

O TRABALHO E A REVOLTA DA NATUREZA NO CAPITALISMO TARDIO

Karina Fernanda da Silva ¹

José Geraldo Pedrosa ²

RESUMO

O texto está inserido no debate sobre o trabalho no capitalismo tardio. Num sentido tanto “bachelardiano” quanto “adorniano”, a abordagem busca pensar o trabalho como um conceito-rede ou como uma constelação. Em ambos os casos, a meta é esquartejar o conceito de trabalho, dissecá-lo e identificar seus elementos constitutivos. É uma abordagem teórica.

Palavras-chave: Trabalho. Natureza. Capitalismo Tardio. Ontologia do Trabalho.

113

WORK AND REVOLT OF NATURE IN LATE CAPITALISM

ABSTRACT

The text is inserted in the debate about work in late capitalism. Taking into account Bachelard’s and Adorno’s works, the approach aims at thinking about work as a “net-concept” or as a constellation. In both cases, the goal is to split up the concept of work, dissect it and identify its constructive elements. It is a theoretical approach.

1 Doutoranda em Administração pela UFMG, mestre em Educação Tecnológica pelo CEFET-MG, Especialista em Administração Pública pela Escola de Governo da Fundação João Pinheiro. E-mail: kafe26@gmail.com

2 Doutor em Educação: História, Política, Sociedade (PUC/SP). Pós-doutor pelo IGC/UFMG. Professor-pesquisador no Programa de Pós-graduação em Educação Tecnológica do CEFET/MG. E-mail: jgpedrosa@uol.com.br

Keywords: Work. Nature. Late Capitalism. Ontology of Work.

TRABAJO Y REVOLUCIÓN DE LA NATURALEZA EN EL CAPITALISMO TARDÍO

RESUMEN

El texto se inserta en el debate sobre el trabajo en el capitalismo tardío. Tanto en un sentido “bachelardiano” como “adorniano”, el enfoque busca pensar en el trabajo como un concepto de red o como una constelación. En ambos casos, el objetivo es poner en cuarentena el concepto de trabajo, diseccionarlo e identificar sus elementos constitutivos. Es un enfoque teórico.

Palabras clave: Trabajo. Naturaleza. Capitalismo Tardío. Ontología Del Trabajo.

114

1 INTRODUÇÃO

Em decorrência das metamorfoses sociais que ocorrem desde as últimas décadas do século XX, reveladoras do esgotamento de um *modus vivendi* acoplado ao sistema produtor de mercadorias, a assim chamada categoria trabalho vem se tornando uma importante referência no debate contemporâneo. É difícil pensar no futuro da humanidade sem pensar no futuro do trabalho. A Educação tem sido um dos *locus* privilegiados deste debate. Todavia, a despeito da tão propalada centralidade do trabalho, os termos permanecem equívocos: tanto a centralidade quanto o trabalho. Sobre a centralidade, Lessa (2002) já advertira: trata-se da centralidade ontológica do trabalho, da centralidade cotidiana do emprego ou da centralidade política da classe trabalhadora? Mas há problemas

também no âmago do conceito de trabalho: trata-se do trabalho ou do trabalho abstrato (MARX, 1982), do trabalho-necessidade ou do trabalho-paixão (DUMAZEDIER, 1994), do trabalho alienado ou da atividade livre? O trabalho é uma atividade vital, disse Marx no século XIX.

A afirmativa é controversa: vital é a atividade ou o produto, o processo ou o resultado, o custo ou o benefício, o meio ou o fim, a produção ou a fruição? Lessa (2002) também já afirmara que o mundo dos homens – esse que é qualitativamente diferente da Natureza – é o resultado do trabalho dos homens. Mais uma vez, há controvérsias: toda forma de atividade, de objetivação ou de experiência é trabalho ou seria possível pensar que o mundo dos homens é o resultado de diferentes formas de objetivação: o trabalho, a arte, a ciência.

É nesse âmbito que se situam a problemática e os objetivos deste estudo. As pretensões são teóricas e a meta é contribuir com as discussões sobre os sentidos do trabalho no capitalismo tardio. Num sentido “bachelardiano” (BACHELARD, 1996), é importante pensar o trabalho como um conceito-rede. Num sentido “adorniano” (ADORNO, 1995), seria pensá-lo como uma constelação. Em ambos os casos, é importante esquartejar o conceito, dissecá-lo e identificar seus elementos constitutivos. O que há de inédito nesta abordagem é o recurso que se faz ao contraponto, ao outro lado, ao prejudicado pelo trabalho ou a eminência parda do trabalho: a natureza. Se a natureza, na vida prática dos homens e mulheres e no pensamento do século XX, foi secundarizada, o conceito de trabalho foi trazido ao primeiro plano: ontologizado e hipostasiado³. Por esta via, o que se pretende refletir é sobre o sentido trágico desta inversão: para a dialética, para o conhecimento e para a civilização. Para a dialética,

115

3 Em “Ascensão e declínio do indivíduo”, de Horkheimer (2000) existem duas passagens que ajudam na compreensão da hipostasia do trabalho. Horkheimer está refletindo sobre o “declínio do indivíduo”.

secundarizar a natureza equivale à positivação da própria dialética: torná-la semelhante ao positivismo.

Para o conhecimento, secundarizar a natureza é o mesmo que objetificá-la: desqualificar para conhecer. Para a civilização, secundarizar a natureza é o mesmo que reduzi-la à matéria-prima: conhecer para transformar. Em ambos os casos, a natureza perde o seu valor-em-si-e-para-si, adquirindo valor apenas para-o-mercado: é nesse momento que o antropocentrismo se trai. Com o trabalho a inversão é contrária: o seu valor em si aumenta na mesma proporção em que a natureza torna-se matéria-prima. Assim é que ocorre a desqualificação da natureza e a hipostasia do trabalho. Meios e fins são invertidos ou a essência do homem é invertida: a essência torna-se o trabalho e este adquire um fim em si mesmo. A atividade é que se torna decisiva para a vida humana e não os seus resultados: os produtos e as obras. Produzir torna-se mais importante que usufruir as conquistas do trabalho.

116

A vida torna-se para o trabalho e pelo trabalho e não para além do trabalho: tendo suas conquistas como pressuposto. Por essa via, o que se pretende evidenciar é que a Natureza é uma referência importante para o entendimento da vida contemporânea. É ela que possibilita uma crítica alargada do tempo presente e de suas precárias possibilidades de futuro. A ideia de Natureza é a referência que permite pensar o quanto é estreito o entendimento do Homem na condição de único sujeito. Permite também pensar que o Homem não pode ser entendido a partir da relação entre ele e suas coisas: o homem e o mundo dos homens. É também uma ideia que remete o pensamento ao mais remoto dos preconceitos ou a esse preconceito modelo que é o antropocentrismo, isso que faz do homem um ser narcíseo desde o princípio. Pela mesma via também pode ficar evidente como a natureza constitui-se na “pedra de toque da dialética” (ENGELS, 1979, p.21).

O texto está caracterizado em quatro partes. Na primeira, define-se a própria ideia de crítica social e a relevância da natureza enquanto referência para a revitalização desta crítica num contexto de neobarbarismo. Na segunda parte, discute-se o trabalho como mediação entre o homem e a natureza com o objetivo de demonstrar a essencialidade do homem na natureza. Na terceira parte, o foco é a dominação da natureza como protótipo da dominação dos homens e a referência são as elaborações "frankfurtianas". Na quarta parte, o foco é a ideia de revolta da natureza demonstrando que todo esforço realizado para subjugar a natureza exige sacrifício e renúncia, adiamento da liberdade e do prazer: é nessa condição que a natureza reprimida se revolta. Nas considerações finais, aborda-se a supressão do trabalho como forma de reconciliação do homem com a natureza. Aqui a abolição do trabalho significa a destituição de seu valor em si e o concomitante reconhecimento da natureza como sujeito.

117

O artigo é teórico e o material, pois a sustentação do argumento desenvolvido é bibliográfica. Embora tenha a forma de artigo trata-se de um texto de caráter ensaístico no qual é tecida uma teia conceitual com a finalidade de lançar meios para compreensão das relações entre a humanidade e a natureza no tempo presente ou no capitalismo tardio. A trama conceitual envolve natureza, dominação da natureza e revolta da natureza. Na condição de ensaio o texto revisita ideias do jovem Marx no século XIX e situa-as nas questões postas por Adorno e Marcuse no século XX.

2 A NATUREZA E A CRÍTICA REVITALIZADA

Há que se clarear desde já o sentido desse pensamento. Seus críticos têm lhe dedicado muitas caricaturas e isso obscurece o que ele efetivamente é. Os críticos sempre experimentaram o relativo isolamento: o significado histórico do seu trabalho não se estabelece

por si mesmo. É evidente que a imposição desse constrangimento não seria diferente na sociedade da produção e do consumo. Assim foi na antiguidade, na idade média e na modernidade: mercantil ou estatal, ocidental ou oriental. Toda ordem ou todo discurso sobre a ordem tem meios de expurgo da crítica: entre o pensamento negativo e o conhecimento positivo, produtivo e construtivo, a preferência é preestabelecida. É a compreensão profunda do tempo presente que proporciona aos críticos uma imagem de futuro. É das contradições, das irracionalidades, mas também das possibilidades históricas que são desperdiçadas no presente que os críticos ainda pensam um estado racional da existência humana. Não há, pois, um projeto inegociável de sociedade. A rigor, não há projeto: há possibilidades inscritas nas contradições históricas.

Mas há também a crítica aos críticos oriunda do antropocentrismo culturalista que supõe, ao contrário do militantismo marxista do século XX, que a cena contemporânea é marcada por um descolamento entre cultura e economia. Se o século XX reduziu a cultura ao campo da supra estrutura, o culturalismo pós-modernista eleva a cultura ao campo dos fenômenos flutuantes, capaz de operar por si só. Nas palavras de Homi K. Bhabha:

As grandes narrativas conectivas do capitalismo e da classe dirigem os mecanismos de reprodução social, mas não fornecem (...) uma estrutura (...) para aqueles modos de identificação cultural e afeto político que se formam em torno das questões de sexualidade, raça, feminismo, o mundo dos refugiados ou migrantes ou o destino social fatal da AIDS (BHABHA, 2001, p.25).

A expressão é clara: de um lado economia e sociedade e de outro a pluralidade de identidades que se formam a partir de si próprias, incondicionadas. Aqui, a caricatura coloca os críticos como economicistas. Puro estigma: a economia, a causa primeira da miséria

humana, é o foco inicial da crítica. O economicismo, ao qual a crítica costuma ser reduzida, "... não consiste apenas em tornar o fator econômico importante demais, mas em torná-lo demasiadamente restrito" (HORKHEIMER, 1980, p.159). Ademais, no capitalismo tardio (ADORNO, 1994), o que ocorre não é a separação entre mercado e cultura, mas a transformação do econômico em cultural e do cultural em econômico. Não se trata mais de duas esferas: a síntese é a indústria cultural. Na cena contemporânea "... a televisão e o cinema norte-americanos enquadram-se (...) tanto na base quanto na superestrutura; são tão econômicos quanto culturais e, junto com o setor agrícola e o de armamentos, são os principais bens de exportação dos Estados Unidos..." (JAMESON, 2001, p.18). Isso sugere um retorno a Marx (1982) e seus primeiros textos: o capitalismo não é apenas uma tragédia econômica – a anarquia da produção competitiva - mas uma tragédia humana na medida em que coloca os homens em condição de rivalidade consigo próprios e com a Natureza.

119

Inegável é que o mundo mudou muito nas últimas décadas. Hobsbawm (1995) destacou a brevidade do século XX, que teria começado uma década mais tarde e terminado uma década mais cedo: se foi breve é porque foi intenso e tenso. Há um conjunto de acontecimentos na cena contemporânea que desafiam a atualidade do repertório de conceitos elaborados pelas ciências parcelares ao longo dos séculos XIX e XX. A propósito, desafiam não apenas a atualidade dos conceitos, mas o modo de constituição desse saber compartimentalizado: o antropocentrismo que se expressa no dualismo entre sujeito e objeto e na primazia do método. Um marco desses acontecimentos desafiadores está na passagem da primeira metade do século XX: a decadência do eurocentrismo e a ascensão do americanismo. Aqui, na expressão de Gramsci (2001), surge um

novo homem - pragmático, utilitário e violento: seu protótipo é o aventureiro e conquistador Robinson Crusoe (DEFOE, 2001). Surge um novo estilo de vida: consumista, hedonista, presenteísta e conformista. O Trabalho é a referência ideológica da vida cotidiana. Seu protótipo é o lema de Franklin: "*time is money*" (WEBER, 1992). Na expressão de Marcuse (1999), o que acontece é a institucionalização da destruição da natureza no contexto da destrutibilidade geral: é o predomínio nos indivíduos de uma "estrutura de caráter destrutiva". Sennett (2001), duas décadas depois de Marcuse (1999), não pouparia nem o caráter individual: ele mesmo objeto de uma corrosão, fruto da crescente exigência de adaptação e da lógica da substitutividade. Marcuse (1999) ainda não se referia à destrutividade bélica, algo que se tornaria mais prático a partir da década de 1980. Ele se referia é a esta destruição que é unida internamente à produção e à produtividade e que, por isso, anestesia e obscurece a própria destrutividade: "... enquanto consome e destrói os recursos naturais e humanos, também aumenta as satisfações materiais e culturais disponíveis para a maioria da população" (MARCUSE, 1999, p.149).

Mas a euforia com os anos dourados do pós-guerra não gerou uma condição duradoura para o sistema produtor de mercadorias. Por isso, um marco mais específico dos tais acontecimentos contemporâneos pode ser o final dos anos 1960, não apenas pela diversificação dos atores e das formas de contestação social, mas pelos primeiros sintomas de saturação da longa onda de expansão do Capital (MANDEL, 1985) e pelos primeiros indicadores de esgotamento das fontes naturais. O Capital, que antes superara a resistência dos trabalhadores, agora se depara com outros obstáculos. Um obstáculo é a própria eficácia do Capital e suas fantásticas forças produtivas (destrutivas): a oferta torna-se maior que a demanda solvente e impõe novas regras à concorrência. Desde então, há um frenesi de reestruturações, quase todas elas focalizadas na redução de custos: enxugamento das estruturas, terceirização ou megafusões. Eis o

limite desse novo modo de gestão do declínio da taxa de lucro: ele potencializa a oferta e reduz mais ainda a demanda global.

Ser improdutivo é, agora, mais lucrativo: essa é a lógica da financeirização. O capital esbarra em suas próprias barreiras. A composição orgânica do Capital é alterada e a taxa de lucro declina: em seu apogeu o mercado se revela inviável. Desde então, a vida aparece cada vez mais como o avesso do projeto antropocêntrico: da dominação do mundo ao mundo em descontrole (GIDDENS, 2000). Há contradições evidentes: abundância e fome, esclarecimento e estupidez, coragem e medo. A violência que resulta em mortandade é crescente: na guerra, no tráfico ou no tráfico. São acontecimentos sociais, políticos, econômicos, culturais e ecológicos que não podem mais ser entendidos separadamente. Há algo em comum entre a apatia política e a violência social.

É por serem inextricáveis que esses acontecimentos podem ser reveladores do esgotamento de um *modus vivendi* fundado nas relações de dominação e de exploração: dos homens com a Natureza e dos homens entre si. Isso atualiza a angústia crítica da década de 1940: "... a humanidade, em vez de entrar num estado verdadeiramente humano, está se afundando numa nova espécie de barbárie" (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, prefácio). Há um mal-estar geral entre os que estão inseridos na produção destrutiva e na destruição criativa: os sintomas são diversos.

Ao mesmo tempo, há muita pressa no abandono de importantes conquistas do pensamento e uma impaciência na formulação de novos argumentos. Isso já teria sido apontado por Horkheimer e Adorno (1985) como um obstáculo ao progresso do saber. É uma impaciência oriunda da timidez, no contradizer e do agir por interesse: se expressa no fetichismo verbal. Há certo nominalismo em curso,

um jogo de palavras. Em boa parte parece prevalecer a lógica da descartabilidade ou da destrutibilidade: no mercado e na ciência. É assim que importantes ideias se perdem, dando lugar a versões bem mais simplificadas e palatáveis a um mercado editorial que clama cada vez mais por mensagens positivas e ligeiras. Contos de fadas: essa é a expressão utilizada por Harvey para referir-se à “crença dominante” no debate contemporâneo “... de que um dia houve estruturalismo, modernismo, industrialismo, marxismo, e de que se tem agora pós estruturalismo, pós modernismo, pós industrialismo, pós-marxismo, pós colonialismo e assim por diante” (HARVEY, 2004, p.25).

122

O pensamento aqui arriscado tem como referência a ideia de que as configurações sociais hodiernas são muito diferentes daquelas do século XIX e de grande parte do XX. Há muitos acontecimentos que escapam aos clássicos do pensamento moderno. O mundo atual apresenta-se como uma combinação contraditória de progressos, estagnações e regressões. No mundo efêmero de Berman (1986), há permanências anacrônicas. A vida continua cada vez mais um apêndice da maquinaria produtiva submetida à lógica do lucro. Para Lefebvre (1991) trata-se do cotidiano apropriado pelo Capital. Para Adorno (1993), nada escapa à lógica do lucro: a amizade, o casamento ou a religião. Trata-se da vida danificada, prejudicada, vida exteriorizada. Nela, meios e fins são invertidos ou a essência do homem é invertida: a essência torna-se o trabalho, esse produto do Capital, que adquire um fim em si mesmo. A atividade é que se torna decisiva para a vida humana e não os seus resultados: os produtos e as obras. Isso significa, de fato, vida voltada para o Capital.

Outro pensamento aqui arriscado é que a Natureza é um conceito paradoxal: na proporção de sua importância, foi esquecido, mal entendido, renegado, secundarizado: um conceito prejudicado.

Nenhuma das parcelas da ciência [essa parcela do saber] conseguiu entendê-lo. É impossível ao saber disciplinar entender a Natureza [e o Homem]. Essa impossibilidade é porque a Natureza e o Homem não são objetos propriamente e é isso que fazem as ciências parcelares: a objetualização da Natureza e do Homem. Simplificar para conhecer ou desqualificar para dominar. O resultado é conhecido: simplifica, mas não conhece, desqualifica, mas não domina. "Apenas presumimos dominar a Natureza" (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p.19). É nesse sentido que crítica epistemológica e crítica social são duas faces da mesma moeda.

Tanto a lógica investigativa quanto a lógica do lucro - tanto a ciência quanto o mercado - objetualizam a Natureza. Em ambos os casos os fins são os mesmos: a objetualização serve à ideologia da dominação. Outro obstáculo ao saber compartimentalizado no entendimento da Natureza [e do Homem] é que a Natureza e o Homem não podem ser fragmentados ou separados. A Natureza não é subdividida em regiões qualitativamente distintas: não há uma Natureza Humana descolada de outra Natureza. Isso significa que o Homem não pode ser entendido sem a Natureza.

123

Para o avanço do entendimento faz-se necessário rever as noções de sujeito e objeto e inventar novos modos de relação. É necessário também rever as relações entre natureza e sociedade. Enquanto a Natureza permanecer objeto das ciências naturais e a sociedade permanecer objeto das ciências sociais o entendimento permanecerá bloqueado. Isso lembra Lefebvre (2001) e sua ideia de "campo cego". É a Natureza que permite a superação da cegueira, algo que se refere ao cegado e ao cegante. O cegado - o que não se enxerga: a Natureza - tem que ser visto como sujeito. A Natureza é um sujeito. O homem não é o único sujeito. Para ser sujeito não é preciso ser como o homem, não é preciso pensar: isso são antropocentrismo e cartesianismo: "Só existo se penso". Sujeito é o não condicionado, é

o que tem autonomia. Já o cegante - o Homem: o que não enxerga - tem que superar seu antropocentrismo. É por isso que a Natureza é uma referência para o entendimento da cena contemporânea. Sem a ideia de Natureza o campo permanece cego.

Não há como abandonar certos progressos do pensamento social: suas ausências voltam a ofuscar fenômenos já desvendados. Talvez seja mais prudente revisitá-los, reinterpretá-los e livrá-los de deformações agregadas por usos apressados e pragmáticos no século mais destrutivo da história. Isso evita o desperdício e o descarte. Karl Marx (2001) é um desses autores que têm sido impacientemente descartados. Há como entender essa atitude e até mesmo esse anti-marxismo. Em boa parte ele é uma reação aos marxismos do século XX e sua pressa em produzir outro mundo. Mas parece que há uma cratera entre Marx (2001) e o militância marxista do século XX. E trata-se mesmo de um problema de entendimento da dialética materialista. É que o século XX demorou muito para ter acesso a certos textos de Marx (2001) ou dele na companhia de Engels. E trata-se de textos relevantes, oriundos do diálogo com Hegel (1999): o burguês mais lúcido.

É a partir daqui que se entendem as demais interlocuções de Marx (2001) em sua dura batalha intelectual no século XIX. É a partir daqui também que se entende o sentido da relação entre Marx (2001) e Hegel (1999): ela é de superação, mas não de negação. Hegel (1999) era idealista, mas dialético. Isso significa que o problema fundamental já estava posto: a auto geração do homem enquanto processo, o que é impossível de se compreender a partir do espírito. Marx (2001) reflete sobre o problema hegeliano a partir de bases materialistas. É na negação do idealismo e não da dialética que emerge a dialética materialista. E quais são as bases desta

emergência? Na dialética materialista a Natureza aparece no lugar do espírito e a história natural no lugar da história do espírito.

Além disso, na dialética materialista, a exteriorização aparece como o momento negativo do trabalho, não identificado por Hegel (1999). É que Hegel (1999) só pensou o “trabalho do espírito” e não como relação do homem consigo mesmo na Natureza. Hegel (1999) também só viu o lado positivo da alienação: a diferenciação do homem na Natureza. Entretanto, não viu o capitalismo como obstáculo à emancipação do Homem e sim como o *locus* da síntese entre vontade e possibilidade: a condição fundamental do progresso.

3 A NATUREZA NO PROCESSO DE TRABALHO

Em Marx (1982) e em Engels (1979), o processo de trabalho é constituído de três momentos nos quais a natureza é presente: a atividade transformadora, a matéria transformada e os meios dessa transformação. 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’ (MARX, 2001, p.112). O mesmo ocorre com a matéria sobre a qual se trabalha: “O trabalhador nada pode criar sem a natureza, sem o mundo externo sensível. Este é o material onde se realiza o trabalho, onde ele é ativo, a partir do qual e por meio do qual produz coisas” (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 carências da vida; como diria Marx, em carências originadas tanto do estômago quanto da imaginação: naturais e históricas. Esse é o princípio: "O trabalho não é (...) a única fonte (...) da riqueza material; (...) o trabalho é o pai, mas a mãe é a terra" (MARX, 1982, p.50).

Essa ideia aparece também quando Marx (1982) define o resultado do trabalho: "O produto é um (...) material da natureza adaptado às necessidades humanas através da mudança de forma" (MARX, 1982, p.205). É por isso que na perspectiva marxiana: "... toda a assim chamada história universal nada mais é do que a produção do homem pelo trabalho humano" (MARX, 1987, p. 181). 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, 1982, p.205). 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.... 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, 1982, p.205).

Essa é a dialética: o homem é um ser na natureza, mas não um ser da natureza. Por isso é que o homem é natural-histórico: o dado e o construído. Engels diz que nessa "mudança de forma" o homem se forma, pois o trabalho do homem transforma não apenas a natureza externa, mas, igualmente, a natureza interna. É desta relação entre homem e natureza que Engels pensa a existência do homem: o trabalho, muito mais que toda a riqueza material existente, foi meio de humanização. É assim que Engels deixa escapar uma suposta relação entre humanização e domínio da natureza:

...o animal apenas utiliza a Natureza, nela produzindo modificações somente por sua presença; o homem a submete, pondo-a a serviço de seus fins determinados, imprimindo-lhe as modificações que julgam necessárias, isto é, domina a Natureza. Essa é a diferença essencial entre o homem e os (...) animais; e, por último, é o trabalho que determina essa diferença (ENGELS, 1991, p.223).

Aqui, o pensamento é de que uma compreensão da natureza, da relação que com ela o homem pode estabelecer e os desdobramentos que daí decorrem sobre o entendimento do trabalho, dependem da compreensão do acerto original de contas de Marx (1982) com Hegel (1999). Por esta porta de entrada, o sentido "marxiano" do trabalho situa-se muito além do terreno econômico, da divisão técnica do trabalho e da indústria manufatureira do século XVI, que transformou artesãos em trabalhadores parciais: é ao homem em sua totalidade que visa à abordagem de Marx (1982).

127

Ao atuar livremente sobre o mundo objetivo, ao objetivar-se, "o homem se manifesta como verdadeiro ser genérico. Esta produção é a sua vida genérica. É neste sentido que Marx (1987) supera Hegel (1999): "... ao não se reproduzir somente intelectualmente, como na consciência, mas ativamente, ele se duplica de modo real e percebe a sua própria imagem num mundo criado por ele" (MARX, 1987, p.116-117). Mas entender a atividade humana como atividade livre é a referência que Marx tem para fazer a crítica negativa de Hegel, isto é, a crítica do trabalho alienado: "O trabalho alienado inverte a relação, uma vez que o homem, enquanto ser lúcido, transforma a sua atividade vital, o seu ser, em simples meio de sua existência" (MARX, 1987, p.116-117).

Se em "O Capital" a natureza foi entendida por alguns intérpretes como o que existe para ser transformado, os "Manuscritos" fornecem

pistas para outro entendimento. É verdade que a natureza, nos "Manuscritos", é também entendida como meio de vida humano: "ela é uma condição prévia que ele tem que aceitar e refazer em sua atividade". Diferente, no entanto, é a concepção de que o: "... homem não pode simplesmente tomar o mundo objetivo ou acomodar-se a ele; ele tem que apreendê-lo; ele tem que transformar os objetos desse mundo em órgãos de sua vida, que age neles e por meio deles" (MARCUSE, 1981, p. 23). Essa é a genericidade humana, que: "... transforma a natureza em seu corpo inorgânico, tanto na medida em que 1) é meio de subsistência imediato, como na medida em que, 2) é a matéria, o objeto e o instrumento de sua atividade vital. A natureza é o corpo inorgânico do homem" (MARX *apud* MARCUSE, 1981, p. 23). Isso é importante para a compreensão da relação do homem com a natureza. O homem: "... não está na natureza, a natureza não é seu mundo exterior, ao qual ele teria que dirigir-se a partir de sua interioridade, e sim o homem é natureza..." (MARCUSE, 1981, p.24). Isso significa que: "Onde quer que a natureza se encontre na história humana, ela é 'natureza humana', ao passo que o homem, por sua vez, é 'natureza humana'. (...) 'humanismo' consequente é, diretamente, 'naturalismo'" (MARCUSE, 1981, p.24.).

A liberdade seria, então, o elemento característico da universalidade do homem, pois, o homem, diferentemente dos animais, não produz "apenas sob o domínio direto da necessidade física": "O animal produz apenas (...) 'aquilo que se necessita diretamente para si ou sua cria; ele produz unilateralmente, ao passo que o homem produz universalmente'" (MARCUSE, 1981, p.23-24). Em "Estudos sobre autoridade e família", Marcuse (1981) faz uma análise sobre o entendimento da liberdade no pensamento de Marx, que é esclarecedora sobre o significado da relação entre o homem e a natureza. Nesse entendimento, na esfera da produção material: "... 'permanece um reino da necessidade': uma luta permanente com a natureza, determinada pela 'penúria e finalidade exterior', em função

das 'condições de produção mais ou menos abundantes' na qual ela se realiza" (MARCUSE, 1981, p.134).

Em Marx é possível pensar a liberdade mesmo no reino da necessidade. A liberdade consistiria na regulação racional do intercâmbio material com a natureza e o que define a racionalidade desse intercâmbio é o seu controle pelo homem. A liberdade aparece como prática humana real, tarefa da organização social consciente: liberdade seria superação da penúria exterior. "A liberdade nesse terreno só pode consistir em que o homem socializado, (...) regule racionalmente seu intercâmbio material com a natureza, coloquem-no sob seu controle social, ao invés de serem por ele dominados como uma força cega..." (MARX *apud* MARCUSE, 1981, p.134). Marx não se refere à natureza como "força cega": cega não é a natureza, mas a relação que o homem estabelece com ela: o homem não administra a natureza, mas pode ter controle da relação que estabelece com ela. A cegueira ocorre quando o homem perde o controle desta relação. Por isso é que é importante que o intercâmbio com a natureza ocorra com a "... menor aplicação possível de esforço e sob as condições mais dignas e adequadas..." (MARX *apud* MARCUSE, 1981, p.134).

129

Há, mesmo nessa forma inferior de liberdade, algo que se refere à felicidade terrena dos homens: "a superação da penúria 'exterior' e da servidão 'exterior' fazem parte desse conceito de liberdade" (MARCUSE, 1981, p.134). É por isso que Gorz (1987) afirmou que o tema da abolição do trabalho é tão antigo quanto o próprio trabalho. Mas há, em Marx, o entendimento de uma liberdade superior: a do desenvolvimento das potencialidades humanas, isso que vale como um objetivo em si mesmo: "Ela somente se inicia 'além' da esfera da produção material, que permanece sempre um reino da necessidade" (MARCUSE, 1981, p.134). Mas a realização dessa liberdade superior depende daquela organização racional da sociedade. Assim: "A

redução da jornada de trabalho é a condição fundamental” (MARX *apud* MARCUSE, 1981, p.135). É nesse sentido que a realização da liberdade superior situa-se num “além”: de superação e de abolição. É por isso também que Marcuse (1978) pôde dizer: “O sistema de relacionar indivíduos independentes uns dos outros pelo tempo de trabalho necessário contido nas mercadorias que eles trocam, pode parecer a suprema racionalidade. Na realidade, porém, este sistema organiza apenas o desperdício e a desproporção” (MARCUSE, 1978, p.284). Expressão dessa irracionalidade é que:

O mais alto desenvolvimento das forças produtivas coincide com a opressão e miséria (...). A possibilidade real de felicidade generalizada é negada pelas relações sociais impostas pelo próprio homem. A negação desta sociedade e sua transformação tornam-se as únicas perspectivas de libertação (MARCUSE, 1978, p.285).

130

4 DOMINAÇÃO DA NATUREZA E DOMINAÇÃO DOS HOMENS

Com Horkheimer e Adorno (1985), pode-se pensar que desde o princípio a relação entre o homem e a natureza tem sido uma relação de dominação. Mas a dominação não é uma característica inata do homem; não é da natureza que o homem herdou esta obsessão: ela foi viabilizada historicamente, no confronto de indivíduos reais e viventes com a natureza e com as condições concretas da existência humana. É uma obsessão 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; ADORNO, 1985, p. 29). É daí que surge o medo e,

dele, dominação e violência. Ao perceber-se, o homem: "... fixa (...) o horror como sacralidade.

A duplicação da natureza como aparência e essência, (...) provém do medo do homem (...). Não é a alma que é transposta para a natureza, como o psicologismo faz crer" (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 29). O que caracteriza esse 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; ADORNO, 1985, p. 29). Mas isso tem 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; ADORNO, 1985, p. 29). É por isso que "desencantar o mundo é destruir o animismo". É também por força desse medo que: "A humanidade teve que se submeter a terríveis provações até que se formasse o eu, o caráter idêntico, determinado e viril do homem..." (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 44).

131

Isso leva Horkheimer e Adorno a identificarem a dominação mesmo antes de fixada a propriedade privada. Assim, a dominação que o homem estabelece com a natureza é o protótipo da dominação que os homens estabelecem entre si. A fixação da propriedade privada marcaria a transposição dessa dominação para as relações entre os homens: "Com o fim do nomadismo, a ordem social foi instaurada sobre a base da propriedade fixa. Dominação e trabalho separaram-se" (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 28). Exemplar é a postura do herói, mas também proprietário, Ulisses: "Ao anoitecer, (...) pode entregar-se sossegado ao sono: ele sabe que seus bravos servidores vigiam, para afastar os animais selvagens e expulsar os ladrões dos coutos que estão encarregados de guardar" (HORKHEIMER;

ADORNO, 1985, p. 28). Para se constituir, o homem teria de dominar a natureza e para dominá-la seria preciso conhecê-la. Cedo o homem percebeu que sua superioridade estaria no saber e isso marcou, desde então, o caráter utilitário do conhecimento: "... o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los da posição de senhores" (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 19).

A dominação é uma característica que o homem traz das penúrias da vida primitiva. É desde lá que se processa a formação do gênero humano. Há algo nesse fetichismo primitivo que a fixação da propriedade privada faz 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; ADORNO, 1985, p. 24).

132

Por outro lado, esse caráter utilitário do conhecimento já expressa a objetualização da natureza e a negação de seu valor em si; já expressa a incapacidade de entendimento entre o homem e a natureza: "O que os homens querem aprender com a natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens" (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 20).

É por isso também que a relação entre poder e conhecimento não é uma simbiose moderna, pós-século XVI: 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, como para Lutero, o estéril prazer que o conhecimento proporciona não passa de uma espécie de lascívia. O que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama 'verdade', mas a 'operation', o procedimento eficaz" (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 19). Isso bloqueia a experiência. Posteriormente,

com a lógica formal, o “esquema da calculabilidade do mundo” se define. A partir daí: “... o esclarecimento só reconhece como ser e acontecer o que se deixa captar pela unidade. Seu ideal é o sistema no qual se pode deduzir toda e qualquer coisa” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 22).

Na sociedade burguesa isso se traduz na universalização do princípio da equivalência, isso que é importante na caracterização da lógica do lucro: “Ela torna o heterogêneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstratas. Para o esclarecimento, aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão: o positivismo moderno remete-o para a literatura” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 23). Mas o utilitarismo é totalitário: “o que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito” (Horkheimer e Adorno, 1985, p. 21). Daí em diante: “... o ser se resolve no *logos*...” e “... o mundo é submetido ao domínio dos homens” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 23). Com isso, a: “... natureza desqualificada torna-se matéria caótica para uma simples classificação, e o eu todo poderoso torna-se mero ter, a identidade abstrata” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 21.). 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. (...) É assim que o seu *em-si* torna-se *para-e/e*. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 24).

Impregnado de dominação e objetificando 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; 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; ADORNO, 1985, p. 20).

É assim que Horkheimer e Adorno (1985) 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; ADORNO, 1985, 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; ADORNO, 1985, p. 26). É por isso que Horkheimer e Adorno (1985) afirmaram que: “No mundo esclarecido, a mitologia invadiu a esfera profana” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 40).

A recaída do esclarecimento no mito que ele visava superar tem consequências. Uma refere-se à própria relação com a natureza e com o medo que o esclarecimento prometia livrar. Hoje: “... a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal” (HORKHEIMER; 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; ADORNO, 1985, p. 40), bloqueiam o potencial de entendimento entre os homens e a natureza. A consequência é inevitável: “Hoje, apenas presumimos dominar a natureza, mas, de fato, estamos submetidos à sua necessidade...” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 20): “Toda tentativa de romper as imposições da natureza rompendo a natureza, resulta numa submissão ainda mais profunda às imposições da natureza” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 27).

5 NATUREZA RECALCADA E REVOLTA DA NATUREZA

Primeira questão a ser enfatizada: a natureza que se revolta não é a natureza como o *habitat* ou como o meio ambiente. A revolta aqui enfatizada é mais a revolta do habitante humano como ser natural-histórico. 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. 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 ideia 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 desta "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 nova 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 nova barbárie pode 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; 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.

A crítica frankfurtiana aos que distinguem a sociedade burguesa 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. De modo particular, é na 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 ideia de civilização repressiva: segundo Marcuse (1999), 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 a esta questão conduziu o psicanalista à identificação 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”. 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”.

É por força dessa terceira fonte de sofrimento que Freud assinala que a causa fundamental do mal-estar 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). Acontece que 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 subsequentemente reforçada por novas repressões do mesmo tipo” (FREUD, 1997, p.153). A contradição da socialização radical é que ela gera “o potencial de sua própria destruição, não só na esfera objetiva mas também na subjetiva” (HORKHEIMER; ADORNO, 1973, p.41).

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”,

mas “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). É nesse momento que a ideia de revolta da natureza pode ser mais esclarecida. A rebelião da natureza é isso que resulta do crescente esforço de adaptação. Adaptação é repressão da espontaneidade e, por isso, dominação. É daí que vem a ideia de natureza coagida e recalcada. Por um lado, a ênfase na adaptação como recurso de sobrevivência ou sucesso, forma um tipo de consciência favorável ao conformismo. Por outro lado: “Quanto mais alto se proclama e se reconhece a ideia 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).

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, na depredação do patrimônio público, mas também na gula e na obesidade, na insônia, na ansiedade, na gastrite, na úlcera, enfim, no adoecimento físico e mental e no recurso às drogas: lícitas e ilícitas. 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

139

como irracionalidade racionalizada integra a revolta da natureza como outro meio ou instrumento” (HORKHEIMER, 2000, p.99).

Esse, segundo Adorno (1996), 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 autorreflexão. Esta é a tarefa da Educação: “... a única possibilidade que resta (...) é a autorreflexão crítica sobre a semi formação...” (ADORNO, 1996, p.410). Vale lembrar que no caso do indivíduo, autorreflexão significa reflexão sobre sua condição social. A autorreflexão, 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.

140 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 feito, é apenas feito” (ADORNO, 1995, p.74-75). Ademais, “... o único meio de auxiliar a natureza é libertar o seu pretensão opositor, 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).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nessas considerações derradeiras há um retorno ao conceito de trabalho: é para pensar no trabalho que deve ser abolido. Para isso é importante a distinção entre trabalho e labuta: “O trabalho que criou e ampliou a base material da civilização foi principalmente labuta, trabalho alienado, penoso e desagradável – e ainda o é. É esse o trabalho a ser abolido: a labuta, aquela atividade pertencente ao reino da necessidade, que emerge em função das penúrias da vida. Como não há no homem um “instinto de trabalho”, a liberdade em relação à labuta significaria uma inversão da moral civilizada. Sobre isso há, em “Eros e Civilização” (MARCUSE, 1999), uma instigante comparação que Marcuse (1999) faz entre o trabalho e o jogo. A diferença entre jogo e trabalho é que o primeiro está “inteiramente sujeito ao princípio do prazer”, o jogo tem um valor-em-si: “A característica fundamental do jogo é ser gratificador em si mesmo” (LANTOS *apud* MARCUSE, 1999, p.187). Já o trabalho serve a fins estranhos a si próprio: a satisfação da carência.

141

Assim, ao esclarecer a diferença entre o jogo e o trabalho Marcuse (1999) expõe um critério que permite retornar ao conceito de trabalho na dialética materialista, ao significado do trabalho, ao sentido do trabalho ou ao valor do trabalho. Para o frankfurtiano: “... é o propósito e não o conteúdo que marca uma atividade como um jogo ou trabalho” (MARCUSE, 1999, p.187). Esse é o exemplo, ao qual se recorre para demonstrar o sentido dessa diferença: “... se o trabalho for acompanhado por uma reativação do erotismo polimórfico pré-genital, tenderá a tornar-se gratificador em si mesmo, sem perder o seu conteúdo de trabalho” (MARCUSE, 1999, p.187).

É importante enfatizar a referência adotada por Marcuse (1999). Seus conceitos foram orientados, não segundo o passado pré-histórico ao qual se referiram Engels, Darwin ou Freud. O frankfurtiano

examina o sentido do trabalho⁴ “orientado segundo o futuro, segundo as condições de uma civilização plenamente amadurecida” (MARCUSE, 1999, p.188). Neste caso a referência é, mais uma vez, os “Manuscritos Econômico-filosóficos”, quando Marx (1982) pensa sobre o “comunismo”. Uma sociedade amadurecida seria aquela cuja relação entre os indivíduos não teria por base a lógica do lucro e nem o tempo de trabalho necessário contido nas mercadorias que eles trocam. Não seria também aquele sistema que organiza apenas a desproporção e o desperdício.

Assim, ao contrário da sociedade burguesa, nessa sociedade amadurecida o alto desenvolvimento das forças produtivas coincidiria com a liberdade dos indivíduos: o pressuposto da felicidade. Só assim, poder-se-ia pensar em relações humanas, só assim a natureza deixaria de ser objetificada e só assim as relações do homem com o homem e com a natureza seriam de comunicação e não de dominação: seriam de paz, isso que significa diferença sem

142

4 Nos “Manuscritos” de 1844, Marx não utiliza a expressão “trabalho livre” como contraponto ao trabalho alienado e nem utiliza a palavra trabalho para referir-se à livre produção no contexto de uma “associação de indivíduos livres”. Marx hesita em chamar de trabalho outra atividade produtiva que não seja aquela voltada para a satisfação de necessidades ou que visa atingir uma meta que lhe é extrínseca. Marx não chama de trabalho a atividade que tem um valor em si, mas a atividade que se realiza em função da necessidade e que, conseqüentemente, é determinada pela coerção natural ou social. Isso fica evidente num trecho em que o autor compara a atividade vital humana com a atividade vital dos animais: “Do mesmo modo que o trabalho alienado degenera em meio a atividade autônoma, a atividade livre, da mesma forma, transforma a vida genérica do homem em meio à existência física. A consciência que o homem tem da própria espécie altera-se por meio da alienação, de modo que a vida genérica se transforma para ele em meio (MARX, 2001, p.116, grifos nossos).

dominação. Mas uma sociedade assim pressupõe a: “reorganização de uma gigantesca engrenagem industrial” (MARCUSE, 1999, p.188). É no clareamento do significado do trabalho na vida do homem, em sua relação com a natureza, que surge a recusa na identificação entre trabalho e prazer. Mas, aqui, indaga Marcuse (1999): de que tipo de trabalho e de que tipo de prazer se trata? O prazer se refere ao ato de trabalhar, ao trabalho em-si, isto é, à atividade propriamente ou às suas recompensas: o produto, a retribuição ou o reconhecimento pelos outros?

Há um tipo de prazer que se pode obter até mesmo no trabalho alienado: “a datilógrafa que entrega um texto bem copiado, o alfaiate que apresenta um terno bem cortado, o cabeleireiro que monta um penteado impecável, o trabalhador que preenche sua quota – todos poderão sentir prazer ‘num trabalho bem feito’” (MARCUSE, 1999, p.191). Contudo, esse prazer é extrínseco, ele não está na atividade, no ato em-si. É um prazer decorrente da recompensa ou da expectativa da recompensa: “por estar bem ocupado, no lugar certo, de contribuir com a sua parcela para o funcionamento da engrenagem”. A crítica é contundente: “Associar o desempenho em linhas de montagem, em escritórios e lojas, com as necessidades instintivas, é glorificar a desumanização do prazer” (MARCUSE, 1999, p.191).

143

Após este giro, Marcuse (1999) busca uma última referência na “caixa-preta” de Freud. É uma referência que permite retirar o psicanalista do campo das “forças anti-humanistas da filosofia da produtividade”:

Os nossos filhos deveriam ser preparados para criar os filhos deles de modo que não tivessem que trabalhar como uma necessidade neurótica. A necessidade de trabalhar é um sintoma

neurótico. É uma muleta. É uma tentativa para que nos sintamos valiosos, embora não exista uma necessidade particular de trabalharmos” (FREUD *apud* MARCUSE, 1999, 9. 192).

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.. **Palavras e Sinais** – modelos críticos 2. Petrópolis: Vozes, 1995.

ADORNO, Theodor W.. **Temas Básicos da Sociologia**. São Paulo. Cultrix, 1973.

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

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

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

144 BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

DEFOE, Daniel. **Robinson Cruzoé**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

DUARTE, Rodrigo A. de Paiva Duarte. **Mimeses e Racionalidade: A concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno**. São Paulo: Loyola, 1993.

DUMAZEDIER, Jofre. **A revolução cultural do tempo livre**. Tradutores: Luiz Octávio de Lima Camargo & Marília Ansarah. São Paulo: SESC/Studio Nobel, 1994.

ENGELS, Friedrich. A importância do trabalho na humanização do macaco. In: **A dialética da natureza**. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring: filosofia, economia política, socialismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Tradutor: São Paulo: Imago, 1997.

GIDDENS, Anthony. **O mundo em descontrole: o que a globalização está fazendo de nós**. Rio de Janeiro: Record, 2000.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere, volume iv**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GORZ, André. **Adeus ao proletariado: para além do socialismo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

HEGEL, G. W. F.. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1999.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. São Paulo: Iluminuras, 1996.

HOBBSBAM, Eric. **Era dos extremos: o breve século XXI: 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. São Paulo: Centauro, 2000.

145

HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W.. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W.. Indivíduo. In: *Temas Básicos da Sociologia*. São Paulo: Cultrix, 1973.

HORKHEIMER, Max. **Teoria tradicional e teoria crítica**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

JAMESON, Frederic. Notas sobre globalização como questão filosófica. In: PRADO, José Luiz Aldair; SOVIK, Liv. **Lugar global e lugar nenhum: ensaios sobre democracia e globalização**. São Paulo: Hacker, 2001.

LESSA, Sérgio. **Mundo dos homens: trabalho e ser social**. São Paulo: Boitempo, 2002.

MANDEL, Ernest. **O capitalismo tardio**. São Paulo: Nova Cultura, 1985.

MARCUSE, Herbert. **Razão e Revolução:** Hegel e advento da teoria social. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 4ª edição. 1978.

MARCUSE, Herbert. Novas Fontes para a Fundamentação do Materialismo Histórico. In: MARCUSE, Herbert. **/deias sobre uma teoria crítica da sociedade.** Rio de Janeiro: Zahar. 2ª edição, 1981.

MARCUSE, Herbert. **Eros e Civilização:** Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Rio de Janeiro: LTC. 8ª edição, 1999.

MARX, Karl. **O capital; Crítica da economia política.** São Paulo: Difel S. A.. 7ª edição, 1982.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos.** São Paulo: Nova Cultural (Os Pensadores), 1987.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos.** São Paulo: Martin Claret, 2001.

146 MATOS, Olgária C. F. **Escola de Frankfurt:** luzes e sombras do iluminismo. São Paulo: Moderna, 1995.

SENNET, Richard. **A corrosão do caráter.** Rio de Janeiro: Record, 2001.

SMITH, Adam. **Investigação Sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações.** São Paulo: Abril Cultural, 3ª Edição. (Coleção Os Pensadores). 1984.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Pioneira. 7ª edição. 1992.

Submetido: Setembro de 2019

Publicado: agosto de 2020