalhador se torna objeto” (Marx, 2001. p.112).

A propriedade privada burguesa é o que se coloca entre a Natureza e o Homem e, por isso condiciona a relação que estes sujeitos estabelecem entre si na História Natural. Submetida à lógica do lucro, a apropriação privada da Natureza e sua redução à condição de matéria-prima equivalem à apropriação do Homem e sua redução à condição de trabalhador. É por isso que pode-se afirmar que na sociedade burguesa: “O trabalho se torna vítima de um poder que ele mesmo criou” (Marcuse, 1978, p. 255).

É nesse sentido também que o momento da objetivação torna-se tão somente exteriorização. Isso remete ao conceito de carecimento humano. No momento da exteriorização o “homem é posto sob determinação da propriedade privada” e, com isso, o carecimento torna-se egoísta: mero ter. Assim, ao objetivar-se, o Homem cria produtos, mas quando os produtos tornam-se mercadorias é porque a objetivação tornou-se exteriorização. Nesse ambiente, cada nova mercadoria “é uma nova potência do engano recíproco e da pilhagem recíproca” (Marx, 1987, p.182). Por isso é que exteriorização é coisificação: as relações entre os homens estabelecidas a partir das relações entre as mercadorias. Na

sociedade capitalista: “cada produto é uma isca com a qual se quer atrair o ser dos outros, seu dinheiro; toda necessidade real ou possível é uma fraqueza que arrastará as moscas ao melado – exploração universal da essência humana coletiva do homem...” (Marx, 1987, p.182). A idéia de uma vida alienada e danificada aparece para Marx como o resultado do condicionamento do trabalho pela propriedade burguesa, ou por aquilo que Adorno caracterizaria, mais tarde, como coerção funcional: uma circunstância em que o membro particular da espécie humana se vê condicionado por uma rede funcional ou uma circunstância de descolamento entre o progresso da cultura material e o progresso no campo da sua liberdade e da sua felicidade.⁶

Na sociedade regida pela lógica da produção e do consumo, a realização do trabalho é sua objetualização: objetualiza-se o sujeito transformador e a Natureza a ser transformada. É nesse sentido que a realização do trabalho é a negação do Homem, tanto sem sua universalidade quanto em sua singularidade: não é dele o *telos* da atividade, não é dele a matéria trabalhada e nem o produto do trabalho.

Assim, a alienação é a expressão de uma inversão que ocorre no relacionamento do Homem com ele mesmo. Essa inversão refere-se à relação com o produto, que, segundo Marx, torna-se um “objeto alheio que exerce domínio sobre o homem”; refere-se também a uma relação com a própria atividade, que também se torna alheia, heteronômica, já que o trabalhador perde até mesmo o controle de seus tempos e movimentos. A alienação é um fenômeno que não atinge apenas o trabalhador, mas o próprio capitalista: “O ‘domínio da matéria morta sobre o homem’ se mostra no capitalista na situação da propriedade privada, na forma do seu ter, possuir: é na realidade um ser possuído, um ser tido, uma servidão em benefício da propriedade” (Marcuse, 1981, p.34). Isso se revela no fato de que o capitalista: “...possui sua propriedade não como terreno de auto-realização e afirmação livres, mas simplesmente como capital...” (Marcuse, 1981a, 33-34). A amplitude dessa dominação já estava definida pelo jovem Marx: “A propriedade privada nos tornou tão imbecis e unilaterais que um objeto só é nosso quando o temos...” (Marx apud Marcuse, 1981a, p. 34).

“Capitalismo tardio” é uma situação na qual “as relações de produção se revelam mais elásticas do que Marx imaginara”, desenvolvendo, assim, mecanismos que permitem a

⁶ Para Marx, o momento mais elevado desse poder da propriedade burguesa sobre a vida do Homem pode ser demonstrado pelo poder adquirido pelo dinheiro, a forma mais sublime da propriedade. O poder do dinheiro expressa o poder que o Homem não tem mais sobre sua própria vida: “O dinheiro é a capacidade alienada da humanidade” (Marx, 1987, p. 196). Desta forma é que ter, no sentido egoísta de ter para si ou de ter de forma privada, torna-se mais importante do que ser e o dinheiro, expressão da propriedade, torna-se um fim em si mesmo, torna-se o poder que substitui o poder que o Homem não mais tem sobre si. Neste sentido é que o dinheiro torna-se a “química da sociedade”, o que “me liga à vida humana, que liga a sociedade a mim, que me liga com a natureza e com o homem”, mas, ao mesmo tempo, é o “meio geral da separação”: “É a verdadeira marca divisória, assim como o verdadeiro meio de união” (Marx, 1987, p. 196).

permanência extemporânea da ideologia da produtividade e de suas formas de espacialidade. Num de seus últimos textos, Adorno (1995) fez a crítica da tese segundo a qual o mundo que se forma a partir dos anos 1960 se encontra de tal maneira determinado pela técnica - cujo desenvolvimento supera todas as expectativas -, que “a relação social que outrora definia o capitalismo, (...) a contradição de classes, perdeu a relevância...” (Adorno, 1994a, p. 63). É que segundo o frankfurtiano, fatos como o da inexistência de uma consciência de classe nos países capitalistas dominantes ou o avolumamento do progresso técnico e o declínio da participação do trabalho vivo nas atividades industriais: “só de um modo muito forçado e arbitrário são ainda interpretáveis sem utilizar o conceito-chave ‘capitalismo’. A dominação sobre seres humanos continua a ser exercida através do processo econômico” (Adorno, 1994a, p. 67).

Alienação seria esse fenômeno que viabiliza a permanência do capitalismo, num contexto em que sua irracionalidade – isso que se demonstra na desproporção, na superfluidade e no desperdício – e as suas contradições tornam-se expostas. Isso é o que define o capitalismo tardio ou a extemporaneidade do sistema produtor de mercadorias. A despeito de todo o progresso no domínio da técnica e do crescimento da produção: “...a atual sociedade revela aspectos estáticos”. Eles fazem parte das relações de produção: aqui não há progresso desde que o capitalismo existe. Relações de produção que “...não são apenas as de propriedade, mas também as de administração, abrangendo até o papel do Estado como o capitalista total” (Adorno, 1994, p. 69). O resultado desse triunfo da lógica da produção e do consumo é a criação de uma aparência: “de que o interesse universal seria ainda o interesse pelo *status quo*, e o ideal seria a plena ocupação e não o interesse em libertar-se do trabalho heterônomo” (sic) (Adorno, 1994a, p. 69).

Mas em que sentido estas relações de produção se estagnaram, a despeito de todo o progresso das forças produtivas? Essa questão remete ao descolamento entre o interesse objetivo e a espontaneidade subjetiva. Isso seria decorrente de dois fatores. De um lado a: “organização da sociedade impede, de um modo automático ou planejado, pela indústria cultural e da consciência e pelos monopólios de opinião, o conhecimento e a experiência dos mais ameaçadores eventos” (Adorno, 1994a, p. 70). De outro lado e “muito além disso”, a socialização radical: “paralisa a simples capacidade de imaginar concretamente o mundo de um modo diverso de como ele dominantemente se apresenta àqueles pelos quais ele é construído...” (Adorno, 1994a, p. 70).

Uma vida danificada é aquela que se define a partir de uma determinada relação entre a vida e a produção, uma relação que é de sujeição da vida ao processo produtivo, isso que: “impõe de maneira humilhante a cada um algo do isolamento e da solidão que somos tentados a considerar como objeto de nossa superior escolha” (Adorno, 1993, p.21). É que na sociedade regida pela lógica da produção e do consumo: “A relação (...) entre a

vida e a produção (...) rebaixa realmente aquela a uma efêmera manifestação desta” (Adorno, 1993, p.07). Assim: “As ordenações práticas da vida, que se apresentam como se favorecessem ao homem, concorrem, na economia do lucro, para atrofiar o que é humano” (Adorno, 1993, p.34). Por outro lado, o que danifica a vida é que “meios e fins se vêem confundidos”, ou melhor, a vida se reduz a meio de vida: seu *telos* torna-se o trabalho sem *telos*.⁷

Marcuse (1982) refere-se a essa vida tendo por base a idéia de satisfação de necessidades falsas e verdadeiras. As necessidades falsas são “aquelas superimpostas ao indivíduo por interesses sociais particulares ao reprimi-lo”. Essas falsas necessidades são aquelas que “perpetuam a labuta, a agressividade, a miséria e a injustiça” (Marcuse, 1982). Isso também seria uma vida falsa, pois o que sucede, com sua satisfação não é a felicidade, mas a euforia: uma “euforia na infelicidade”, diria Marcuse. Nesse sentido é que a produção e o consumo “reivindicam o indivíduo inteiro”. O resultado disso não é: “o ajustamento, mas a *mimese*: uma identificação imediata do indivíduo com a sua sociedade...” (Marcuse, 1982, p. 31). Isso caracteriza uma pseudoindividação: “...o envolvimento da produção cultural de massa com a auréola da livre-escolha ou do mercado aberto, na base da própria estandardização” (Adorno, 1994, p. 123). “O tempo livre continua a ser o reflexo de um ritmo de produção imposto de modo heterônomo (sic) ao sujeito, ritmo que é mantido forçosamente mesmo nas pausas cansadas” (Adorno, 1993, p.154).

É assim, ao fazer a crítica do capitalismo, que Marx se depara com o problema da essência humana: ele aparece relacionado a outro problema, qual seja, o da inversão entre essência e existência ou com a condição de “não-homem” ou de um “sujeito meramente físico”, tal qual ele aparece para o economista Adam Smith (1984). Sob capitalismo, a: “...essência e a existência se separam uma da outra no homem: sua existência é um meio para realização de sua essência ou na alienação sua essência é um meio para sua simples existência física” (Marcuse, 1981a, p.36). Nos “Manuscritos” de 1844 Marx afirma que “o trabalho alienado aliena a natureza do homem, aliena o homem de si mesmo, (...) transforma a vida genérica em meio da vida individual” (Marx, 1987, p.216). É por isso que a exteriorização é heteronomia: ela afasta o Homem do Homem. Por isso é que: “...a afirmação de que o homem se encontra alienado de sua vida genérica significa que um homem está alienado dos outros, e que cada um dos outros se encontra do mesmo modo alienado da vida humana” (Marx, 2001, p.118). Seria este o fundamento da crítica ao capitalismo: “na situação factual (...) não se trata apenas de uma crise econômica ou política, e sim de uma catástrofe da essência humana...” (Marcuse, 1981a, p.36).

⁷ É por força deste rebaixamento da vida à produção que visa o lucro que Adorno foi enfático: “não há mais vida” à medida que essa tornou-se um “apêndice” do sistema produtivo, “sem autonomia e sem substância própria”.

1.3. Dominação e revolta da Natureza

Primeira referência: a Natureza que se revolta não é a Natureza como o *habitat* no qual o Homem habita ou como o meio ambiente. A revolta aqui enfatizada é mais a revolta do habitante humano como ser natural. Assim não se trata de uma revolta do *habitat* contra o habitante, mas de uma rebelião da Natureza contra as imposições de uma cultura que insiste em reduzi-la à matéria caótica a ser classificada ou à matéria-prima para o sistema produtor de mercadorias.

A idéia que aqui será perseguida é a de que não há conflito entre Razão e Natureza, como se a Razão fosse em-si a objetualização da Natureza. O que desqualifica a Natureza é a razão instrumental: o utilitarismo e o pragmatismo, isso que significa a preponderância dos fins sobre os meios e abandono do pensamento em função do cálculo. Dominação da Natureza equivale à dominação do Homem, pois todo esforço realizado para subjugar a Natureza exige sacrifício e renúncia, adiamento da liberdade e do prazer. A razão instrumental desqualifica a Natureza por que nela o natural é despojado de todo o seu valor em si.

Desta forma a questão a ser pensada é a da relação entre objetivação e exteriorização ou entre o progresso das “coisas novas” postas pelo Homem - entre as quais a ciência, a tecnologia e sua transformação em forças produtivas – e o tempo e energia de vida que estas mobilizam no sentido do esforço de adaptação: “Quanto mais artifícios inventamos para dominar a natureza, mais devemos nos submeter a eles se queremos sobreviver” (Horkheimer, 2000, p.101). Essa é a dialética do esclarecimento: o mesmo progresso que emancipa o Homem na Natureza, exige do Homem a auto-dominação visando a adaptação. Como as exigências de adaptação são cada vez maiores, a espontaneidade nos indivíduos: “...foi substituída por uma disposição de espírito que nos obriga a descartar-nos de qualquer emoção ou idéia que possa diminuir nossa atenção às exigências impessoais que nos assaltam” (Horkheimer, 2000, p.103). É daí que vem o conceito darwinista de adaptação: quem não se adapta não sobrevive, quem se adapta bem faz sucesso: “...a auto-renúncia do indivíduo na sociedade industrialista não tem nenhum objetivo que transcenda essa sociedade” (Horkheimer, 2000, p.98). É visando a adaptar-se à lógica da produção e do consumo que os indivíduos se sacrificam: “Adaptar-se significa fazer-se igual ao mundo de objetos tendo em vista a autopreservação” (Horkheimer, 2000, p.118). É nesse sentido que o darwinismo é um exemplo dessa “inversão dialética do princípio de dominação pela qual o homem se torna ele mesmo um instrumento da mesma natureza daquele que ele domina” (Horkheimer, 2000, p.99), ou seja, o darwinismo é uma expressão dessa “identidade entre a dominação do homem sobre a natureza e sua submissão à mesma” (Horkheimer, 2000, p.99). A transição do darwinismo biológico para o darwinismo social teria ocorrido na “substituição gradual da seleção natural pela ação

racional” ou da sobrevivência pelo sucesso: ambos dependem da “capacidade de adaptação do indivíduo às pressões”.

Neste sentido é que se pode retornar à questão da indiferenciação entre o Homem e o Animal: para criticá-la. Se o Homem é um Animal, se entre estes dois seres não há uma diferença ôntica, então, a crescente estultificação – das nações, das massas e dos indivíduos - e sua manifestação na generalização do medo, da agressividade e da violência seriam fenômenos facilmente explicáveis: eles fariam parte dessa animalidade, essa vida onde prevalece a lei do mais forte – portanto a força e não a lei -, essa vida subsumida na Natureza, sem subjetividade e sem autonomia. Mas se o Humano é essencialmente diferente do Animal, então a barbárie deve ser compreendida por outras vias, ela não é natural: há que se compreendê-la como uma negação daquilo que o Homem é enquanto ser natural-histórico. Por esta via é que a barbárie deve ser estranhada. É neste sentido que se pode pensar na auto-geração do homem enquanto processo, enquanto diferenciação humana na natureza, enquanto alienação-na-natureza - fato e ato histórico – e na alienação-da-natureza enquanto perda dessa humanidade conquistada e na desalienação como retorno do Homem à sua humanidade.

No pensamento social pós-século XVI, a individuação é pensada, como antítese da socialização, a partir de três referências: liberdade, autonomia e historicidade. Mas na sociedade capitalista, a: “...história regida pela lógica da produção e do consumo é tão somente (...) um destino cego” (Horkheimer e Adorno apud Matos, 1995, p.95). A sociedade capitalista torna-se uma sociedade totalmente administrada, unidimensional, sem oposição; uma sociedade total, que só se identifica consigo mesma, marcada pela socialização radical do indivíduo. É uma sociedade: “...que engloba todas as relações e emoções, os homens se reconvertem exatamente naquilo contra o que se voltaria a lei evolutiva da sociedade, o princípio do eu: meros seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento na coletividade governada pela força” (Horkheimer e Adorno, 1985, p.47).

A crítica frankfurtiana aos que distinguem a sociedade moderna pelo afrouxamento da coerção moral e pela fragilização da força coletiva, decorrente da emergência do sujeito individual, resulta de claras interlocuções com o legado de Freud. Um desses legados que fomenta a crítica à concepção sociológica de comunidade é a premissa freudiana de que a: “...liberdade do indivíduo não constitui um dom da civilização. Ela foi maior antes da existência de qualquer civilização, muito embora, é verdade, (...) não possuísse (...) valor, já que (...) o indivíduo não se achava em posição de defendê-la” (Freud, 1997, p.116).

Mas é no entendimento da relação entre o indivíduo, a Natureza e a cultura que os frankfurtianos estabelecem uma relação mais direta com Freud. Nessa relação, o que se pensa é sobre a idéia de coerção funcional ou de civilização repressiva: segundo Marcuse,

uma “civilização mais repressiva”. Ao buscar identificar as causas do “mal-estar na civilização”, o psicanalista estabelece uma pergunta básica: o que os homens pedem da vida e o que desejam nela realizar? A resposta de Freud é que os homens “esforçam-se para obter a felicidade; querem ser felizes e assim permanecer”, sendo que a busca da felicidade tem dois sentidos: “Por um lado, visa a ausência de sofrimento e de desprazer; por outro, a experiência de intensos sentimentos de prazer” (Freud, 1997, p.94). Mas é em função da busca do prazer, portanto da meta positiva, que o indivíduo define o sentido da vida e se coloca em movimento. É neste ponto que Freud repõe sua pergunta: “porque é tão difícil para o homem ser feliz?”. A resposta a esta questão conduziu o psicanalista à identificação de três fontes de sofrimento ou de três tipos de obstáculos com os quais o indivíduo se depara para realizar o princípio do prazer: “...o poder superior da natureza, a fragilidade de nossos próprios corpos e a inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade” (Freud, 1997, p.105). A primeira dessas fontes é a Natureza interna e se manifesta no próprio corpo do indivíduo, que é “condenado à decadência e à dissolução”.⁸ A segunda fonte provém da Natureza externa, “que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas” e a terceira é proveniente da relação que o indivíduo estabelece com outros indivíduos na sociedade, sendo este sofrimento o mais penoso de todos, pois “tendemos a encará-lo como uma espécie de acréscimo gratuito”.⁹

É nesse ponto que Freud estabelece uma posição que o aproxima de Max Weber: trata-se da relação entre o progresso da ciência e da técnica e a principal consequência que daí emerge, o desencantamento do mundo. Segundo Freud, os homens modernos têm muito orgulho dos feitos da ciência e dos progressos da civilização. No entanto, os próprios indivíduos: “...parecem ter observado que o poder recentemente adquirido sobre o espaço e o tempo, a subjugação da natureza, (...) não aumentou a quantidade de satisfação prazerosa que poderiam esperar da vida e não os tornou mais felizes” (Freud, 1997, p.107).

É por força dessa terceira fonte de sofrimento que Freud assinala que a causa fundamental do mal-estar do indivíduo é a repressão da civilização e que, por isso, “seríamos muito mais felizes se a abandonássemos”; assinala, também, criticando os sociocratas, que “...a criação de uma grande comunidade humana seria bem mais sucedida se não tivesse de prestar atenção à felicidade do indivíduo” (Freud, 1997, p.165).

⁸ Segundo Freud: “Nunca dominaremos completamente a natureza, e o nosso organismo corporal, ele mesmo parte dessa natureza, permanecerá sempre como uma estrutura passageira, com limitada capacidade de adaptação e realização” (Freud, 1997, p.105).

⁹ Segundo Freud: “Quanto às duas primeiras fontes, nosso julgamento não pode hesitar muito. Ele nos força a reconhecer essas fontes de sofrimento e a nos submeter ao inevitável. (...) Quanto à terceira fonte, a fonte social de sofrimento, nossa atitude é diferente. Não a admitimos de modo algum; não podemos perceber porque os regulamentos estabelecidos por nós mesmos não representam, ao contrário, proteção e benefício para cada um de nós” (Freud, 1997, p.105).

Para Freud, toda renúncia do indivíduo ao princípio do prazer torna-se uma fonte dinâmica de consciência, “e cada nova renúncia aumenta a severidade e a intolerância” da própria consciência. Isso significa que: “...a consciência surge através da repressão de um impulso agressivo, sendo subseqüentemente reforçada por novas repressões do mesmo tipo” (Freud, 1997, p.153). Para os frankfurtianos, o que há de dialética na socialização radical é que ela gera “o potencial de sua própria destruição, não só na esfera objetiva mas também na subjetiva” (Horkheimer e Adorno, 1973c, p.41).

Assim, se o diálogo com Marx leva os frankfurtianos a atribuírem primazia às contradições sociais, o diálogo com Freud suscita um outro aspecto: as contradições entre a coerção e as crescentes renúncias que esta impõe aos princípios do prazer e da felicidade. Os frankfurtianos vêem na sociedade mercantil, “levada às últimas conseqüências”, a quase completa anulação do sujeito individual, mas não derivam dessa situação histórica uma fórmula definitiva para as relações entre o indivíduo a sociedade a Natureza. Ao contrário, esta lógica é histórica e por isso pode ser superada.

Assim, a socialização radical do indivíduo na totalidade funcional revela um processo oposto ao das “comunidades”: o que acontecia de “fora para dentro” agora afeta também o íntimo dos indivíduos. A racionalização progressiva promove uma “socialização interna”, padroniza os homens, mas, ao mesmo tempo, “faz-se acompanhar de uma regressão igualmente progressiva”: “...como as renúncias cada vez maiores não encontram uma saída equivalente nas compensações, (...) os instintos assim reprimidos não têm outro caminho a não ser a rebelião” (Adorno, 1973, p.41).

A despeito de ser dominante, a alienação não é universal. Face às contradições sociais, ela não consegue “subsumir, em absoluto, todos os homens”: “É possível que inúmeros trabalhadores, pequenos empregados e outros grupos, (...) não caiam nas malhas da semiformação (Adorno, 1996, p. 395).

É nesse momento que a idéia de revolta da Natureza pode ser melhor esclarecida. A rebelião da Natureza é isso que resulta da lógica da adaptação. Adaptação é repressão da espontaneidade e, por isso, dominação. É daí que vem a idéia de Natureza coagida e recalçada. Por um lado, a ênfase na adaptação como recurso de sobrevivência ou sucesso, forma um tipo de consciência favorável ao conformismo. Por outro lado:

A repressão dos desejos que a sociedade realiza através do ego torna-se cada vez mais insensata não só para a população como um todo como para cada indivíduo. Quanto mais alto se proclama e se reconhece a idéia de racionalidade, mais fortemente cresce na mente das pessoas o ressentimento consciente e inconsciente contra a civilização e seu agente dentro do indivíduo, o ego (Horkheimer, 2000, p.112).

O frankfurtiano Horkheimer afirma que “Todo ser humano experimenta o aspecto opressor da civilização desde o nascimento” (Horkheimer, 2000, p.113). É assim que os pais aparecem na vida das crianças: uma figura sobrenatural. É assim também que a “...criança sofre ao submeter-se a essa força. (...) Ela é forçada a resistir à pressão imediata dos seus impulsos, a diferenciar entre a si mesmo e o ambiente, a ser eficiente...” (Horkheimer, 2000, p.113). É aí que a Natureza começa a ser reprimida e, ao mesmo tempo, preparada para a mais repressão: “A criança não enxerga o motivo de todas essas exigências. Obedece temendo ser repreendido ou castigado, temendo perder o amor dos pais pelo qual anseia profundamente” (Horkheimer, 2000, p.113). É aí também que começa a formar-se esse potencial de revolta: “...o desprazer ligado à submissão permanece, e ela desenvolve uma profunda hostilidade para com o pai, que é posteriormente transformada num ressentimento com a própria civilização” (Horkheimer, 2000, p.113). Desta forma, a revolta da Natureza é a revolta dos indivíduos contra a civilização repressiva. É esse “ódio à civilização” que se manifesta na crescente intolerância e agressividade, no isolamento, na apatia ou na depredação do patrimônio público. Tudo isso não resulta de: “...uma projeção irracional de dificuldades pessoais no mundo...” (Horkheimer, 2000, p.114). O indivíduo desenvolve esse potencial de revolta é quando ele descobre “...que as renúncias (...) que dele (...) se espera não são adequadamente compensadas...” (Horkheimer, 2000, p.114). Essa Natureza reprimida ou essa revolta contida pode ter, no entanto, desdobramentos históricos paradoxais: ela pode assumir a forma de rebeliões sociais, de crime organizado e transtorno mental, mas pode ser manipulada também “como um meio de perpetuação das próprias condições que a provocaram e contra as quais se insurge”. É assim que: “A civilização como irracionalidade racionalizada integra a revolta da natureza como outro meio ou instrumento” (Horkheimer, 2000, p.99).

Esse, segundo Adorno, seria o *telos* da Educação. Trata-se de criar condições para que o indivíduo reificado recupere a sua capacidade de refletir sobre as condições de sua reificação: formação pela via da auto-reflexão. Esta é a tarefa da Educação: “...a única possibilidade que resta (...) é a auto-reflexão crítica sobre a semiformação...” (Adorno, 1996, p.410). Vale lembrar que no caso do indivíduo, auto-reflexão significa reflexão sobre sua condição social. A auto-reflexão, a reflexão sobre as condições em que ocorre a indiferença entre homens e coisas e homens e homens, é o que se coloca para a Educação, como forma de evitar que essa “revolta contida” ou essa “natureza reprimida” seja manipulada pelas próprias condições que a provocaram. Ademais, a reflexão sobre o estado de contradição em que estão postos a Natureza, a Sociedade e o Indivíduo Humano é o que cria condições para a resistência e ao não conformismo, de forma a manter acesa a chama da superação histórica: “...a toda poderosa ordem das coisas continua a ser, ao mesmo tempo, a sua própria ideologia, virtualmente impotente. Por mais insuperável que seja o feitiço, é apenas feitiço” (Adorno, 1995c, p.74-75). Ademais, “...o único meio de auxiliar a

natureza é libertar o seu pretensãopositor, o pensamento independente” (Horkheimer, 2000, p.129/130). Já que a alienação é, antes de tudo, auto-alienação, é pela razão e não por sua negação que se pode manter acesa a possibilidade de uma conciliação com a Natureza: “Sem combater a falácia de igualar natureza e razão, a humanidade deve tentar conciliá-las” (Horkheimer, 2000, p.127/128).

DE VOLTA AO PRINCÍPIO

No preâmbulo deste ensaio foi mencionada uma relação entre crise ecológica, sensibilidade ecológica e ambientalismo. As referências ao ambientalismo o caracterizaram como um fenômeno social multiforme, que envolve diferentes atores e diferentes interesses. A idéia de Educação Ambiental é algo que situa-se no seio do ambientalismo. Ela visa a mudanças comportamentais e é realizada nos mais diferentes modos e *locus*: na mídia, em programas televisivos (documentários) e jornalísticos, nas escolas, nas campanhas (Campanha da Fraternidade de 2004), comemorações (Dia da Árvore, Dia Mundial do Meio Ambiente) ou nas mensagens das camisetas ou dos adesivos colados em veículos. Num certo sentido, talvez possa ser dito que já há um senso comum ambiental.

Parece também que, após a contestação generalizada do final dos anos 1960, o Capital revelou-se mais elástico e se apropriou do ambientalismo: por meio de um discurso que aos poucos penetra na opinião pública e por meio de inúmeras mercadorias destinadas a um mercado cada vez mais “exigente”. Importantes nesse processo foram os guardiães internacionais do sistema produtor de mercadorias: a ONU e o Banco Mundial. A primeira pela mobilização de inúmeras conferências intergovernamentais e pela apresentação do repertório conceitual da Educação Ambiental. O segundo, pela realização de algumas intervenções visando à assimilação do discurso pelos Estados Nacionais.

Nesse senso comum ambiental é expressiva a busca de condições para a permanência do sistema que coloca homens e natureza em condição antagônica. Exemplar são as coletas seletivas de lixo que focalizam a classificação e a reciclagem do lixo, mas se omitem quanto à produção do lixo: o consumismo, o desperdício, a superfluidade e a desproporção.

Todavia, o sentido deseducativo da Educação Ambiental parece localizar-se é nas palavras e imagens carregadas de ideologia. Isso se expressa, por exemplo, na medida em que tais mensagens, no desespero (justificado ou não) de salvar a natureza, sinalizam ora para uma identificação ora para uma separação entre Natureza e Cultura. Sua concepção hipostasiada da Natureza e do Homem, condiciona o negligenciamento da crítica ao capitalismo e a impede de caracterizar-se como uma recusa à alienação mercantil, que objetaliza a natureza e o homem, reduzindo este à condição de trabalhador e de consumidor e aquela à condição de matéria-prima. Com isso, o cenário para o qual sinaliza, é mais

condizente com a manutenção do que com a superação da sociedade regida pela lógica da produção e do consumo visando ao lucro.

O desperdício do potencial educativo da Educação Ambiental ocorre na medida em que tais mensagens não compreendem o real sentido da relação entre o Homem e a Natureza, a condição do homem como ser natural-histórico e a especificidade dessa relação na civilização burguesa. Com isso, o potencial anti-capitalista da educação ambiental é diminuído, eliminado ou mesmo invertido, na medida em que suas mensagens veiculam a linguagem da dominação. Isso se explicita no modo latente ou manifesto como tais mensagens caracterizam a Natureza e o Homem, bem como relação entre o natural e o cultural ou o animal e o humano. Essas definições, comuns nas mensagens ambientalistas, sintonizam-se com ideologia da produção e do consumo na medida em que a Natureza é tida apenas como o meio ambiente, o *habitat*, o lá fora, a casa do homem. Assim, o homem, ele próprio, não é um ser natural. O habitante não é Natureza: ele é um ser descolado da Natureza. Ao apresentar desta forma a Natureza e o Homem, esses materiais não possibilitam o entendimento do que estes entes efetivamente são: não compreendem o homem como ser natural-histórico, desqualificam e objetalizam a natureza e confundem humanidade com animalidade.

A outra questão que pode ser pensada é referente à origem cultural dessas definições de Homem e de Natureza presentes nos materiais da Educação Ambiental: revelam a hegemonia das Ciências Naturais na produção do discurso ambientalista. Mais ainda, o que parece haver é um predomínio da base conceitual da Biologia, com destaque para o evolucionismo darwinista. Desta forma é que tais mensagens convergem para a formação da falsa consciência: a consciência necessária à adaptação. Se o Homem não é apresentado como um ser natural, então a dominação da natureza não equivale à auto-domação, nem a destruição da Natureza tem o sentido de auto-destruição e nem a objetalização da Natureza tem o sentido de objetalização do próprio Homem. Descolada do Homem, a Natureza é reduzida à matéria-prima, não tem valor-em-si Tudo isso revela uma sintonia cultural com o sistema produtor de mercadorias.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.. 1993. *Mínima Moralía* – Reflexões a partir da vida danificada. São Paulo: Ática.

_____. 1994. Capitalismo tardio ou sociedade industrial? In: COHN, Gabriel (Org.) *Theodor Adorno*. São Paulo: Editora Ática, 2ª ed., n.º 54. Coleção Grandes Cientistas Sociais.

_____. s/d. A Idéia de História Natural. São Paulo: Unimep.

_____. 1995. *Palavras e Sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes.

ALMEIDA, Guido Antônio de. 1985. Nota preliminar do tradutor. In: HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W.. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

_____. 1996. Teoria da semicultura. In: *Educação & Sociedade*, Campinas, ano XVII, n. 56, p. 388/411, dezembro/96.

- ARISTÓTOLES. 1991. *A Política*. São Paulo: Martins Fontes.
- BIHR, Alain. 1999. *Da grande noite à alternativa: o movimento operário europeu em crise*. São Paulo: Boitempo.
- BORHEIM, Gerd (Org.). s/d. *Os filósofos pré-socráticos*. Dão Paulo: Cultrix.
- DUARTE, Rodrigo A. de Paiva Duarte. 1993. *Mimeses e Racionalidade: A concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola.
- FREUD, Sigmund. 1997. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Imago, 1997.
- GONÇALVES, Carlos Walter Porto. 2000. *Os (des)caminhos do meio ambiente*. São Paulo: Contexto.
- HEGEL, G. W. F.. 1999. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis/RJ: Vozes.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. (Org.) 1973. *Temas Básicos da Sociologia*. São Paulo: Cultrix Ltda.
- HOMERO. *Odisséia*. 2001. Rio de Janeiro: Ediouro.
- HORKHEIMER, Max. 2000. A revolta da natureza. In: *Eclipse da Razão*. São Paulo: Centauro.
- LOUREIRO, Carlos F. D.. 2003. O movimento ambientalista e o pensamento crítico. Rio de Janeiro: Quartet.
- MARCUSE, Herbert. 1978. *Razão e Revolução: Hegel e advento da teoria social*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 4ª edição.
- _____. 1981. *Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar. 2ª edição.
- _____. 1999. Herbert Marcuse (Entrevista). In: LOUREIRO, Isabel (Org.). *Herbert Marcuse: A grande recusa hoje*. Petrópolis/RJ: Vozes.
- MARX, Karl. 1982. *O capital; Crítica da economia política*. São Paulo: Difel S. A.. 7ª edição.
- MARX, Karl. 1987. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70.
- MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. 2001. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes.
- MATOS, Olgária C. F.. 1993. *A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo*. São Paulo: Moderna Ltda.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 2.000. *A Natureza*. São Paulo: Martins Fontes.
- PARMENIDES. 2002. *Da Natureza*. São Paulo: Loyola.
- SANTOS, José Henrique. 1993. *Trabalho e Riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Loyola: São Paulo.
- SMITH, Adam. 1984. *Investigação Sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações*. São Paulo: Abril Cultural, 3ª Edição. (Coleção Os Pensadores)