

DE COMO A NATUREZA FOI EXPULSA DA MODERNIDADE

Carlos Marés¹

RESUMO

A crise ambiental revela as mazelas da modernidade em relação à natureza. Ao contrapor a sociedade civil à sociedade natural e ao proclamar o império do indivíduo contra as culturas coletivas, a modernidade foi afastando, excluindo e desprezando a natureza que não pudesse ser transformada em mercadoria, chamando-a de árida, infértil, inútil ou nociva. Este trabalho procura a gênese desta separação e a necessidade imperativa de sua superação.

Palavras-chave: Socioambientalismo; crítica da modernidade; limites do capital; natureza.

ABSTRACT

The environmental crisis reveals the ills of modernity in relation to nature. By contrasting civil society with natural society and proclaiming the empire of the individual against collective cultures, modernity has pushed away, excluding and despising nature that could not be transformed into a commodity, calling it arid, infertile,

¹ Professor Titular de Direito Agrário e de Direito Socioambiental do Programa de Mestrado e Doutorado da PUC-PR. Doutor em Direito do Estado. Membro da Diretoria do IBAP.

useless, or harmful. This work seeks the genesis of this separation and the imperative necessity of its overcoming.

Keywords: Social-environmentalism; critical of modernity; capital limits; nature.

1. INTRODUÇÃO: A NATUREZA ENJAULADA

Depois de proferir uma palestra para os alunos de Direito², em Curitiba, Davi Kopenawa Yanomami pediu para visitar o Zoológico. Foi curiosa aquela visita. O líder e xamã do povo Yanomami admirava atentamente cada animal, principalmente aqueles que conhecia de casa, o norte da Amazônia, mas também os exóticos, camelos, rinocerontes e girafas. Ficou demoradamente olhando as onças, uma em especial, e quem via a cena a certa distância podia imaginar que Kopenawa, aquele índio atarracado e forte, mas doce e suave no falar, conversava com o animal, que também o olhava, parecendo entender o mudo diálogo. Dali saiu sem pronunciar palavra. Depois, bem mais tarde, quando já estava entre poucas pessoas, Davi perguntou: *“Por que se prende animais em zoológicos?”*

Nenhuma resposta satisfaz o pajé, nem aquelas extraídas das normas jurídicas regulamentadoras de zoológicos, nem as produzidas no imaginário dos professores presentes. Após escutar todas as respostas com ar incrédulo e sério, falando com tranquilidade, mas incisivo, como se dissesse uma verdade longamente refletida, Kopenawa disse: *“os brancos prendem os animais para mantê-los vivos; assim podem matar todos os outros que ficarem livres.”* Esta tão singela e arguta conclusão do pensador indígena encerra a verdade e a angústia profunda da modernidade: a humanidade avançou sobre a natureza e de tal forma a considerou dominada que vê, agora, como uma ameaça injusta o risco de sua própria destruição e a necessidade de preservar plantas e animais livres. A modernidade, com seu desenvolvimento econômico e sua ciência, prometeu melhorar a natureza e apenas conseguiu enjaulá-la, reservando o resto do espaço da terra para a humanidade, como se pudesse viver de forma totalmente apartada, convivendo apenas com a natureza domesticada ou enjaulada.

2 David Yanomami proferiu a palestra de abertura do I Congresso de Direito Socioambiental, organizado pelo Programa de Mestrado e Doutorado em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, em 2006.

De fato, a promessa de melhorar decorria da ideia de que a natureza estava cheia de perigos, ameaças e nocivas inutilidades que em regra atrapalhavam, concorriam e prejudicavam as necessidades humanas. A natureza e as sociedades naturais são considerados entraves ao desenvolvimento humano, quer dizer, moderno. A terra a ser arada e plantada haveria de ser, antes de afofada e enriquecida, limpa de todos os seres que pudessem concorrer com os animais ou plantas submetidos aos seres humanos, domesticados, como dizemos. O espaço da terra plantada deveria ser livre de qualquer animal ou planta concorrente: “o que é do homem, o bicho não come”, diz o ditado popular. Este foi um ideal sonhado pela modernidade, tanto para a agricultura como para os locais de moradia humana. Não só os insetos, nocivos, mas pássaros, animais e plantas concorrentes haveriam de ser eliminados e para a ciência não perder o objeto de estudo, enjaulados.

O ser humano transformou a natureza até fazê-la aparentemente dócil, fornecedora de bens e riquezas. E agora a natureza responde com catástrofes, insubmissa, rebelde e arisca. Esta consciência de alto risco da atividade humana é recente, mas a atividade destrutiva, antiga. Até meados do século XX, poucas pessoas estavam preocupadas com a destruição e, ao contrário, a ética e a estética modernas se propunham a dela afastar o ser humano. A cultura do progresso cômodo e belo é a cultura da suprarrealidade, ou da realidade não natural. Desde o mais singelo ao sofisticado bem de consumo, os ambientes urbanos e domiciliares, assim como as artes, são tanto melhores quanto mais distantes estiverem da realidade natural. A beleza animal deve ser enjaulada para facilitar a visitação segura da curiosidade humana. A aproximação com a realidade natural é considerada pobre, incômoda e feia.

Mas a constatação do pensador Yanomami não vale apenas para os animais. A todos os seres da natureza corresponde semelhante destino, incluindo as plantas e as pedras. Todos encontram um zoológico, jardim botânico, banco de germoplasma, joalheria ou museus, para serem guardados e admirados e, quem sabe, se interessante, reproduzidos. As técnicas agrícolas, pecuárias e avícolas aperfeiçoadas no século XX, com a chamada revolução verde, criou a imagem deformada e falsa de que o ser humano prescinde da natureza para viver, bastando-lhe o desenvolvimento de técnicas eficientes para substituir os insumos naturais e destruir as ervas e animais concorrentes. Para a humanização dos que merecem ser humanizados por sua beleza, força, destreza ou gaiatice, os jardins botânicos, zoológicos, parques e áreas de preservação. A razão sem condescendência do pajé desnuda a face cruel da modernidade racionalista.

Esta cultura e ideologia avançaram sobre os campos expulsando tudo o que fosse natural para dar lugar ao que se chama de cultivares novas e raças de animais domésticos, rapidamente transformados em mercadorias, até que a própria terra se tornou também em mercadoria. Não foi nada diferente nas cidades, espaços tipicamente humanos, onde somente estão autorizados a viver aqueles que não ameacem, não incomodem, não atrapalhem a vida humana. O domínio humano é proibido à natureza.

Num primeiro olhar, a aparência aponta para uma fragorosa vitória humana: animais e plantas enjaulados, pedras e barro polidos e ordenados ao serviço do ser humano. Os campos produzindo e as cidades pulsando freneticamente. O ser humano, nessa utopia mesquinha, imaginava viver e produzir num espaço higienicamente puro e sem contaminações naturais. A ciência e técnica humanas foram capazes de criar espaços arquitetônicos com luminosidade, umidade e temperatura a seu gosto e desejo, sem influência nem participação da natureza externa e longínqua, apreciada em dias especiais, de preferência transformada em jardins de plantas homogêneas simétricas, também criadas pelo saber humano. O ser humano criou o seu ambiente e dele expulsou a natureza.

Não há expulsão sem violência, e esta expulsão logo se transformou em guerra. A chamada crise ambiental, a incrivelmente humana crise ambiental, está presente, hoje, na vida de todos, nas enchentes, nas secas, nos furacões; está presente no caos do trânsito urbano, nas pandemias gripais, na obesidade, na extinção de espécies e de paisagens, na mudança do clima, no lixo acumulado.

Urge buscar e entender as causas que nos trouxeram a esta crise ou como e porque o ser humano quis expulsar a natureza de seu convívio. Entender as causas, e ter consciência da crise é o primeiro passo, só a partir daí poderemos tentar caminhos de superação. O propósito deste ensaio é contribuir para entender as causas e, quem sabe, apontar, ainda tímidos, caminhos de superação.

2. LAS CASAS, LOCKE E A SOCIEDADE MODERNA

Os teóricos da modernidade europeia estruturaram seu pensamento na exegese da Bíblia. E no Gênesis está escrito, ou reescrito quem sabe pelos intérpretes do final da Idade Média, que o ser humano é essencialmente diferente da natureza: “(criou o homem) *o qual presida aos*

peixes do mar, às aves do céu, às bestas e a todos os répteis que se movem sobre a terra, e domine toda a terra."

O texto da Bíblia é poético e claro, como está escrito (ou reescrito) não carecia nem mesmo de interpretação, mas a sabedoria, a vivência e a luta pela justiça de um de seus mais profundos intérpretes dos inícios da modernidade, Bartolomé de Las Casas, o converteu em virtude. Deus criou todas as coisas para o serviço do homem, cada criação foi para uma utilidade humana, compete ao homem encontrar a utilidade. Completava o grande defensor dos índios do século XVI: *entre os homens, deus criou um deles para dirigir e cuidar dos demais, chamando-o de rei ou chefe de tribo.* (LAS CASAS, 1985)

Las Casas defendia portanto que havia um direito divino sobre todas as coisas assim como havia um direito divino dos reis sobre os outros seres humanos. O que o torna único neste pensamento é que este segundo direito é atribuído a todas as sociedades, fiéis ou infiéis, europeias ou americanas. Diferente de Hobbes, por exemplo, que separava as sociedades "civilizadas" civis, das naturais. Foi sua doutrina que influenciou Francisco de Vitória, fundador do direito internacional das gentes a pensar que todos os povos, civis ou naturais, são portadores de direitos e devem se relacionar entre si como iguais e não como subalternos ou inferiores. Foi generoso Las Casas no entendimento das relações entre povos, mas claríssimo em relação a secundariedade da natureza em relação aos seres humanos.

Bartolomé de Las Casas viveu a maior parte de seus mais de 90 anos na América em pleno século XVI, conviveu com o confronto de civilizações, pode ver de perto não só as atrocidades da conquista espanhola, mas principalmente o significado do encontro de civilizações e culturas diversas. Como ninguém, entendeu que as diferenças culturais e nacionais podem levar ao extermínio de uma delas, por isso dedicou sua vida e seu conhecimento à defesa dos índios, tentando fazer com que a Espanha se relacionasse com os povos do continente americano de Nação a Nação. Como bispo e teólogo, Las Casas estava preocupado com a evangelização dos povos e a revelação da "boa nova", da existência de um deus único e verdadeiro. Suas ideias expressam a nascente modernidade, o papel da natureza e a função da organização social, que embora ainda não tivesse consagrado o nome de "Estado", continha todos seus elementos embrionários.

Las Casas acreditava que a Espanha e as nações indígenas da América deveriam ter uma relação baseada no direito das gentes, isto é, cada lado reconhecendo a soberania do outro. Se é verdade que não

usou estas palavras, a ideia força de toda sua vasta obra é essa. Em um pequeno opúsculo intitulado “*Principios para defender la justicia de los indios*” demonstra como entende a lógica da relação entre as nações, dizendo que deus criou todas as coisas da terra, das águas e do ar para servir a todos os homens, por que estes, todos, sem distinção de fiéis ou infiéis, cristãos, mouros ou indígenas, foram criados à sua imagem e semelhança³. Aqui, seguindo as sagradas escrituras, estabelece duas categorias de seres: os humanos e o resto da natureza. Continua, porém, e afirma que o resto da natureza, todas as coisas, foram criadas para servir aos seres humanos. Textualmente diz que sobre as coisas criadas tem poder o ser humano, porque deus lhes fez donos e senhores, para seu uso e propriedade. Fica então claro que não são apenas duas categorias de seres, mas de uma categoria superior e outra inferior. As sociedades humanas, quaisquer que sejam são superiores e podem dispor como queiram das coisas da natureza que lhes pertencem por direito natural (LAS CASAS, 1985, p. 451 e seguintes).

Rapidamente, a modernidade deixou de lado o direito divino dos reis. Os reis perderam prestígio na interpretação das escrituras, para aumentar a da organização estatal e das leis, mas a submissão da natureza aumentou à medida em que os teóricos foram descrevendo e teorizando a realidade chamada moderna. É o próprio Hobbes que separa o estado de natureza do estado civil. A sociedade naturalmente organizada, encontrada então na América e nas Índias, é o reino da violência e da desordem: cada um por si, sem ter quem olhe por todos, sem ter freios sociais, sem leis. As leis da natureza são as leis do mais forte, portanto da violência e da desordem. (HOBBS, 2010). Esta visão moderna das sociedades acabou por criar diferenciações de raça, que permitiu, justificou, perdoou ou até mesmo incentivou a absoluta exploração do trabalho serviu e escravo, reservando o trabalho livre apenas para as sociedades civis. Se os povos não europeus e dominantes são considerados subalternos, ainda abaixo deles está a natureza. Aliás, estes povos só são considerados inferiores porque estão próximos à natureza, são naturais.

Curiosa visão da natureza, os teólogos arrolam como a principal prova da existência de deus exatamente a grande ordem universal, a grande ordem da natureza. Mas os teólogos sociais da modernidade imaginam que o ser humano não pode participar dessa ordem, devem

3 Las Casas ao se referir ao mundo dos homens excluía as mulheres, que, embora considerasse humanas seguramente não eram as destinatárias diretas dos benefícios oferecidos por deus.

criar uma ordem diferente, porque a natural é violenta (Hobbes) ou porque é imperfeita (Locke). A ordem a ser criada deve ser humana, racional, consciente e contratual. Por isso mesmo, na Inglaterra desses dois teóricos, a intervenção humana na natureza, a transformação da terra em espaço de produção se chamou melhoramento (*improvement*), na exata ideia de que a natureza haveria de ser humanizada, melhorada, produtiva. Não só a sociedade, a organização social, deve ser melhorada de seu estágio de natureza para um estágio civil, mas a própria natureza, a terra, as plantas e os bichos. Melhorar a natureza é não permitir que ervas concorrentes disputem espaços e insumos com plantas criadas e melhoradas pelos humanos, com plantas humanizadas. Ademais, o termo usado para quem modifica uma planta é *melhorista*. Há sempre uma contradição, um conflito entre natureza e ser humano, entre bens naturais e bens transformados pela ação, trabalho, humano.

Locke entendia que se a sociedade humana continuasse sob os desígnios da natureza, em estado de natureza, poderia continuar pacífica e ordeira, mas exatamente porque não conseguiu se manter assim, precisa normas, leis humanas, regras de conduta que limitem a liberdade e, principalmente, garantam o respeito pela coisa alheia. Em Locke fica clara a necessidade de separação ser humano/natureza. Melhor dizendo, fica clara a separação entre a sociedade dos homens e a natureza. Locke senta as bases do capitalismo e sua propriedade privada, do individualismo e do patrimônio individual. Considera que a terra, sem a intervenção humana não tem qualquer valor, dando início à mágica construção da economia política moderna de que o valor das coisas é determinado pelo trabalho nela incorporado⁴. (LOCKE, 1994)

Isto significa uma separação radical entre bens “humanizados”, transformados pelo ser humano e, portanto, sujeito à propriedade privada, dos bens da natureza, sem valor, fora do mercado.

Assim, os valores da sociedade humana são definidos e ajustados pelo trabalho. Só o ser humano trabalha, nem o burro de carga, nem o cavalo de tração trabalham, são apenas ferramentas que potencializam o trabalho humano. O trabalho é considerado uma condição humana, só humana, força capaz de produzir valores. Não trabalham nem os animais, nem as plantas, o que dizer então dos minerais.

4 Ao analisar esta construção teórica da modernidade parece claro que as mulheres estão mais próximas da natureza e funcionam como um ímã capaz de atrair os homens de volta à natureza. Por isso a Declaração dos Direitos Francesa de 1789 é “dos homens e dos cidadãos, e a Olympe de Gouges foi guilhotinada por quer que fosse também das mulheres e das cidadãs.

O esforço constante do musgo em se agarrar a pedra ou do pinheiro romper a mata em busca do sol, por certo não é trabalho, nem, está claro, o minucioso esforço da formiga e da abelha. O trabalho, para Locke, não só é uma condição exclusivamente humana, como é a referência do valor de todas as coisas. Lido de forma inversa, a natureza, que não trabalha, quando não é trabalhada pelos seres humanos, não tem valor. É verdade que aqui não se está falando de valor ético, mas valor de mercado.

Nesta ideia, o que tem valor? As coisas da natureza quando modificadas pelo trabalho humano: o fruto colhido, o cereal plantado, a terra lavrada, a utilidade manufaturada. O resto, o animal silvestre, a planta que nasce livre, a terra inculta, não. O valor das coisas, no mundo capitalista, é o valor das coisas como mercadoria, como possibilidade de troca, como objeto que possa ser convertido em valor permanente, convertido em ouro, prata, âmbar ou dinheiro, dizia Locke. O resto é um desvalor, o resto é só natureza.

Essas coisas, mercadorias que devem ser trocadas, vendidas, doadas, passadas, transformadas em dinheiro, só possuem sentido num mundo racional e individualista, essencialmente humano. Os pensadores da Europa dos séculos XVI em diante imaginaram que aquela realidade social levaria a sociedade a um patamar muito mais elevado, porque poderia prover a necessidade de todos, quer dizer, de cada um, homogenizando as necessidades, as culturas, e a felicidade por meio de um racionalismo individualista. A razão traduzida em ciência significava a capacidade de apreender o mundo, e as coisas do mundo, como verdades muito próximas do absoluto. A redução está justamente em imaginar o mundo humano como o mundo da razão, do saber, do conhecer, e a natureza como o mundo da ignorância, da desordem, da violência. No mundo da razão, a sociedade se organiza segundo regras estabelecidas e sob o controle da organização estatal. É o mundo do Estado e do Direito, é o mundo constituído por regras coercitivas que, em sendo bem cumpridas, praticamente dispensam a moral e a ética. Lá no mundo de fora, com ou sem gentes, a violenta barbárie da natureza, que para se equilibrar, sobreviver, precisa de um costume ético, de uma intuição atávica, de um instinto aguçado.

Daí duas consequências: primeiro, a modernidade impôs o entendimento de que a natureza e suas forças devem estar submetidas à sociedade humana; segundo, os seres humanos devem afastar de sua sociedade tudo o que não fizer parte do contrato social, do acerto presumidamente coletivo dos indivíduos que participam, querem ou se submetem ao contrato.

3. A DISCUSSÃO DAS MALDADES

No século XVIII, o século da invenção da liberdade, como dizia Jean Starobinski, alguns autores, especialmente franceses, escreviam sem declinar a autoria dos livros, ficaram conhecidos como libertinos e por muito tempo, até avançado século XX, foram proibidos. Esses livros revelam o pensamento do século, a volúpia da liberdade, a discussão cruel da repressão dos costumes, a vida libertina e a discussão sobre a natureza humana.

Num desses romances, um abade libertino explica o que significa a palavra natureza:

Os primeiros chefes religiosos, os primeiros políticos, atrapalhados com a ideia que deveriam dar ao público sobre o bem e o mal moral, imaginaram um ser entre Deus e nós, que transformaram no autor de nossas paixões, de nossas doenças, de nossos crimes. (...) Como Deus não pode ser o autor do mal, este somente pode existir por meio da natureza. (ANÔNIMO, 2000, p. 85)

Depois de algumas digressões, o abade concluiu que isso não é verdade, que deus e a natureza são a mesma coisa e que a maldade somente existe nas relações humanas, sociais. Na natureza, então, existe apenas o determinismo divino, enquanto o ser humano é capaz de criar, livremente, outro mundo, de moral, de pensamento, de maldade, mas também de felicidade. É claro que o abade se opunha ao conceito de natureza do século XVIII, porque, entendia-se (e de certa forma até hoje entende a moral) que aquele ser humano que se entregasse à sua natureza era capaz de todas as maldades, perversões e pecados. O ser humano para ser bom e puro haveria de lutar e reprimir seus impulsos naturais ou animais, que sempre querem brotar de dentro dele. A autorrepressão a estes instintos faria a nobreza do homem e da mulher com mais sentido ainda. Contra isso se insurgia o abade e os libertinos; a liberdade, para eles, incluía os prazeres, portanto, a natureza. Dito de outra forma, a vida virtuosa significava o afastamento e repressão dos ímpetus naturais. Para ambos, o prazer está ligado à natureza; para os moralistas, há que reprimir essa natureza; para os libertinos, há que liberá-la.

Diderot, que além de enciclopedista publicava obras libertinas, defendia que o conhecimento existia a partir da observação da natureza, em seu opúsculo "Da interpretação da natureza" relata a importância dessa observação para sua superação, não sem causa, abre o

opúsculo com uma citação de Lucrécio “*quae sunt in luce tuemur e tenebris*” (vemos das trevas tudo o que está na luz). Lucrécio é o poeta e filósofo da natureza. Estando os seres humanos nas trevas do conhecimento, poderiam a prender observando as luzes da natureza.

Os libertinos, que inventam a liberdade no Século das Luzes e do Absolutismo, sabem que a relação entre ser humano e natureza é imperiosa e que não há possibilidade de vida sem a natureza, seguem a tradição esquecida e reprimida de Epicuro, o filósofo do prazer e de Lucrécio, o poeta da natureza. Mas enquanto isso, a modernidade construía uma liberdade diferente da imaginada pelos enciclopedistas e libertinos e entendia a ciência não como observadora da natureza, vivente da escuridão que a olha como luz. A modernidade espera e propaga que sua ciência é a luz e poderá substituir a natureza, em visão oposta à Diderot. Marquês de Sade, o libertino, acabou nas prisões de Napoleão, o carrasco da Ancien Régime. Esta é a contradição do século XIX, todos, libertinos e burgueses, lutavam contra o absolutismo obscurantista, uns achavam que a luz era a natureza, a quem se deveria se aliar, outros achavam que a luz era o próprio homem, em sua integridade masculina e racional, que poderia e deveria superar e submeter a natureza.

Esta parece ser uma disputa entre o pensamento e a prática. Os “naturalistas” na esteira de Epicuro e Lucrécio, mas também do Kama Sutra, buscavam com a natureza e com as coisas naturais uma integração. O racionalismo prático, por outro lado, tinha a natureza como fonte das riquezas e males, o homem naturalmente é o lobo do homem, e a natureza só tem valor se for transformada pelo trabalho humano. Ambos derrubaram a Bastilha, mas os racionalistas construíram novas prisões para albergar os libertinos e dominar a liberdade enjaulando-a no pecado, nas obrigações contratuais e na exclusão das mulheres.

A modernidade se transforma, ela mesma, em capitalismo e, teorizando ou não, se afasta rapidamente de tudo o que é natural. O ser humano pensa, transforma, trabalha, logo se aproxima da divindade com quem tem uma relação de espírito, não de matéria. A matéria é natureza. Daí a crítica do abade de Teresa filósofa sobre o pensamento da modernidade para quem toda maldade viria diretamente da natureza. Este pensamento aplicado às relações sexuais trata a abstinência da carne como pureza, como virtude. Ou, aquele que se deixar seguir pelos instintos, obviamente naturais, perde a vergonha e se rebaixa à condição de animal, isto é, volta a ser natureza, com seus gemidos e suores. Exatamente esse é o pensamento que o abade combate. Esta contradição, presente na bagagem dos vitoriosos da Revolução Francesa,

se resolve contra a natureza porque a vitória acabou não nas mãos dos que quebraram a ordem absolutistas dos reis, mas na dos que, como Napoleão, foram chamados a restabelecer uma nova ordem.

A modernidade transformada em nova ordem capitalista realizou o sonho de constituir a sociedade civil, antítese da sociedade de natureza, de forma jurídica, com uma Constituição e com um Código Civil. A partir daí, as atitudes humanas que se parecessem com a natureza, que aproximassem os seres humanos dos animais, haveria de ser punida como crime. O capitalismo não precisou mais de ética para reprimir atitudes chamadas antissociais, bastou a lei.

4. A ECONOMIA POLÍTICA E A NATUREZA

Se tomarmos os clássicos da economia política, especialmente Adam Smith e David Ricardo, fica claríssimo o papel da natureza para o liberalismo econômico: fornecedora de matérias-primas. Adam Smith faz longa análise da terra e da natureza, mas sempre na condição de “melhorada” pelo trabalho humano, mesmo quando trata de plantas específicas, como a batata, a aveia ou o trigo, as trata somente como matérias-primas, como produtos ou, como mais propriamente as chama o capitalismo, mercadoria. O mesmo se dá com a terra e os minérios, sua análise está sempre ligada à capacidade de trabalho humano e a produção de mercadorias e a renda que a terra ou os minérios podem dar ao seu proprietário. A natureza é vista como uma fornecedora, sem qualquer valor em si, quanto mais modificada, “melhorada”, melhor.

Ricardo aprofunda ainda mais esta separação, exatamente porque é mais preciso na análise do valor das mercadorias, dispensa a natureza e a terra. Os dois economistas tratam a terra e os demais bens da natureza, como os minérios, especialmente os preciosos, como fonte de renda, portanto ligados ao ser humano como propriedade privada. Na economia política do Liberalismo há, como de resto na ciência moderna, um eloquente silêncio sobre o papel da natureza. Não há referência sequer sobre a pressão que o capitalismo faz sobre a natureza e suas possíveis consequências. Aliás, esta análise das consequências, de uma forma um pouco tosca somente irá aparecer em Malthus e, ainda assim para alertar da necessidade de aprofundar uma tecnologia humana, já que a natureza não daria conta do recado.

De qualquer forma, valor das mercadorias para a economia política clássica é valor de troca, isto é, o valor da mercadoria é o valor que ela alcança na troca por outras mercadorias, mediado pelo dinheiro,

e este valor é o trabalho social plasmado em sua produção. Dito de forma clara, as coisas somente teriam valor se nelas houvesse trabalho humano, ainda que o trabalho fosse apenas para limpar a coisa de suas naturais sujeiras.

Ninguém, porém, descreveu com tanta minúcia e detalhe o capitalismo do que Marx. O funcionamento, relações e contradições estão expressos com muita precisão em sua longa obra. No profundo emaranhado que vai desmanchando e retecendo sobre as relações do capital com o trabalho, nem sempre é fácil localizar a contradição que aponta entre o capitalismo e a natureza. Embora integrado ao pensamento de sua época, desde o início critica o naturalismo desumano ou a relação torpe que boa parte da economia política vê entre o ser humano e a natureza. Dizia Marx: *“É o trabalho, por isso, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana”* (MARX, v. 1 p. 172). Quase cem anos depois, Polanyi iria reforçar esta análise e demonstrar o que efetivamente aconteceu com esta separação quase absoluta entre humano e natureza em sua magistral obra *“A Grande Transformação”* (*The Great Transformation*, 1944), e precisou quase 50 anos mais para que a humanidade começasse a considerar nefasta esta relação de destruição e a começar a entender a importância da natureza para a vida humana, mesmo quando não transformada em mercadoria.

Para a economia política clássica, neoclássica ou a chamada neoliberal, a natureza é conceituada como uma externalidade. E é uma externalidade porque não pode ser controlada pelo mercado, nem está submetida às suas leis. Marx via isso não como uma normalidade das sociedades humanas, mas como imposição ou defeito do capitalismo. No capítulo XLVII, do Livro Terceiro, *“Gênese da renda fundiária capitalista”*, apresenta de forma profética essa falha metabólica:

Gera com isso (a grande propriedade fundiária) condições que provocam uma insanável ruptura (falha irreparável, em outras traduções) no contexto do metabolismo social, prescrito pelas leis naturais da vida, em decorrência da qual se desperdiça a força da terra. (...) Se originalmente elas se diferenciavam (a grande indústria e a grande agricultura) pelo fato de que a primeira devasta e arruína a força de trabalho (...) a última (devasta e arruína) a força natural da terra. Ao longo do desenvolvimento ambas se dão a mão (...) e a indústria e o comércio proporcionam à agricultura os meios para o esgotamento da terra. (MARX, 1983, vol. 5 -III/2- p. 266)

Ao longo da vasta obra de Marx se pode notar que as análises das relações entre os seres humanos e a natureza sempre são marcadas por uma contradição na qual o ser humano transforma a natureza porque dela tira todas as suas necessidades e precisa, portanto, obedecer as leis naturais, coisa que o capitalismo, justamente por dispensar esta relação pelo imediatismo individualista e a perseguição da acumulação do capital, não faz, criando o que Marx chamou de falha metabólica, estabelecendo, assim, um limite à sua expansão.⁵

Ao criticar o programa do partido operário alemão, chamado programa de Gotha, que dizia que toda riqueza nasce do trabalho de todos e, portanto, deveria voltar a todos, Marx afirma na primeira glosa – Crítica ao Programa de Gotha – que há aqui um profundo equívoco extraído da sociedade burguesa e que não pode ser repetido num programa socialista:

O trabalho *não é a fonte* de toda a riqueza. A *Natureza* é tanto a fonte dos valores de uso (e é bem nestes que, todavia, consiste a riqueza material [*sachlich!*]) como o trabalho, que não é ele próprio senão a exteriorização de uma força da Natureza, a força de trabalho humano. (...) Um programa socialista, porém, não pode permitir as semelhantes maneiras de dizer burguesas que silenciem as *condições* que lhes dão – só elas – um sentido. Só enquanto o homem, desde o princípio, se comporta para com a Natureza – a primeira fonte de todos os meios de trabalho e objetos de trabalho – como proprietário, a trata como pertencendo-lhe, o seu trabalho se torna fonte de valores de uso, portanto, também de riqueza. Os burgueses têm muito boas razões para atribuírem falsamente ao trabalho *uma força criadora sobrenatural*; pois, precisamente, do condicionamento do trabalho pela Natureza segue-se que o homem que não possui nenhuma outra propriedade senão a sua força de trabalho tem que ser, em todos os estados de sociedade e de cultura, escravo dos outros homens que se fizeram proprietários das condições objetivas do trabalho. Ele só pode trabalhar com a autorização deles, portanto, ele só com a autorização deles pode viver.

Assim, a economia política liberal ou capitalista precisa excluir a natureza para dela se servir. A natureza não se submete a economia de mercado, mas uma proposta anticapitalista pode reconhecer na natureza necessidades de sobrevivência porque não tem como objeto o

5 Um estudo mais completo sobre a natureza em Marx se encontra no livro de John Bellamy Foster, *A ecologia de Marx: materialismo e natureza*. (FOSTER, 2005)

contínuo aumento da produção de mercadoria. Com a consciência que temos hoje, no século XXI, é mais fácil ver que a natureza está sendo exageradamente exigida no metabolismo de regeneração da vida e, somente uma sociedade solidária, não capitalista, pode reverter a falha metabólica. (LOWI, 2005)

5. O CERCAMENTO E O MELHORAMENTO DA NATUREZA E DA TERRA, DA METRÓPOLE À COLÔNIA

O processo pelo qual o capitalismo inglês construiu a propriedade privada da terra, chamado cercamento (*enclosure*), desde o século XVII e considerado a base do desenvolvimento do capitalismo industrial, foi, com exatidão, a expulsão da natureza da sociedade humana. Quando um único ser humano ganhou o direito individual de cercar a terra (natureza), ganhou também o direito de melhorar a natureza expulsando tudo o que dentro dela fosse inútil: plantas, animais e especialmente gentes.

Somente poderia permanecer dentro do cercamento aquilo que o proprietário desejasse ou permitisse. Portanto, tudo deveria ser modificado, as plantas, os animais e os seres humanos que já não poderiam sequer cruzar ou usar esses campos como caminhos, a terra cercada é o império do proprietário individual. A forma como uma terra entra no mundo jurídico, humano, é pelo cercamento, no inglês, ou demarcação, em português. Cercada, demarcada e medida, a terra deve ser melhorada, isto é, plantada com sementes e mudas úteis aos ser humano e desejadas ou permitidas pelo proprietário, proibidas aos demais animais e plantas concorrentes, este cuidado de cumprir a proibição, matando as invasoras, se chama trabalho. A proibição, obviamente, não é só a natureza, é também aos outros seres humanos. Entrada no mundo jurídico, ou na sociedade civil, a terra deixou de ser a provedora de todas as necessidades da vida, para ser a reprodutora do capital individual. Com isso fica marcada, medida e registrada, passa a ser um objeto, coisa, mercadoria e, enquanto natureza, expulsa da sociedade humana.

O cercamento, fenômeno tipicamente inglês, logo se expandiu para o mundo e muito cedo chegou às colônias da América Latina, ainda que mediada pela Espanha, Portugal e França. A tal ponto e tão profundamente que as colônias foram aos poucos processando a expulsão do ser humanos e suas culturas, das plantas e dos animais latino-americanos. As sociedades existentes passaram a ser marginais e seus

membros chamados a ingressar no “mundo dos homens”, na sociedade civil, desde que perdessem suas características naturais e se tornassem trabalhadores (livres ou escravos). No longo processo de cercamento das colônias, as plantas nativas deram lugar às exóticas e os animais passaram a sobreviver nos zoológicos.

Talvez em nenhum lugar do mundo seja tão clara a expulsão da natureza como na América Latina. A base alimentar, de vestuário e até as técnicas de moradias são não mais nativas. No Brasil, com exceção da Amazônia, toda a alimentação, seja vegetal ou animal, provém de plantas e animais trazidos pela domesticação externa. Até mesmo os produtos naturais latino-americanos foram distorcidos em sua origem, a batata peruana passou a ser conhecida como batata inglesa.

A modernidade europeia se estabeleceu na América como uma reprodução lucrativa para os europeus e como uma farsa cruel para as sociedades nativas.

6. SUJEITO E OBJETO OU O SER E A COISA

Se o século XVIII foi o da invenção da liberdade, o XIX foi o da invenção da ordem, embora tanta desordem nele tenha havido. Aliás, nada diferente da relação absolutismo/liberdade do século anterior.

Assim como a natureza fica fora da liberdade que exige consciência, arbítrio e ética, isto é inteligência para optar entre caminhos possíveis, a ordem, e o direito que a institui, a afastam para ainda mais longe. A natureza, dizem os racionalistas, não escolhe, não forma estratégia de sobrevivência nem de organização, apenas vive e segue seus atávicos instintos, já o ser humano, quanto mais civilizado, faz opções éticas e estratégicas e estabelece uma normatividade a ser seguida por todos, isto o afasta de sua condição natural, bruta, instintiva. A dicotomia criada pela ordem social (e econômica) entre seres humanos e natureza retoma a velha submissão encontrada na clareza ingênua de Las Casas: os bens da natureza são objetos de domínio humano. A ordem natural ou as leis da natureza, nesta concepção, devem ser não apenas ignoradas, mas desprezadas e superadas.

Olhemos mais de perto esta relação. Quem tem direito, isto é, o sujeito de direitos tem o poder de exigir dos outros sujeitos comportamentos e restrições fundadas numa relação contratual. A relação entre dois sujeitos se faz com fundamento na liberdade de escolha que tem cada um. As ações comprometidas e as abstenções a que se submete são opções do sujeito frente a outro sujeito que, por sua vez, também se

submete a outras quantas ações e omissões. De fato, pelo contrato, um sujeito se submete a outro a uma prestação positiva ou negativa qualquer, fundado sempre na vontade e liberdade individuais, é uma relação de iguais, cujos aspectos de equilíbrio, equidade, e igualdade devem estar garantidos, incluindo recíprocas obrigações. Portanto, quem submete e quem é submetido expressam uma livre vontade de fazê-lo, de acordo com seus interesses, necessidades, desejo e estratégia. Mais ainda do que isso, o que se submete o faz para garantir também um direito seu, para fazer seu contratante fazer ou deixar de fazer algo, quando menos pagar pelo feito ou não feito. Eis uma relação de iguais na teoria moderna: todos os seres humanos nascem iguais em direitos. É verdade que ainda não se conseguiu chegar a esse objetivo e cada vez a igualdade é menos presente nas relações modernas, mas este é o princípio no qual se assenta a premissa da modernidade só para os seres humanos.

Mas a relação entre sujeito e objeto, entre ser e coisa, gente e natureza, é muito diferente. Não é uma relação de iguais, é uma submissão compulsória e nem a equidade, nem a igualdade, e muito menos a dignidade dela fazem parte. A coisa, o objeto, a natureza, entram nessa relação sem direitos, quer dizer, na chula tradução da realidade, sem interesses nem necessidades a satisfazer. O interesse ou a necessidade da coisa, do objeto, da natureza, não é sequer imaginado, salvo para cumprir o interesse ou necessidade do sujeito. É claro que a planta ou o animal precisam de água e a receberá do sujeito, seu proprietário, não para satisfazer a necessidade da planta ou do animal, mas do proprietário para que sua propriedade não pereça. Mais uma vez, os sujeitos é que têm direito, quer dizer, poder, de tratar a natureza como lhe convier, para a satisfação de suas necessidades reais ou imaginadas. As coisas são a natureza, que ganham relevância quando se tornam objeto do desejo, da necessidade ou do interesse humano e, então, são chamados de objeto do direito de propriedade. O resto, os que não fazem parte da submissão humana, os animais e plantas expulsos, somente serão alimentados e aquecidos se estiverem protegidos em jardins zoológicos ou botânicos, senão que sobrevivam segundo condições atávicas e instintivas da própria natureza, se o ser humano permitir. São inúteis, nocivos, improdutivos.

O Código Civil, o mais importante documento jurídico produzido pela modernidade, colocou em campos opostos e dicotômicos o sujeito e o objeto, quer dizer, os dois mais importantes fatores de produção, chamando a um contratante e a outro propriedade, enquanto a Economia chama a um trabalhador e a outro matéria-prima:

A produção é a interação do homem e da natureza (...). O homem, sob o nome de mão de obra, e a natureza, sob o nome de terra, foram colocados a venda. A utilização da força de trabalho podia ser comprada e vendida universalmente, a um preço chamado salário, e o uso da terra podia ser negociado a um preço chamado aluguel. (POLANYI, 2000, p. 162)

Se repararmos bem, da leitura do Código Civil ou do discurso ideológico-econômico do capitalismo, a propriedade é a terra, o que se fará com ela pouco importa, desde que se torne produtiva, isto é, desde que seja melhorada. E o resto da natureza, as plantas e os animais que deveriam estar na terra? Se são produzidos pelo proprietário são mercadorias, riquezas a alimentar o mercado, se não, serão considerados nocivos, selvagens, caçáveis extinguíveis, naturais, enjauláveis! E se insistirem em se manter vivo, a moderna agricultura e pecuária soube lhes condenar a morte química pelo crime de invadir território humano.

O mais curioso é que a terra passou a ser propriedade privada, nos rigores do Direito moderno, exatamente quando se deixou de exigir que o proprietário a lavrasse. Antes, o direito sobre a terra era um direito de uso, se não a usasse perderia para a sociedade o direito. Com a modernidade, mais normativamente no século XIX, a propriedade absoluta da terra independe do uso, o especulador poderia ser proprietário. Ela mesma passou a ser mercadoria e serve tanto de garantia para o capital financeiro, como para renda do proprietário, ser meio de produção é uma contingência, querência ou necessidade do proprietário. O Código Civil dos Franceses (1804) que explicitou o direito de propriedade da terra com o nome propriedade imóvel, deu poderes absolutos aos proprietários que, em grande medida, continuam até hoje. O liberalismo afirmava que esse direito absoluto ligado às necessidades do mercado fariam a terra produzir e, portanto, a expulsão da natureza se daria no avanço do desenvolvimento das forças produtivas com o ingresso do capitalismo no campo. Mas para ser proprietário não precisava fazer a terra produzir, e não precisa até hoje nos sistemas jurídicos vigentes, a lei pode impor limitações, restrições, mas em geral não anula a propriedade por falta de produção ou uso. Assim, entre os poderes do proprietário, está compreendido o de não usá-la.

As legislações do século XX, ao adotarem a chamada função social da propriedade, procuraram minimizar o direito de não usar a terra, instituindo maiores ou menores restrições a este direito negativo. Por outro lado, a questão ambiental passou a exigir a existência de áreas não usadas, ou naturais. Uma contradição revelada com perplexidade por Raul Sendic, o líder do Movimento Tupamaros, no

Uruguai, nos anos 60 do século XX, época na qual já se exigia, e os movimentos sociais com mais intensidade, o cumprimento da função social da propriedade no sentido de não deixá-la inculta, ao mesmo tempo que se iniciava a consciência ambiental que só mais tarde os movimentos sociais camponeses e revolucionários viriam a reconhecer. Diz Sendic:

Habíamos caminado todo ese día en la costa oriental del río Uruguay por ‘nuestros’ campos de Silva y Rosas. Viendo estos montes y riberas, uno no encuentra tan disparatado el argumento de las señoritas Silva y Rosas, cuando dicen que quieren conservar este vasto territorio en su primitiva forma agreste e incultivada para que pueda servir de parque o enorme museo de lo que fue la antigua estancia cimarrona. Allí en efecto, todavía subsisten los interminables pajonales donde la paja brava se trenza con la ‘uña de gato’ formando una barrera infranqueable; allí el monte inmenso; allí el pantano de varios quilómetros, cubierto por arbustos que no permiten avanzar un metro, paraíso de nutrias, garzas y carpinteros; allí el clarón inesperado de la apacible laguna bordeada de sauces, donde descansan miles de patos, cigüeñas y algún chajá.

(...) Solo que tras sus alambrados, y aún cercada por ellos, está la miseria del peón rural, tan antigua y tradicional como la estancia cimarrona, pero menos dispuesta a perpetuarse.⁶

Tinha razão Sendic, a questão ambiental viria entrar completamente na pauta da discussão social nas décadas seguintes, criando mais um ponto de conflito com a propriedade capitalista e não ao contrário, como poderiam imaginar as irmãs uruguaias defensoras do latifúndio como bem cultural.

A disputa continua muito presente na sociedade capitalista, a natureza intocada, peça de museu, e a propriedade produtiva como duas coisas antagônicas, isto é o espaço humano produtivo, livre da natureza e a natureza enjaulada, quando muito para o deleite seguro dos humanos.

7. O SER HUMANO SEM NATUREZA: A REVOLUÇÃO VERDE E A CIDADE

A modernidade capitalista desenvolveu a tal ponto as forças produtivas que cada vez mais acreditou que poderia afastar

⁶ A perplexidade de Raúl Sendic está, na íntegra reproduzida no livro “História de los Tupamaros, de E. Fernandez Huidoro, tomo 2°, p. 10 e seguintes.

definitivamente a natureza da humanidade. A ciência moderna se dedicou a reproduzir em laboratório tudo o que a natureza produz, isolando quimicamente aquilo que parecesse mais interessante e necessário. Assim, produziu não apenas fármacos, adubos, cosméticos, venenos, como até mesmo plantas que jamais poderiam ser criadas na natureza. Chegou a tal ponto que acreditou que a própria natureza poderia ser dispensável para a produção desses produtos. Tudo poderia ser sintético.

Os produtos agrícolas passaram a poder ser produzidos em qualquer solo e praticamente em qualquer clima, como fruto dos corretivos químicos do solo e venenos para matar concorrentes, além do profundo conhecimento das transformações genéticas. Isso se chamou revolução verde, nas décadas de 60 e 70 do século XX. Norman Ernest Borlaug, considerado o pai da revolução verde, ganhou o Prêmio Nobel da Paz em 1970. Se não ficou claro, ganhou o Prêmio Nobel da Paz, não da química ou agricultura, da Paz, na ilusão de que isto seria o fim da miséria e das disputas por terras. A “hipótese Borlaug” era de que com os adubos químicos e os defensivos agrícolas haveria de aumentar a produtividade da terra de tal forma que não seria mais necessário continuar derrubando florestas para aumentar a área de plantio, possibilitando com isso reduzir a agressão à natureza. É a lógica da separação do mundo humano do mundo natural levado às suas mais profundas consequências, admitindo que é necessário manter um mundo da natureza à parte. A tese poderia ter premissas corretas se a lógica com que seria usada não fosse capitalista. O aumento da produtividade no capitalismo não significa a redução da produção, mas o aumento no consumo e, portanto a expansão das áreas agrícolas não só não diminuiu, mas foi facilitada com “revolução verde”, utilizado chamados corretivos para pouco produtivas e incrementando o uso desse novo produto industrial, os químicos agrícolas.⁷

Nessa mesma década, sob a ditadura militar brasileira, as políticas de financiamento da agricultura obrigavam os produtores, se quisessem financiamento incentivado pelo Estado, a usarem parte do dinheiro para adquirir agrotóxicos, apelidados de *defensivos agrícolas*. Este nome é revelador, do que está a agricultura se defendendo? Obviamente, da natureza. Mais uma vez a ideia da natureza perversa que deve ser afastada para que o ser humano impere em toda sua grandeza.

7 Para uma visão mais abrangente, ver MAZOYER, M e ROUDART, L. *História das agriculturas do mundo: do neolítico à crise contemporânea*. Lisboa: Instituto Piaget. 2001. Especialmente o capítulo 10, item 3. (p. 412-435)

Apesar da clareza da guerra travada contra a natureza no campo, onde o ser humano se sente mais dono do território é na cidade. Aqui a guerra é à morte: tudo o que é natural deve morrer. As cidades ocupam de forma desordenada as encostas de morros e fundos de vale, impermeabilizam os solos, canalizam os rios, expulsam os animais e as plantas. Nas cidades se constroem moradas humanas e lugares de trabalho imunes à vida animal ou vegetal, os grandes e modernos edifícios criam artificialmente um clima de temperatura amena no inverno ou no verão, espaços claros que não dependem do sol em uma estética que em nada se pareça com a natureza. Na natureza tudo se aproxima do arredondado: são arredondadas as copas das árvores e os cumes das montanhas, até os animais e gentes. As construções racionais humanas são quadradas.

O ambiente urbano é desnaturalizado. Os poucos animais e plantas admitidos são chamados de domesticados e já quase nada tem a ver com a natureza, aliás, nem mesmo sobreviveriam na natureza sem o ser humano. Nada, porém é mais cruel na guerra do ser humano contra a natureza, seja no campo ou na cidade do que a extraordinária capacidade do capitalismo de produzir lixo. Toda produção está acondicionada em lixo, os líquidos em garrafas “pet” e os sólidos em embalagens de isopor ou caixas de plástico, papéis, papelões, etc. Os bens de consumo chamados de duráveis são eles mesmo futuro lixo. E isso faz parte da lógica do capital, nada mais, nada menos. O capital precisa produzir sempre e cada vez mais mercadorias que se transformarão em capital novamente, na equação revelada por Marx. Uma vez que a mercadoria se transforma novamente em capital, ou seja, é vendida, o mais rapidamente deve se transformar em lixo para ser substituída por uma nova que, mais uma vez, reproduza o capital. Esta lógica não é vista socialmente, mas individualmente, em cada produto, por cada capitalista. Em sendo assim, não é possível para o produtor individual reduzir o lixo produzido porque seria o mesmo que reduzir a reprodução de seu capital e, no processo de autorregulação demonstrado por Polanyi, seguramente perderia espaço e mercado para um maior produtor de lixo que o engoliria e, maior e mais poderoso, produziria mais lixo ainda.⁸

Daí que para a regulação do que se chama internalização das externalidades, leia-se trazer a natureza de volta, é necessária uma intervenção pesada do Estado e do Direito. Entretanto, esta intervenção tem limites impostos pelo próprio capital. Eis a dificuldade!

⁸ Ver Polanyi, op. cit.

8. POR MUDANÇAS NECESSÁRIAS: DE COMO TRAZER A NATUREZA DE VOLTA À SOCIEDADE

A atual situação de franca e aberta guerra com a natureza é fruto dos equívocos da modernidade capitalista na relação sociedade humana e natureza, o que Marx chamou de falha metabólica. Tal pressão fará com que, a final, a natureza não consiga mais produzir sequer para manutenção das necessidades existenciais (comida, vestuário, morada) do ser humano e dos outros seres do planeta. Alguns sobreviverão, quem sabe insetos, plantas ou peixes, quem sabe até um animal de maior porte e mais hábil na arte de sobrevivência como os jabutis ou jiboias. Quem sabe?

Em todo caso, a sobrevivência do ser humano será difícil, o que, por razões de humanismos, mais nos preocupa. Como manter a sociedade humana em harmonia com a natureza, já que se sabe que esta guerra é perdida? Faz falta, portanto, parar a guerra e estabelecer a paz, mas como? Muitas alternativas são buscadas e poucas encontradas, mas dois rumos se colocam à frente, cada um deles com inúmeras bifurcações e possibilidades, nenhuma delas segura. Na verdade não há caminhos, como dizia o poeta sevilhano Antonio Machado, mas se faz o caminho ao andar (MACHADO, 1977). Duas possibilidades, porém, se abrem: ou se tenta reformar internamente o capitalismo para promover a paz com a natureza, ou se estabelece uma ruptura com a chamada sociedade de consumo capitalista e a humanidade reinicia uma nova sociedade.

Nenhuma das duas é fácil e nenhuma é garantida. Não são poucos os economistas, juristas e sociólogos, entre muitos outros, empenhados em encontrar soluções internas, com controles rígidos, regulação mais profundas, maior justiça, equidade e, principalmente tentando controlar a produção de lixo e emissão de gases nocivos, esta busca procura repor, no possível, a natureza na sociedade. As tentativas internas ao capitalismo têm sido feitas e propostas dentro da estrita legalidade, quer dizer, as mudanças acordadas e decididas passam pelas estruturas legislativas do sistema, com o modelo de democracia imperfeita que existe, estão sendo feitas ou propostas tanto na esfera interna de cada país, como internacionalmente, por grupos de países ou por organismos de âmbito pretensamente global. (STIGLITZ & CHRLTON, 2009)

Em cada país, a inclusão de externalidades (natureza) esbarra nos limites do capital e da própria lei. O principal limite é a propriedade privada da natureza, ou da terra. As normas de intervenção do Estado

para harmonizar a natureza devem ser normas de proteção que limitem a ação dos seres humanos, como proteção florestal, proteção das águas, da atmosfera, etc. Estas proteções não podem, na lógica jurídica do capital, esvaziar o conteúdo econômico da propriedade, como elegantemente dizem os juristas. Isto quer dizer, a propriedade da terra tem que continuar a produzir renda e mais valia. Este limite gera um óbvio conflito entre a natureza e a propriedade. A conciliação do capitalismo com a natureza, sem que haja limite no aumento infinito da produção de bens é quase impossível, porque viola a principal lei capitalista que é o crescimento permanente e constante. Tentativas por este caminho certamente levará a uma catástrofe, seja pelo esgotamento de matérias-primas e, assim, uma dura e profunda crise econômica, seja pela produção de catástrofes naturais. Neste caso, a regulação do mercado exige um Estado forte que coíba duramente as transgressões, seja na limitação da produção de lixo, o que se tem chamado em economês de “logística reversa”, seja na proibição direta de certos produtos poluidores (como o amianto) ou o controle e restrições de uso de agrotóxicos.

A outra forma de internalizar as externalidades, não excludente, é embutir no preço das mercadorias a proteção da natureza, alterando ou violando “artificialmente” o valor dos bens, que deixa de ser medido apenas pela quantidade de trabalho social empregado em sua produção para ser aumentado por uma “renda” da natureza, que será apropriada por alguém. Claro que isto gera algumas dificuldades, porque o valor das coisas numa sociedade de mercado é a quantidade de coisas pela qual ela é trocada, por isso chamado valor de troca, se artificialmente se colocam valores diferentes, há uma sobrevalorização dos bens e um desequilíbrio na troca. Por isso, uma das formas de promover essa internalização das externalidades é pelo imposto, o que significa nada mais nada menos do que a apropriação da renda da natureza pelo Estado. Está claro que este imposto pode ser revertidos em políticas públicas de proteção da natureza, ou não. Quer dizer, no fundo as soluções internas do capitalismo são sempre no sentido de fortalecer o Estado, na contramão do liberalismo e do neoliberalismo. Ou o Estado cria instrumentos repressivos para fazer valer as leis protetoras, ou cria impostos e políticas públicas para ordenar a internalização dessas externalidades, ou ambos. De qualquer forma, é uma mudança e um estreitamento da autorregulação.

Há ainda um pensamento interno do capitalismo, que muitas vezes alia a regulação profunda com o comércio justo que imagina o controle ou o retorno da paz com a natureza pela via do consumo consciente.

Se todo comprador de mercadorias tiver consciência e conhecimento dos males que determinados processos produtivos ou produtos causam ou agridem a natureza e se absterem de comprá-los, o mercado fará a sua parte para garantir a sustentabilidade ambiental. Embora estas teorias do consumo consciente sempre estejam aliadas a profunda regulação e garantia de direitos dos consumidores, se afastando portanto do liberalismo clássico e acreditando que uma mão visível e poderosa do Estado e da Lei tem que controlar o mercado, em última instância acaba por manter a ingenuidade de que o capitalismo e a sua liberdade de mercado pode pender para o lado da não acumulação desenfreada e agressiva. (EFING, 2011)

De outro lado, a ruptura com o capitalismo só é possível a partir de situações extremas, revolucionárias, também com o fortalecimento do aparato estatal, pelo menos em um primeiro momento, salvo, evidentemente, a hipótese não tão remota de uma crise ambiental tão forte e poderosa que desestruture a maior parte do sistema produtivo capitalista, como uma grande inundação, terremoto generalizado, aumento incontrolável da temperatura, irreversível contaminação do ar, ou outra catástrofe semelhante ou pior, crise econômica devastadora e irreversível. No caso de uma catástrofe deste porte, se houver sobrevivente humano, seguramente a sua forma de vida haveria de mudar radicalmente. Mas esta não é uma escolha da humanidade, é uma fatalidade ou antes é uma não escolha, é continuar a saga capitalista até onde ela possa nos levar.

As alternativas não capitalistas juntam as questões sociais e com ambientais. Quer dizer, propõe o reingresso da natureza e dos explorados e excluídos do sistema capitalista. Ainda que haja variações de nomenclatura, os socialistas e marxistas já apontam soluções revolucionárias anticapitalistas que incluem alteração radical do sistema. Os estudos de Michael Löwi, o grupo de marxistas ligados ao *Monthly Review*, especialmente Jonh Bellamy Foster que estuda, a partir do marxismo as atuais crises ecológicas do capitalismo, entendendo que não há saída senão a partir das premissas estabelecidas por Marx e interpretadas para o momento atual. (FOSTER, 2002)

As Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009), por outro lado, ao incluírem a organização social indígena, baseado na ideia do “bem viver” expresso de diversas formas nas diferentes línguas tradicionais do continente, mas especialmente quechua, aymara e guarany propõem a construção de uma alternativa que possa, pelo menos em primeiro momento conviver com o capitalismo, mas superá-lo não

apenas como modelo econômico, mas fundamentalmente como organização social justa, incluindo nesta justiça a natureza, com direitos. (ACOSTA & MARTINEZ, 2008)

Muito próximo às teorias andinas, ecologistas preocupados com alternativas que juntem uma solução justa para os povos, trabalhadores e natureza têm desenvolvido a teoria de Thomas Berry buscando as leis próprias da natureza, afirmando que o bem-estar do ser humano depende do bem-estar da natureza. Neste sentido, a Gaia Foundation, organização sediada em Londres (www.gaiafoundation.org), tem concentrado atuação na busca e aprofundamento destas soluções, com propostas que chamam Earth Jurisprudence, ou Earth Law. (BURDON, 2011). Também difundida pela Gaia Foundation é a obra do sul-africano Cornac Cullinan intitulada "Wild Law". (CULLINAN, 2003).

Todas estas propostas teóricas e as milhares de iniciativas práticas existentes ao redor do mundo na tentativa de frear e estancar a guerra humana contra a natureza enfrenta do outro lado um capitalismo cada vez mais agressivo, dirigido por interesses imediatistas individuais que impulsionam políticas públicas desenvolvimentistas, no pior sentido que esta palavra pode adquirir em relação à natureza. Por isso, o armistício com a natureza não é coisa fácil, depende de deter as catástrofes já iniciadas. Em todo caso, a única alternativa para a humanidade é uma aliança forte com a natureza e um ideal coletivista ensinado pelas populações tradicionais, numa perspectiva socioambiental. O planeta, ou a natureza sem gente, ainda que estropiada depois da batalha final da guerra contra os humanos, sobreviverá e, quem sabe daqui a bilhões de anos, aqui ou em outro planeta, outros seres inteligentes consigam encontrar caminhos mais puros e mais solidários e dispensem ouros e abundâncias, trocando-os por fraternidade entre si, com os bichos e as plantas, gastando seu tempo compondo poemas e praticando ternura, sem se importar que as montanhas de ouro continuem vivas sob a terra, apenas como um curioso metal amarelo.

9. CONCLUSÕES

1. A modernidade capitalista enjaulou a natureza e deu uma ordem de combate: o que estiver fora do interesse imediato pode ser liquidado;
2. A natureza foi expulsa da sociedade moderna que separou o ser humano como um ser diferente e superior, com poderes de usar, modificar e eliminar os outros;

3. A natureza, como terra, foi transformada em propriedade privada individual e passou a ter um conteúdo econômico, gerando renda ao proprietário, deixou de ser um bem de todos para ser uma propriedade útil;

4. A revolução verde aprofundou essa separação e fez crer que a ciência humana poderia dispensar a natureza;

5. As cidades foram criadas como espaços sem natureza, proibidos para todos os que não forem humanos ou seus amigos;

6. Tudo isso significou uma guerra entre o ser humano e a natureza, aparentemente, na metade pujante do século XX, havia uma vitória do ser humano, mas já não é mais assim, a possibilidade de sobrevivência humana é cada vez mais menor;

7. Urge promover alterações na sociedade humana, especialmente nas estruturas do capitalismo e do seu Direito;

8. As mudanças internas, chamadas de internalização das externalidades, estão submetidas ao princípio da legalidade e enfraquecem a propriedade privada e fortalecem o Estado, por isso são difíceis num modo de produção que pretende exatamente o contrário;

9. As mudanças externas, ruptura com o capitalismo, dependem de uma revolução ou de uma catástrofe, há propostas, mas ainda é lento o avanço da consciência socioambiental revolucionária.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto e MARTINEZ, Esperanza. *El buen vivir: una via para el desarrollo*. Quito: Aby Ayala. 2009.

ANÔNIMO do Século XVIII. *Teresa filósofa*. Porto Alegre: L&PM. 2000.

BURDON, Peter (ed). *Exploring Wild Law: The Philosophy of Earth Jurisprudence*. London: Wakefield Press. 2011.

CULLINAN, Cornac. *Wild Law: a manifesto for earth justice*. London: Green books/Gaia Foundation. 2003.

DIDEROT, Denis. *Da interpretação da natureza e outros escritos*. São Paulo: Iluminuras. 1989.

EFING, Antonio Carlos. *Fundamentos do direito das relações de consumo: consumo e sustentabilidade*. 3ª. ed. Curitiba: Juruá. 2011.

FOSTER, John Bellamy. *Ecology against capitalism*. New York: Monthly Review Press. 2002

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

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Martin Claret: São Paulo. 2010

LAS CASAS, Bartolomé de. *Obra indigenista*. Alianza Editorial: Madrid. 1985

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Barcelona: Altaya, 1994.

LOWY, Michael. *Ecologia e socialismo*. São Paulo: Cortez. 2005.

LUCRÉCIO, Tito. *Da natureza*. (Coleção os pensadores) São Paulo: Nova Cultural. 1988

MACHADO, Antonio. *Poesías completas*. Madrid: Espasa-Calpe. 1977.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. 5 volumes, Coleção Os Economistas. São Paulo: Abril Cultural. 1983.

MAZOYER, Marcel e ROUDART, Laurence. *História das agriculturas do mundo: do neolítico à crise contemporânea*. Lisboa: Instituto Piaget. 2001.

POLANYI, Karl. *A grande transformação: as origens de nossa época*. São Paulo: Campus. 2000.

RICARDO, David. *Princípios da economia política e tributação*. São Paulo: Nova Cultural. 1997.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. São Paulo: Nova Cultural. 1996.

STAROBINSKI, Jean. *A invenção da liberdade*. São Paulo: UNESP. 1994.

STIGLIZ, Joseph E. & CHARLTON, Andrew. *Livre mercado para todos*. São Paulo: Campus Elsevier. 2009.