

A QUESTÃO DA ALTERIDADE DA NATUREZA

The question of the otherness of nature

Maria Antonieta Teixeira

Resumo

O artigo discute o conceito de natureza e seu delineamento conceitual, dado historicamente, até a dicotômica relação homem-natureza, fundamento da Educação Ambiental (EA). A dialética materialista orienta as reflexões ratifica pela Teoria Crítica e, nesse sentido, busca contribuir com um processo formativo crítico e transformador, que afirme a inter-relação educação, meio ambiente e desenvolvimento.

Palavras-chave: Educação ambiental. Teoria crítica.

Abstract

The article discusses the concept of nature and its conceptual design, given historically, to the dichotomous relation man-nature, foundation of Environmental Education (EA). The materialistic dialectic guides the reflections ratified by the Critical Theory and, in this sense, seeks to contribute with a critical and transformative formative process that affirms the interrelation between education, the environment and development.

Keywords: Environmental education. Critical theory.

Introdução

As discussões aqui apresentadas decorrem de uma pesquisa de mestrado que buscou responder a indagação *Educação ambiental: para quê?*, em 2007, quando a crise socioambiental contemporânea atinge diretamente os cidadãos locais¹. A relação Homem-Natureza não data de uma época determinada e que o diálogo estabelecido entre ele e ela nunca teve um começo – a menos que tenha começado com a própria humanidade – e que nunca será interrompido. No entanto, algumas sinalizações demarcam o itinerário dessa relação.

Discutiu-se, a partir destes marcos, a outridade da natureza, historicamente relegada e dominada. Parte-se da filosofia grega, percorrendo as transformações da história ocidental até a contemporaneidade ofuscada pelo progresso técnico. No século XVII, indagou-se: “[...] será o homem capaz, manejando uma Natureza tornada máquina, de encontrar uma regra para o seu domínio e o seu poder? E se não encontrar, não irá o seu poder virar-se contra ele?” (LENOBLE, 1969, p. 195). A resposta, já há algum tempo, foi dada.

O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens. Nada mais importa. Sem a menor consideração consigo mesmo, o esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua autoconsciência (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 17).

As diferentes visões da Natureza foram sistematizadas desde a Antiguidade. Gonçalves (2004, p. 37) coloca que “[...] toda sociedade, toda cultura, cria um determinado conceito de natureza, ao mesmo tempo em que cria e institui suas relações sociais”. É nesse sentido, que a relação Natureza e Homem oscilou entre identidade e dicotomia: ou o Homem era subsumido na Natureza ou a Natureza é objeto a ser dominado pelo Homem. A partir destes momentos, a Natureza e o Homem vêm delineando seus estatutos.

1 A dissertação de mestrado *Educação ambiental: para quê? Análise da Política Nacional da Educação Ambiental a partir da Teoria Crítica* significou a busca de respostas qualificadas que superassem tanto o imediatismo de ambientalistas como as abordagens biológicas e tecnicistas presentes no campo socioambiental de Divinópolis (MG), reveladas na execução do Projeto NOVA MARGEM – VIDA NOVA AO ITAPECERICA, que visava a recuperação da mata ciliar do Rio Itapecerica, que corta a área urbana da cidade.

Essas perspectivas que oscilam entre identidade e a 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 ideia de relação. Relação é isso que pressupõe a diferença e o reconhecimento da alteridade: identificados ou dicotomizados (PEDROSA, 2005, p. 9).

Importa dizer que pensar a partir da perspectiva da alteridade provoca a reflexão da razão sobre si mesma face aos vários acontecimentos históricos em que o avanço científico-tecnológico possibilita a degradação ambiental, ou seja, uma análise acerca da correspondência entre teoria do conhecimento e teoria da sociedade (TIBURI, 1994). Considerar o outro na relação (de outra forma, não constitui relação) implica no exercício do respeito ao outro.

Qualquer tentativa de interpretar a Natureza a partir da vontade de dominá-la não é considerada uma interpretação, uma vez que para a interpretação ocorrer é necessário que o significado do Outro possa permanecer como auto-apresentação, pois ditar o significado da Natureza para predição e controle não é um ato de compreensão (GRÜN, 2002, p. 6).

Material e Métodos

O estudo, de caráter teórico, é fundamentado em Marx e na Teoria Crítica da Sociedade², arcabouço teórico de clarificação da situação histórico-social (ASSOUN, 1991), especialmente nos textos elaborados por Adorno e Horkheimer. É um aporte conceitual que expressa a transdisciplinaridade e permite vislumbrar uma relação diferente entre Homem e Natureza, não baseada na dominação e que “só podem ser compreendidos em conexão com os processos sociais reais” e “a tarefa do teórico crítico é superar a tensão entre a sua compreensão e a humanidade oprimida, para a qual ele pensa” (HORKHEIMER, 1983, p. 121).

2 A Teoria Crítica compreende o conjunto dos trabalhos dos pensadores da Escola de Frankfurt, que teve sua origem no Instituto de Pesquisa Social, fundado em 1924, em Frankfurt, na Alemanha. O grupo de pensadores era formado por Walter Benjamin, Theodor Wiesengrund-Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Erich Fromm, dentre outros, cujas idéias faziam uma reflexão crítica sobre os principais aspectos da economia, da sociedade e da cultura de sua época: tratava-se do período pós-guerra, da experiência do fascismo e do nazismo e do intenso desenvolvimento tecnológico. As reflexões propostas pela Escola de Frankfurt apresentam críticas contundentes quanto às profundas contradições sociais do capitalismo.

A partir deste referencial teórico, a utilização do método hermenêutico-dialético apresenta-se como uma “via de encontro entre as ciências sociais e a filosofia”, como um “caminho do pensamento”. Não se constitui em um conjunto de técnicas de tratamento de dados e sim a sua autocompreensão, exigindo paciência, que Adorno (1995) define como “o olhar demorado sobre o objeto”, sem forçá-lo.

Resultados e Discussão

Na Antiguidade, a concepção de natureza que prevalecia era uma visão de natureza mágica, cujo pressuposto fundamental era o animismo. Segundo Lenoble (1969), pela magia, o homem dominava as forças naturais com os mesmos procedimentos com os quais se sujeitam os seres animados, utilizando de estratégias e instrumentos, como encantamentos, talismãs e exorcismos, por meio dos quais o mago se comunicava com as forças naturais ou celestiais, convencendo-as a obedecer-lhes.

Godelier (*apud* DUARTE, 1995) explica a concepção mágica da natureza pela analogia, que consiste na projeção, na natureza, de características humanas; processo chamado de antropomorfização do mundo físico, que atribui ao homem, que delineou atributos humanos na natureza, forças especiais vindas da própria natureza. O homem projetava suas necessidades e seus desejos na natureza que o cercava, acreditando que tudo era feito para ele, possibilitando-lhe agir sobre a natureza. Essa forma de racionalização constitui um antropocentrismo espontâneo que consiste na propensão do sujeito em imaginar as coisas segundo o modelo de sua própria existência.

A construção da mentalidade primitiva referenciava a natureza como uma sociedade de seres que obedecem a leis sociais e morais. Assim, o Sol quer aquecer e o Rio quer seguir seu curso. A causalidade mágica é que regula as relações dos fenômenos entre si, as suas relações com os homens e as relações dos homens uns com os outros: “No seio de uma Natureza que possui vida e consciência, as vontades dos homens e as das coisas entrecruzam-se numa rede inextricável” (LENOBLE, 1969, p. 45).

Malinowski *apud* Abbagnano (2003) atribuiu uma função importante para a magia na vida do homem primitivo:

A magia fornece ao homem primitivo um número de atos e de crenças rituais já feitos, uma técnica mental e prática definida que serve para superar os obstáculos perigosos em cada empreendimento importante e em cada situação crítica [...] Sua função é ritualizar o otimismo do homem, reforçar sua fé na vitória da esperança sobre o medo (MALINOWSKI *apud* ABBAGNANO, 2003, p. 637).

A magia formava uma concepção de “Natureza” que tinha as suas “leis”; nada acontecia por acaso. O conhecimento dessas leis indicava a todos um modelo eficaz, no sentido de ninguém duvidar de suas bases, especialmente para sair de um estado de temor, formado por medos endógenos – do outro, da doença, dos infortúnios. A consciência mágica é uma consciência do temor. O animismo revelou a primeira ideia dos homens sobre a natureza: uma ideia moral, adaptada a uma moral atormentada pela culpa e pelo tremor (LENOBLE, 1969, p. 48).

Os poemas homéricos exemplificavam uma forma de racionalização mágica, predominante na Antiguidade. Em *Odisseia* e *Ilíada*, tudo que ocorre era explicado pela intervenção dos deuses, que eram forças naturais personificadas em formas humanas idealizadas ou forças e aspectos humanos sublimados, como: os fenômenos naturais que eram promovidos por Numes, Zeus que lançava raios e relâmpagos, Poseidon que usava seu tridente para movimentar as ondas do mar e o Sol que era levado pelo carro de Apolo. Para Homero, os fatos físicos propriamente ditos ainda não faziam parte do vocabulário do céu. Contudo, a Natureza para Homero já apresentava uma mistura de forças incontroladas e de organização incipiente³.

A mitologia grega representou tanto um obstáculo epistemológico a ser vencido, como teve o importante papel de harmonizar a mentalidade primitiva com as exigências de um pensamento racional. Segundo LENOBLE (1969, P. 59), o

3 Segundo relato de Pedrosa (2005), Ulisses é o herói homérico, de *Odisseia*, contada pela lenda de um cego, que primeiro trapaceou os deuses e obteve deles, sem a eles se submeter, o apoio necessário para vencer a Natureza. Ulisses foi o primeiro Homem a desafiar e vencer os deuses e a Natureza: e venceu. Na discussão sobre o projeto de dominação da natureza do Ocidente, Ulisses é o protótipo de Adorno e Horkheimer.

“acesso a uma moral consciente era a condição *sine qua non* da possibilidade da ciência. A ciência permanece ainda obscura, mas a sua moral civiliza-se e ganha liberdade”. A Teogonia de Hesíodo reafirmou a atividade racional do homem, que atingiu o primeiro momento de maturidade, depois, com os pré-socráticos.

A formação das cidades gregas, o aparecimento de um sentimento estético e a obediência das leis indicaram uma vitória da consciência sobre os instintos, uma conquista da liberdade partindo da objetividade. Tais condições estabeleceram um tipo de comportamento mais acentuadamente racional, trazendo mudanças nas concepções de mundo, de homem e de natureza. “Desta forma, a atividade racional do homem se afirma com uma intensidade crescente, até atingir, ao tempo dos pré-socráticos, o seu primeiro momento de maturidade” (BORNHEIM, s/d, p. 10). Assim, a convergência destes fatores propicia à natureza, pelo menos em parte, um estatuto próprio.

Inicialmente, o real era visto como *physis* (natureza) e como cosmos, sendo que o problema filosófico era a questão cosmológica, em que os “físicos”, “naturalistas” ou “cosmólogos” se perguntavam: como surgiu o cosmos? Quais as forças originárias que agem no processo? (REALI & ANTISERI, 1990). Nesse período, chamado pré-socrático, a compreensão da natureza era feita pelo conceito da *physis*, cuja densidade filosófica indicava três aspectos fundamentais: “a palavra *physis* indica que *por si brota, se abre, emerge*, o desabrochar que surge de si próprio e se manifesta neste desdobramento, pondo-se no manifesto”. Outra dimensão da *physis* é que contém o psíquico, a ideia de alma, a existência de forças misteriosas, uma espiritualidade, um princípio inteligente, que é reconhecido através de suas manifestações. Finalmente, um terceiro aspecto caracteriza a *physis*:

A *physis* é a totalidade de tudo o que é. Ela pode ser apreendida em tudo o que acontece: na aurora, no crescimento das plantas, no nascimento de animais e homens.[...] Em verdade, a *physis* não designa principalmente aquilo que nós, hoje, compreendemos por natureza [...] Para os pré-socráticos [...] o conceito de *physis* é o mais amplo e radical possível, compreendendo em si tudo o que existe (BORNHEIM, s/d, p. 13-14).

Assim, embora os filósofos naturalistas afirmassem todas essas ideias acima, não concordavam com o que era a *physis* e a partir de uma cosmologia, propunham os elementos naturais como princípios da origem da natureza e de suas transformações – para Tales era a água; Anaxímenes, o ar; para Pitágoras era o número e, dentre outros, Leucipo e Demócrito disseram que eram os átomos (CHAUÍ, 2005, p.40).

É com Sócrates, Platão e Aristóteles que a natureza, a *physis*, sofre mudança conceitual, passando a significar natureza não-humana, desumanizada, próxima do entendimento atual. O foco passa a ser o homem e as ideias. Sócrates, discordando dos antigos filósofos, propunha que, antes de conhecer a natureza, cada um deveria primeiro conhecer a si mesmo, passando das aparências (subjetivas e variáveis) à essência, isto é, da opinião ao conceito (CHAUÍ, 2005, p.123).

Com o preceito délfico do “Conhece-te a ti mesmo”, Sócrates propôs alcançar o esclarecimento pela atividade de nossa razão, superando as aparências. Se os naturalistas procuraram responder “O que é a natureza das coisas?”, Sócrates procurou responder “O que é a natureza do homem? O que é a essência do homem?” E ele respondeu: o homem é a sua alma. É necessária uma reflexão do homem como ser que tem alma. A partir daí, o problema antropológico substituiu, pouco a pouco, o problema cosmológico.

Dessa forma, Sócrates chegou a negar a relevância dos estudos sobre a natureza, mas, com isso, estava estabelecendo um marco pela objetividade maior no conhecimento do mundo físico. Por isso, Duarte (1995, p. 23) afirma que a tomada de consciência do homem como ser distinto dos outros seres foi um primeiro passo para o reconhecimento da alteridade da natureza. “Sócrates, se é que podemos aceitar o testemunho de Platão, não queria mal aos deuses *mágicos* das nascentes, das nuvens e dos bosques, só que *já não tinha necessidade deles*” (LENOBLE, 1969, p.60).

Por outro lado, Lenoble (*apud* DUARTE, 1995, p. 63) fala da coexistência que ainda persiste entre o pensamento mágico e o racional. Platão até tentou uma física, mas fracassou. No Timeu, mito da origem do universo, para o filósofo, o mundo é um imenso e perfeito animal, em que Deus colocou uma alma racional. O mundo é esférico e (porque) perfeito. Isto denota uma ideia mágica muito antiga. “Neste

mundo vivo, dotado de uma alma, perfeito e logo circular, Platão [...] não encontra ainda solo firme para fixar-se”. Assim, Platão arremata o movimento socrático que buscou fazer da consciência um fato coerente e um princípio de explicação da Natureza, sem muito sucesso. Mas conseguiu, com a *República*, prevalecer a justiça dos sábios sobre a justiça dos deuses, estendendo, então, a ordem da consciência ao domínio da cidade: “A *República* é uma racionalização dessa transferência: o Estado é a projeção da alma do sábio” (LENOBLE *apud* DUARTE, 1995, p. 61).

Com Aristóteles, a questão da ordem chega à Natureza. “Com Aristóteles surge a primeira percepção desinteressada da Natureza (LENOBLE, 1969, p. 66). Isto significa que a consciência, antes absorvida com seus próprios problemas, reconhece a alteridade da Natureza; sua relação com o outro. “as coisas começam a existir, a manter-se diante do homem, já não como os símbolos do pensamento mágico, nem como as 'sombras' de Platão, [...] mas como seres dotados de uma alteridade radical” (*Ibidem*, p. 68). A Natureza é sujeito.

O Estagirita consegue estabelecer maior objetividade no entendimento da Natureza, a partir da definição das “substâncias”, isto é, partes relacionais a serem concebidas. Nesse sentido, Aristóteles dissecou animais para conhecer suas partes, coletou amostras de fauna no mar e acompanhou a incubação de ovos de galinha. Finalmente, o homem “viu” os objetos que existem “em si mesmos” e tem movimentos próprios. Além disso, reproduz a hierarquia da Natureza para o Estado – fenômeno da projeção, o filósofo acaba construindo a Natureza, segundo o modelo da cidade grega: o homem é um animal cívico, necessita de viver junto.

A conclusão à qual chegamos de imediato é que, com Aristóteles, a ideia mágica de natureza como uma necessidade, contra a qual nada se pode fazer, é superada, na medida em que se ousa afirmar que a natureza forma um conjunto e que as coisas são submissas a algo como uma legalidade. Esse é o primeiro passo para a aquisição de uma completa objetividade no conhecimento da natureza (DUARTE, 1995, p. 26).

O advento do cristianismo, na Idade Média, traz a ideia de que o homem não está situado *na* Natureza, mas que é transcendente a ela. A metafísica aristotélica apresenta caráter teleológico, cuja noção de finalidade afirmava a existência de substâncias independentes do homem. Esta concepção indica o homem como

sendo o elo com Deus, ajustando-se perfeitamente à ideia bíblica, que defendia que a natureza que a natureza existe para servir à criatura de Deus.

Com o cristianismo, os deuses pré-socráticos e as ideias de Platão e Aristóteles são substituídos por um só Deus, cujo homem foi criado à sua imagem e semelhança. E Deus, ser perfeito, rege os homens e seu mundo imperfeito. Assim, no período medieval, ocorre uma separação entre corpo e alma. Ao morrer, a *anima* vai para os céus (ou infernos) e o corpo torna-se objeto de dissecação (GONÇALVES, 2004, p. 32).

A modernidade se configura na época em que a alma se retira do mundo das coisas, sendo ocupada pelo homem capaz de conhecer e então dominar. Um novo espírito científico se instala com Copérnico, Newton, Bacon, Galileu e Descartes. Mas é com Descartes que a separação corpo-alma, sujeito-objeto, Homem-Natureza vai se constituir plenamente como base do pensamento moderno.

O conhecimento caracteriza-se segundo dois aspectos. O conhecimento passa a ter um caráter pragmático, utilitário e a Natureza passa a ser considerada um recurso, ou seja, um meio para se atingir um fim. E o Homem torna-se o centro do mundo; o sujeito que se opõe ao objeto e que pode conhecer e assim dominar a Natureza. “Em suma, a partir do século XVII a ciência não é mais teoria pura, mas também – e principalmente – intervenção na natureza com objetivos práticos e econômicos” (DUARTE, 1995, p. 31).

Natureza – ciência da Natureza – certeza científica, estes três conceitos formam até hoje em dia a fé de grande número dos nossos contemporâneos. Eles preservam a ideia, tão velha como a humanidade, segundo a qual o homem deve regular-se pela Natureza; e, uma vez que a Natureza não depende senão da ciência, daí resulta que a ciência diz tudo e que as nossas certezas já não carecem de metafísica (LENOBLE, 1969, p. 317).

O pensamento cartesiano se propagou em resposta aos anseios do homem dominar os mares, o tempo e o clima, na era mercantilista. O uso do conhecimento e da técnica *promoveu um controle* da natureza e consagrou a capacidade humana. Outras mudanças ocorreram concomitantemente à revolução científica: a reforma protestante, que abala a unidade cristã; a expansão do mercantilismo, com a descoberta das Américas; a revolução industrial na Inglaterra, que desencadeia um

desenvolvimento das forças produtivas e promove transformações econômicas, sociais e políticas que culminam na revolução francesa, com grandes implicações na dinâmica da ciência moderna (DOMINGUES, 1991). A Revolução Industrial, no século XIX, é o triunfo da técnica. “A ideia de uma natureza objetiva e exterior ao homem, o que pressupõe uma ideia de homem não-natural e fora da natureza, cristaliza-se com a civilização industrializada inaugurada pelo capitalismo” (GONÇALVES, 2004, p. 35).

Recapitulando, desde a Antiguidade, a relação Natureza e Homem oscilou entre identidade e dicotomia: ou o Homem era subsumido na Natureza ou a Natureza é objeto a ser dominado pelo Homem. São perspectivas que contêm em si o mesmo limite, ou seja, ambas não conseguem entender a relação entre os entes, porque desconhecem a ideia de relação, que pressupõe a diferença e o reconhecimento da alteridade: identificados ou dicotomizados (PEDROSA, 2004, p.9).

A dialética materialista⁴ vislumbra uma relação diferente entre Homem e Natureza, não baseada na dominação. Uma primeira referência é quando Marx declara

[...] o homem é um ser da natureza [...], ser natural, corpóreo, sensível, objetivo [...]. Mas o homem não é exclusivamente um ser natural; é um ser natural humano; ou melhor, um ser para si mesmo, por consequência, um ser genérico [...]. E assim como tudo o que é natural deve ter a sua origem, também tem o seu processo de gênese, a história, que, no entanto, para ele, constitui um processo consciente e que assim, como ato de origem com consciência, se transcende a si próprio. A história é a verdadeira história natural do homem” (MARX, 2002, p. 182-183).

4 A concepção do materialismo como teoria da natureza das coisas, oriunda da filosofia grega, afirma que as origens e o desenvolvimento de tudo o que existe dependem da natureza e da matéria, isto é, “isso significa 'tomar o natural' como ponto de partida” (ADORNO, s/d). Baskhar *apud* Foster (2005) explicita que o materialismo filosófico compreende: o *materialismo ontológico*, que afirma a dependência do ser social em relação ao biológico e físico e o surgimento daquele a partir deste; o *materialismo epistemológico*, que declara a existência e a atividade independente de alguns objetos do pensamento científico e o *materialismo prático*, que ratifica a ação transformadora do homem nas formas sociais. A concepção materialista de história de Marx era focada no materialismo prático, em que a relação do homem com a natureza é baseada na ação. No entanto, as concepções ontológica e epistemológica fundamentaram sua visão de ciência (FOSTER, 2005, p. 14-15).

Uma segunda referência é “A ideia de história natural” que trata da Natureza como a essência do Homem. “História natural não é uma síntese de métodos naturalistas e históricos, e sim uma mudança perspectiva”. Para ele, Natureza é “o que está aí desde sempre, o que sustenta a história humana e nele aparece como um ser anteriormente dado”, e História “designa uma forma de conduta dos homens, forma de conduta transmitida, que se caracteriza antes de tudo pelo fato de aparecer nela o qualitativamente novo” (ADORNO, 2004, p. 1)⁵.

Não se trata de entender história natural como a história da natureza e nem o conceito de Natureza como nas ciências naturais. Mas trata de reelaborar dialeticamente os conceitos de Natureza e de História, onde “todo ser ou todo ente deve ser compreendido apenas como cruzamento do ser histórico e do ser natural”. O homem é um ser natural-histórico. Não se separa o Homem da Natureza. Tal a concepção marxista: “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, 2002, p. 116).

Segundo Marx, o Homem se diferencia dos animais. O animal é um ser da Natureza, enquanto que o homem é um ser na Natureza. É uma diferença ôntica.

A universalidade do homem aparece praticamente na universalidade que faz de toda a natureza o seu corpo *inorgânico*: 1) como imediato meio de vida; e igualmente 2) como objeto material e instrumento da sua atividade vital. A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, ou seja, a natureza na medida em que não é o próprio corpo humano [...] O homem vive *da* natureza (MARX, 2002, p. 116).

E ainda *na* natureza. O homem pode administrar a relação que ele tem com a natureza. Essa perspectiva diferencia o homem do animal: diferença ontológica. O animal é um ser natural, mas o homem é um ser natural-histórico. O homem, ser lúcido, tem capacidade de objetivação. O animal tem essência ôntica hipostasiada.

5 Conferência apresentada em julho de 1932 na Kantgesellschaft de Frankfurt e publicada postumamente. Foi uma contribuição de Adorno à “Discussão de Frankfurt”, debate sobre o historicismo, que acontecia na Universidade de Frankfurt e da qual já tinham participado anteriormente Max Scheler e Karl Mannheim. Disponível em <http://www.sapereaudare.com/historia/texto13.htm> Acesso em 10/09/2004.

O Homem é capaz de estabelecer uma relação diferente com a Natureza através do Trabalho – categoria importante para a compreensão da essencialidade do Homem na Natureza (PEDROSA, 2004, p. 10). Com o Trabalho, o Homem transforma a Natureza para atender suas necessidades vitais ou de fantasia. Além da necessidade, a atividade de transformação realizada pelo Homem implica também em uma finalidade (o *telos*) – a liberdade. O *telos* da atividade diferencia Homem e animal. Os animais também produzem, mas para uma necessidade imediata, como a construção de um ninho. “O animal identifica-se prontamente com a sua atividade vital. Não se diferencia dela. É a sua própria atividade. Mas o homem faz da atividade vital o objeto da vontade e da consciência. Possui uma atividade vital lúcida” (MARX, 2002, p. 116).

O animal só produz o que é absolutamente necessário para si ou para os seus filhotes; produz apenas numa só direção, ao passo que o homem produz universalmente; produz somente sob a dominação na necessidade física imediata, verdadeiramente na liberdade de tal necessidade; o animal apenas se produz a si, ao passo que o homem reproduz toda a natureza; o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem é livre diante de seu produto (MARX, 2002, p. 117).

Em *O Capital*, Marx afirma que o trabalho, com sua própria ação – parte constituinte da natureza – coloca em movimento as forças naturais de seu próprio corpo – braços e pernas, cabeça e mãos – para apropriar-se dos recursos naturais, modificando-a e, ao mesmo tempo, modificando sua própria natureza. Marx aponta: “Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza. Desenvolve as potencialidades nela adormecidas e submete ao seu domínio o jogo das forças naturais” (MARX, 2006, p. 211).

Ainda nesse ponto, Marx enumera três elementos componentes do processo do trabalho, determinados pela Natureza; a atividade transformadora – o próprio trabalho, a matéria transformada – o objeto de trabalho e os meios dessa transformação – o instrumental de trabalho. Por isso, ele afirma

O processo de trabalho [...] é atividade dirigida com o fim de criar valores-de-uso, de apropriar os elementos naturais às necessidades humanas; é condição necessária do intercâmbio material entre o homem e a natureza; é condição natural eterna da vida natural, sem depender, portanto, de qualquer forma dessa vida, sendo antes comum a todas as suas formas sociais [...]. Bastaram o homem e seu trabalho, de um lado; a natureza e seus elementos materiais, de outro” (MARX, 2002, p. 218).

Desde sua tese de doutoramento, *A diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*, Marx evidenciou o conflito entre as concepções idealista e materialista, quando indicou Epicuro o representante iluminista da Antiguidade, cujo pensamento a ciência moderna assentou os seus princípios. A filosofia de Epicuro era um sistema lógico bastante coeso, com pressupostos que viabilizam deduções. Dentre as mais importantes, destaca-se a de espaço limitado e tempo infinito. Epicuro também se referiu à extinção de espécies e o desenvolvimento humano a partir do nada” e a “natureza [...] jamais reduz qualquer coisa a nada” (FOSTER, 2005, p. 58), estabelecendo o princípio da conservação, base para uma visão ecológica. Assim, o materialismo de Epicuro⁶ iniciou a concepção de progresso humano.

Além da influência de Epicuro na elaboração de uma concepção materialista de natureza, Marx adotou o arcabouço de Hegel, considerada uma filosofia revolucionária, por suas bases anti-religiosas e sua abordagem dialética e ainda a doutrina de Feurbach, materialista e ateuista, que considerava o espírito parte do

6 Dessa perspectiva materialista, deriva uma ética que enfatiza a mortalidade e a liberdade. Epicuro buscava a superação do medo da morte colocado pelas superstições e pela religião. Ele escrevia: “A morte não é nada para nós; pois aquilo que carece de sensação não é nada para nós (FOSTER, 2005, p. 60) E por isso a liberdade do indivíduo se inicia por meio da ciência natural que reconhece a mortalidade. “A ênfase epicurista nas 'condições' materiais era um reconhecimento da morte imortal – do papel do acidente e dos antecedentes -, que era o contexto em que deviam necessariamente se desenvolver a liberdade e a autoconsciência humana” (FOSTER, 2005, p. 87). A ética epicurista enfatiza a importância da satisfação das necessidades humanas neste mundo e não num eterno além; baseia-se na busca do prazer e na evitação da dor, não em termos hedonistas, mas em termos de existência global. A amizade é o princípio de organização da vida dos indivíduos, mas que ia além das relações interpessoais; envolvia implicações políticas mais amplas, segundo concepção da época, que significava um fundamento de coesão social. No Jardim de Epicuro, ele dizia que a “justiça nunca é em si mesma, mas nas relações dos homens uns com os outros em qualquer lugar e em qualquer tempo, ela é uma espécie de pacto de não lesar nem ser lesado” (FOSTER, 2005, p. 61)

concreto, do real. No entanto, Marx, especialmente nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, de 1844, buscou superar tanto o idealismo hegeliano como o naturalismo feurbachiano (PEDROSA, 2004, p. 2).

No prefácio d'O *Capital*, Marx se posiciona: “Para Hegel, o processo do pensamento – que ele transforma em sujeito autônomo sob o nome de ideia – é o criador do real [...] Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ela interpretado” (MARX, 2005, p. 28). E ainda completa: “Em Hegel, a dialética está de cabeça para baixo. É necessário pô-la de cabeça para cima, a fim de descobrir a substância racional dentro do invólucro místico” (MARX, 2005, p. 29). Assim, Marx superando o conceito hegeliano de natureza, discorda de dois pontos: a passagem da lógica à natureza e a própria filosofia da natureza (DUARTE, 1995, p. 39).

Em relação a Feurbach, Marx registra nos *Manuscritos* a sua admiração: “A crítica positiva, humanista e naturalista, tem início em Feurbach. Quanto menos rumores os escritos de Feurbach, mais certa, densa, ampla e duradoura é a sua influência; depois da *Fenomenologia* e da *Lógica* de Hegel, são os únicos escritos que contem uma real revolução teórica” (MARX, 2002, p. 62). Conceitos de exteriorização, alienação e do homem como ser genérico foram fundamentais para a análise dialética da sociedade capitalista de Marx.

Duarte (1995) fala do modo como Marx se apropriou do conceito de alienação, tirando-o do contexto religioso, para transpô-lo para o âmbito da produção da vida material dos homens. Para isso, Marx aplica as três condições de alienação religiosa de Feurbach no processo de trabalho capitalista: primeiro, o sujeito é ativo em sua atividade onde cria o seu objeto; no entanto, o sujeito não se reconhece no objeto, que é estranho e finalmente, o objeto assume um poder que por si só não teria e se volta contra o próprio sujeito (DUARTE, 1995, p. 47)

Na sociedade burguesa, o homem deixa de se alienar *na* natureza (que tem sentido positivo, de processo de humanização do homem ao se diferenciar do animal), e passa a se alienar *da* natureza, ou seja, sua relação com a natureza e com ele próprio passa a ser referenciada pela propriedade privada. Dessa forma, Marx esclarece as diferentes dimensões da alienação do trabalho. Primeiramente, é a *alienação das coisas*: a natureza, que se apresenta como fonte de meios de vida e

de meios de trabalho para o trabalhador, no capitalismo, quanto mais o trabalhador se apropria da natureza, mais ela deixa de lhe servir (DUARTE,1995, p. 47).

A segunda dimensão é a *alienação de si próprio do trabalhador*, isto é, o trabalho é exterior ao trabalhador; ele não se afirma no trabalho: esgota-se fisicamente e arruína o espírito. Nos *Manuscritos* de 1844, Marx afirma sobre o trabalhador que “o seu trabalho não é voluntário, mas imposto, é trabalho forçado. Não constitui satisfação de uma necessidade, mas um meio de satisfazer outras necessidades” (DUARTE,1995, p. 114). Assim, chega à conclusão que o Homem só se vê livre nas funções animais (comer, beber e procriar) enquanto que nas funções humanas se vê reduzido a animal. “O elemento animal torna-se humano e o humano, animal”. A alienação é animalização.

O terceiro aspecto é a alienação do gênero: o homem é ser genérico na medida em que se relaciona a si mesmo como ser universal.

[...] a vida genérica consiste, fisicamente, em que o homem vive da natureza inorgânica, e ele é tanto mais universal do que o animal, quanto mais universal é âmbito da natureza inorgânica da qual ela vive. Para [...] Marx [...] a vida individual e a vida genérica do homem não são diversas, e o trabalho alienado faz para ele a vida genérica ser apenas um meio de vida individual (DUARTE,1995, p. 48).

O que caracteriza a genericidade do homem é a sua atividade livre e consciente. O trabalho alienado inverte a relação na medida em que ele faz da essência humana apenas meio de existência. É exatamente atuando sobre o mundo objetivo que o homem se manifesta como ser genérico. Na medida em que o trabalho alienado tira do homem o caráter de sua própria produção, rouba-lhe sua vida genérica, a sua capacidade de objetivação, transformando em desvantagem a sua vantagem sobre o animal, tirando-lhe seu corpo inorgânico.

E, finalmente, o quarto aspecto é a *alienação do homem em relação ao homem*, ou seja, na relação alienada de trabalho, cada homem vê o outro segundo o padrão e a relação em que ele próprio, como trabalhador, se encontra (MARX, 2002, p. 118). Assim, a ideia de alienação permite compreender essa dinâmica que vem reforçar o desentendimento do Homem com a Natureza. Se a realização do

Trabalho é apenas exteriorização, é também a negação do Homem. Não é dele o *telos* da atividade, nem a matéria trabalhada e nem o produto do trabalho. “Toda a auto-alienação do homem, de si mesmo e da natureza, manifesta-se na relação que ele postula entre os homens, para si mesmo e para a natureza” (MARX, 2002, p. 119).

O *telos* do trabalho libera o Homem para desenvolver suas potencialidades e exercer sua liberdade. Contudo, na sociedade capitalista, o indivíduo é socializado para integrar a lógica da produção e do consumo. Com isso, o Homem não exerce sua liberdade; age cegamente e apenas exterioriza sua produção, perdendo de vista a capacidade de objetivação; vivendo uma vida marcada pela heteronomia. O Homem deixa de ser sujeito; torna-se mero trabalhador.

Considerações Finais

O delineamento conceitual da categoria Natureza, dado historicamente, revela a dicotômica relação homem-natureza. Nesse sentido, a Educação ambiental, como processo formativo crítico e transformador, deve contextualizar as questões socioambientais no âmbito de uma crise civilizatória, resultado do processo cartesiano de dominar a natureza, base do pensamento moderno.

A análise da relação Natureza-Sociedade revela a ideologia de dominação da natureza, que separa o homem de sua própria natureza. Há uma escolha pela visão antropocêntrica do mundo, que desconsidera a outridade da Natureza. A dialética materialista vislumbra uma relação diferente entre Homem e Natureza, não baseada na dominação. O homem é um ser da natureza, corpóreo, sensível e objetivo, mas não é exclusivamente um ser natural. Ele é um ser natural humano, ou seja, um ser para si mesmo, por consequência, um ser genérico. E assim como tudo o que é natural deve ter a sua origem, também o homem tem o seu processo de gênese, a história, que, para ele constitui um processo consciente e que assim, como ato de origem com consciência, se transcende a si próprio. A história é a verdadeira história natural do homem.

As relações das pessoas (entre si e com a natureza) caracterizam um estado de barbárie, em que a violência e a agressão são toleradas. Por isso, o pensamento

adorniano frisa que é tarefa urgente da educação emancipar e desalienar e “desacostumar as pessoas de se darem cotoveladas” (ADORNO, 2003, p. 162). Neste sentido, o referencial teórico-metodológico marxista permite compreender e intervir nas maneiras de pensar e agir.

Nessa perspectiva, o conceito de alteridade abre os caminhos para a *práxis*. A Natureza, que foi suprimida e silenciada, reage, confirmando que “tudo que é sólido, se desmancha no ar” (MARX; ENGELS, 2005). A natureza problematiza a experiência da alteridade, pois considerar o outro na relação implica no exercício do respeito ao outro, resgatando a dimensão ética tão necessária nos tempos atuais.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Magia** In: Dicionário de Filosofia. São Paulo: Ed. Martins Fontes. 2003.

ADORNO, Theodor W.. **Capitalismo tardio ou sociedade industrial?** In: COHN, Gabriel (Org.) Theodor Adorno. São Paulo: Ática, 2ª ed., nº 54. 1994. Coleção Grandes Cientistas Sociais. P. 62-75.

_____. **A ideia de História Natural**. Tradutor Bruno Pucci. São Paulo: Inimep. S/d

_____. **Educação e Emancipação**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 3ª ed. 2003

_____. **Palavras e sinais**. Modelos críticos 2. Editora Vozes. Petrópolis. 1995

ASSOUN, Paul-Laurent. **A Escola de Frankfurt**. Trad. De Dra. Helena Cardoso. São Paulo: Ática. 1991.

BORNHEIM, Gerd A. **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo. Ed. Cultrix. 2003.

BUCK-MORSS, Susan. **Origen de La dialectica negativa**. Siglo veintiuno editores, as. Mexico. 1981

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ed. Ática, 2ª ed. 2005.

_____. **O que é ideologia.** São Paulo: Brasiliense, 2ª ed. 2001.

DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. **Mímeses e racionalidade:** a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno. São Paulo. Ed. Loyola. 1993.

_____. **Marx e a natureza em O Capital.** São Paulo: Ed. Loyola. 1995

_____. **Teoria crítica da indústria cultural.** Belo Horizonte/MG: Ed. UFMG. 2007

ESTEVA, Gustavo. **Desenvolvimento.** In: SACHS, Wolfgang. Dicionário do Desenvolvimento: guia para o conhecimento como poder. Trad. Vera Lúcia M. Joscelyne, Susana de Gyalo Kay e Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Vozes, 2002. p. 59-83.

FOSTER, John Bellamy. **A ecologia de Marx. Materialismo e natureza.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2005.

GRÜN, Mauro. **A outriedade da natureza na Educação Ambiental.** Disponível em http://igeologico.sp.gov.br/wp-content/uploads/cea/Mauro_Grun.pdf Acesso em 13/09/2018.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão.** São Paulo. Centauro Editora. 2003

_____. **Origens da filosofia burguesa da historia.** Lisboa. Editorial Presença Ltda. 1970.

HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor W. **O Conceito de Esclarecimento.** In: Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. p. 19-52

_____. **Ideologia** In: Temas básicos da sociologia. São Paulo. Ed. Cultrix. 1978

_____. **Indivíduo** In: Temas básicos da sociologia. São Paulo. Ed. Cultrix. 1978

HUTCHISON, David. **Educação Ecológica:** ideias sobre consciência ambiental. Trad. Dayse Batista. Porto alegre: Artes Médicas Sul, 2000.

LENOBLE, Robert. **História da ideia de natureza.** Tradução de Teresa Louro Perez. Rio de Janeiro: Edições 70 (Brasil). s/d

NOBRE, Marcos. **A dialética negativa de Theodor W. Adorno**. A ontologia do Estado falso. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda. 1998

PALANCA, Nelson. **Modernidade, Educação e Alteridade**: Adorno, cogitações sobre um outro discurso pedagógico. Tese. 2005. (Doutorado em Educação) - Universidade Estadual de Campinas. São Paulo.

PEDROSA, José Geraldo. **Trabalho e educação no capitalismo tardio**: crítica do trabalho hipostasiado. 2004. 222 f. Tese (Doutorado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo.

PUCCI, B.; OLIVEIRA, N..R.; ZUIN, A. Á. (Org.). [A Educação danificada: contribuições à Teoria Crítica da Educação](#). 1ª. ed. Petrópolis - RJ: Vozes/EDUFSCar, 1998. v. 1.

TIBURI, Márcia. **Uma outra história da razão e outros ensaios**. São Leopoldo/RS: Ed. Unisinos. 2003.

Autora:

Maria Antonieta Teixeira, Professora da UEMG – Unidade de Cláudio. Mestra em Educação, Cultura e Organizações Sociais. Licenciada em Ciências Sociais. Contato: maria.teixeira@uemg.br