

A RELAÇÃO DO HUMANO COM A NATUREZA NO CONCEITO MARXISTA DE TRABALHO*

Leonardo Domingos Braga da Silva**

RESUMO:

Este artigo visa investigar o conceito de trabalho da tradição marxiana, buscando explicitar a dificuldade em conceber uma relação do humano com a natureza para além do domínio e negação do *self* e da natureza; tarefa do pensar para o que Aílton Krenak nos chama a atenção. Observamos que a tecnologia se mostra parte do trabalho, consequência de um de seus modos de ser: o trabalho como mediação é apenas um dos modos do fazer-se humano, a tecnologia aparece como a autonomização dessa mediação, uma automatização de relação de domínio com a natureza. Buscamos em Marcuse uma alternativa para pensar além do paradigma biológico e economicista que envolve o conceito de trabalho. Buscamos em Zizek uma forma de repensar o cerne da relação do sujeito com a natureza. Ao cabo, observamos que não foi possível desvencilhar o trabalho de uma ontologia da negatividade, embora seja possível concebê-lo para além da dominação da natureza, focando em sua falha, com Zizek; para além da economia e da satisfação da necessidade, com Marcuse; e como uma busca de equilíbrio ecológico e metabólico, com Kohei Saito.

PALAVRAS-CHAVE: trabalho; técnica; filosofia da natureza; Krenak; Marx.

ABSTRACT:

This article aims to investigate the concept of work in the Marxian tradition, seeking to explain the difficulty in conceiving a relationship between the human and nature beyond the domain and denial of the self and nature; task of thinking to which Aílton Krenak calls our attention. We observe that technology appears to be part of work, a consequence of one of its ways of being: work as mediation is just one of the ways of making oneself human, technology appears as the autonomization of this mediation, an automation of the domain relationship with the nature. We seek in Marcuse an alternative to think beyond the biological and economic paradigm that involves the concept of work. We seek in Zizek a way to rethink the core of the subject's relationship with nature. In the end, we observed that it was not possible to disentangle the work from an ontology of negativity, although it is possible to conceive it beyond the domination of nature, focusing on its failure, with Zizek; beyond economics and the satisfaction of need, with Marcuse; and as a search for ecological and metabolic balance, with Kohei Saito.

KEYWORDS: work; technique; philosophy of nature; Krenak; Marx.

* Artigo recebido em 23/11/2022 e aprovado para publicação em 20/12/2022.

** Mestrado em filosofia pela UFRN. E-mail: leonardexistimans@live.com.

1 O CONCEITO DE TRABALHO

O ponto de partida desta reflexão é a hipótese de que: na visão hegelomarxista, a natureza se mostra pelo medo, sendo este “ferramenta poderosa de ação cujo objetivo fundamental é fugir, sair de perto, se afastar, portanto a função do medo seria um ‘impelir para a ação’” (AFONSO, 2017, p. 117), uma ação clarividente, i.e., que vê de que foge e para onde vai, portanto, uma ação objetiva, que se relaciona com o objeto do qual foge e em direção ao estado de coisas que considera seguro. Numa segunda hipótese, afirmamos que do desejo de segurança surge a ilusão de que a natureza como um todo pode virar nosso produto simplesmente dado para não mais precisarmos temê-la, pois tudo poderá ser trabalhado, domesticado. Nesse sentido, a função da técnica e do trabalho se revelaria como: nos dar um mundo indiferente quanto aos afetos (sem medo, sem disposição) e objetivo (objetos às claras, dispostos).

Um tal afeto, o medo, pode ser posto como basilar da história da metafísica ocidental, que repetiria pelos séculos a busca por segurança ante a alteridade que é a totalidade da natureza, algo que Aílton Krenak (2019, posição 235) critica: “quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos [...] nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista”. Isto é, para ele, nossa metafísica é fundada num erro: o humano é compreendido como ente à parte do todo da natureza: “fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade” (KRENAK, 2019, posição 66). O ponto de Krenak é entender tal compreensão como uma ficção científica que conta uma narrativa sobre o humano não habitar a terra, como se fosse extraterrestre.

Um argumento em movimento contrário ao de Krenak (2019) seria enfatizar, como Zizek (2013) faz, que o humano ainda é parte da natureza, dentro da visão hegeliana, pois ele realiza a negatividade da própria natureza: no fazer humano, nada ocorreria à natureza, teríamos apenas finalidades particulares de um ser (o humano) se tornando universais concretos. Acima de tudo, como veremos, na abordagem zizekiana a própria natureza não coincide consigo mesma, é incompleta devido à negatividade que é sua fonte primordial. De tal sorte que a negação que o humano faz da natureza, seu distanciamento em relação a ela, também poderia ser entendida como parte e expressão da própria negação que a natureza faz em relação a si própria.

Em todo caso, quando pensamos na concretude da existência humana em sua relação com a natureza, temos que admitir que o humano precisa agir para garantir sua própria sobrevivência, e tal atividade pode ser chamada de trabalhar. É difícil desvincular o conceito de trabalho de uma ação que tem em vista a utilidade, de tal sorte que mantemos uma concepção do trabalho como a execução de finalidades do sujeito por meio de e sobre objetos externos e não a realização de finalidades imanentes aos objetos (por exemplo, a autoconservação e a reprodução de entes vivos). O fim a que os objetos são submetidos, ao serem trabalhados, é inicialmente fim apenas subjetivo, uma imposição do sujeito. Desse modo, o ser desenraizado do humano em relação à natureza seria parte de um desenraizamento da própria natureza em relação a si mesma, em sintonia com a não identidade de tudo consigo mesmo.

Assim, iremos investigar em que medida esse fator ontológico diferencial, do qual a dialética do trabalho pensada por Marx é uma expressão, pode ser parte da metafísica criticada por Aílton Krenak ou mesmo estar além dessa crítica. Observaremos o conceito de trabalho, que é fundamental para essa discussão, e sua relação com a técnica, mediação da natureza e do homem com o homem, e a promessa de emancipação do jugo do homem e da natureza pelo desenvolvimento das relações de produção e forças produtivas.

2 TRABALHO E TÉCNICA

O conceito de trabalho é usualmente pensado em associação com a técnica, entendida como um meio para atingir um fim, meio que une sinteticamente a concepção humana e o automatismo da natureza (do que as máquinas são ótimo exemplo). Sendo um meio, não poderia se autonomizar como um fim em si, de modo que o humano, porque é um animal que trabalha, passa a ser aquele que põe metas, finalidades e funções para si e para os entes. Além disso, essa autonomização da natureza para atingir nossos fins mostra que pela técnica podemos dominar a natureza para dominar menos uns aos outros, ao diminuir o tempo ou facilitar o trabalho. Pois, com o domínio da natureza, facilitamos a satisfação de nossas necessidades ao aumentar as forças produtivas, que, por sua vez, faz diminuir nossa dependência de maior volume de tempo de trabalho. Nesse sentido (como pensado pela esquerda), aliviar o fardo do trabalho passa a ser o dever da técnica.

É possível conceber o indivíduo que trabalha como um imitador da natureza, produzindo nela efeitos singulares apoiado na universalidade das suas leis, ainda que nem todo trabalho entre nessa categoria causal e mimética das potências da natureza. Quando um artesão tradicional talha a madeira, talvez não passe em sua consciência qualquer concepção sobre a causalidade na natureza. Ainda, se acrescentarmos na definição do trabalho um agir com vistas ao futuro, teremos um problema de falta de especificidade em relação a outras possíveis atividades que também se baseiam em uma antecipação.

Em Marx (2004), o trabalho é pensado de modo similar ao que foi dito acima, pois é a essência humana enquanto um modificar a natureza e a si mesmo para satisfação de necessidades, e só por isso que o trabalho pode ser alienado: “o trabalho estranhado inverte a relação a tal ponto que o homem, precisamente porque é um ser consciente, faz da sua atividade vital, da sua essência, apenas um meio para sua existência” (MARX, 2004, p. 85). Esse trabalho estranhado, que antes era parte do fazer humano enquanto vivente, se torna meio, no primeiro momento, ao ser mediado pela consciência que põe finalidades e, no segundo momento, essas finalidades se tornam historicamente determinadas, desde a modernidade, pelo fim global da mercadoria. Assim, o trabalho era a relação do humano com a natureza compreendida como aquilo que nos objeta, que se o-põe (se põe em oposição): o objeto. E tal relação aconteceria de modo pré-reflexivo e, em um segundo momento, acontece a mediação conceitual que vem junto com a percepção da realização, no objeto, de uma utilidade.

Essa concepção do trabalho remonta à conhecida formulação da fenomenologia do espírito de Hegel (1992) segundo a qual, pela mediação do trabalho, a consciência-de-si se torna consciência-para-si, autoconsciência; e, além disso, o trabalho forma, educa a consciência. Por meio do trabalho, aquele que resulta como escravo da luta pelo reconhecimento ganha a chance de se libertar interiormente pelo reconhecimento de sua obra, de seu artefato criado pela sua técnica e negatividade para o gozo do senhor. Por isso, ciência e técnica são características do escravo. O senhor só goza do objeto e o escravo, ao parar de trabalhar os objetos, mataria o senhor. O escravo descobre, assim, uma liberdade estoica: seu trabalho lhe mostra sua potência criativa. Enquanto o senhor e o burguês são escravos do trabalho do servo que o ajuda a se libertar da passividade da coisa, i.e., da resistência do mudo exterior, o senhor consome a coisa, destruindo-a, ab-usa dela, enquanto o escravo pode usá-la, deixá-la pronta para o uso nas ocupações e afazeres cotidianos. Por esse motivo: “o trabalho é,

para Hegel, desejo refreado, um desvanecer contido, criador: ele não só consome o objeto, mas também o repõe, o forma, de tal maneira que o objeto permanece para quem trabalha” (CHAGAS, 2016, p. 20). Nessa concepção, desistir do desejo (ou do ab-uso) é o processo do trabalho que recai sobre o próprio sujeito e não mais sobre o objeto, uma forma de disciplina do sujeito.

O que enxergamos numa tal concepção é que num primeiro momento a natureza aparece como ameaçadora, e é preciso o medo da morte oferecida pelo senhor para forçar o servo ao trabalho. Após isso, o mundo natural se revela superado pelo trabalho e não mais amedrontador. A natureza se mostra parte do humano no artefato. Desse modo, o fator fundamental é o medo:

[...] sem o medo, o trabalho não imprime a forma da consciência nas coisas; sem disciplina do serviço e da obediência, o medo permanece formal, vazio, não abrangendo toda a realidade do ser, e sem a atividade formadora, sem o trabalho, o medo permanece como exterior e mudo. (CHAGAS, 2016, p. 21).

Nessa ótica, o medo se mostra como disposição afetiva fundamental do trabalho, do lidar com a natureza e com o outro¹. O servo, o que possui mais medo (sobretudo da morte) na luta por reconhecimento, sai vencedor, podendo acessar uma consciência e liberdade mais plena do que pode o corajoso senhor. O medo, portanto, domestica, educa o humano e o põe para trabalhar para não morrer.² O servo trabalha e passa a confiar no produto de seu trabalho, na sua habilidade técnica e na sua força de trabalho. Por isso, na sociedade moderna, cada um confia na técnica em geral como solução dos medos: no remédio, no hospital, no carro, na capacidade de inventar novos artefatos e de desenvolver as forças produtivas.

Jurgen Habermas (2009) pôs o problema da técnica novamente no debate contemporâneo ao tentar encontrar nela uma via para a emancipação. Para ele, o desenvolvimento técnico, isto é, dos meios, teria de ser dirigido em subordinação aos fins

¹ É importante observar que podemos afirmar que o depressivo não tem medo de nada, pois nada mais importa, uma vez que há um encolhimento libidinal do mundo. Por conseguinte, pela falta de medo, ele não é totalmente submisso ao sistema neoliberal de hiperprodutividade.

² Pode ser esclarecedor o pensamento de Heidegger (2015) sobre o *stimmung* (disposição): uma disposição afetiva abre o mundo e traz certo aspecto do mundo para evidência, não sendo algo subjetivo. Ainda, Heidegger (2015) diz que o medo é angústia decaída no mundo, voltada para entes intramundanos. Desse modo, conforme o pensamento que tentamos desenvolver neste trabalho, o medo do servo pode ser visto como sua forma fundamental de se relacionar com o mundo e com a natureza (que também é um ente intramundano).

dados pelo avanço dos costumes e valores. Assim, para ele é a autocompreensão ética das sociedades que decide o encaminhamento dado à pesquisa científica e à inovação e invenção tecnológica. Mas, no capitalismo, o trabalhador se torna tanto mais pobre, destituído de poder sobre as coisas, quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão; pois o fim da atividade passa a ser a valorização do valor (do capital). Além disso, quando tudo se torna mercadoria, o trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Uma vez que o poder do trabalhador é alienado, quanto mais aumenta a posse sobre a natureza, menos a possui. Dentro do sistema produtivo, o trabalhador é compreendido como mais um fator da equação da produtividade, mais um objeto disponível a ser possuído: o trabalho produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria. Em nossa concepção como na de Saito (2021), essa condição de mercadoria inviabilizaria o potencial emancipatório da técnica.

3 O LUGAR DA NATUREZA E DO OBJETO NA RELAÇÃO COM O HUMANO

Uma questão ontológica fundamental é o que dá a relação entre sujeito e objeto. Kant (1994), na *Crítica da razão pura*, traduziu essa questão como o problema transcendental, i.e., as condições de possibilidade de uma experiência em geral. Se para Kant a relação estava na estrutura ontológica conceitual e sensível a priori (categorias e formas puras), para Marx estava na onticidade do trabalho o contato entre sujeito e objeto: da simples aniquilação recíproca nasce pelo trabalho a possibilidade de que sujeito e objeto subsistam mediados um pelo outro.

Em Hegel (1992) a consciência se envolve com os objetos pelo desejo ou pelo trabalho. Na leitura padrão, o trabalho permite não satisfazer a carência no momento em que ela se manifesta, envolve um aguardar e construir o momento adequado para o usufruto. Já a técnica é objetivação de regras de funcionamento da natureza. Na ferramenta, temos um conceito materializado e objetificado, que aguarda e guarda a sua adequação ao uso: a natureza deixa de ser totalmente negada e se torna um meio (o instrumento) autonomizado que é a substancialização de um conceito e relação do humano com a natureza. A ferramenta é um universal que subsiste à morte dos particulares (sujeito e objeto) sendo passada pela tradição. Doravante, a ferramenta realiza a racionalidade do trabalho em protocolos materiais

objetivos ao ponto de o próprio trabalho, no sentido hegeliano, se tornar abstrato e ser substituído cada vez mais pela máquina que “trabalha” cada vez mais sozinha.

Como afirma Ruy Fausto (1987), na modernidade o trabalho não é mais mediação entre sujeito e objeto, pois a máquina substitui o humano. É na modernidade que o fim do trabalho imediato acontece, ou seja, fim do contato direto com a natureza. A ferramenta, e sobretudo o maquinário, traz o trabalho mediado. A máquina decorre da divisão do trabalho, ela ocupa o espaço de um processo do trabalho humano, fazendo-o com mais eficiência. A natureza passa então ao máximo de sua dominação: ela trabalha, na ferramenta, para o humano. Mas o inverso também é verdadeiro, o humano trabalha para a máquina, sem ele a máquina não funciona. Com a ferramenta, o próprio trabalho se tornou apenas força motriz de um esquema ideal externo, a ferramenta apenas incorpora instrumentalmente a força motriz ao instrumento. O processo industrial se torna mediador do encontro. Não mais o trabalhador põe o artefato como mediador entre ele e o objeto, mas o próprio processo natural tornado industrial. O mesmo diagnóstico se repete em Heinrich (2013): a produção social termina numa máquina, um sistema automático. O processo começa com o conhecimento acumulado socialmente sendo absorvido pelo capital como trabalho intelectual oposto ao trabalho material para depois aparecer como capital fixo, maquinário. Outro elemento se revela, o saber a serviço não apenas da dominação da natureza, mas do próprio humano. Então a produção não parece mais submetida à habilidade do trabalhador, mas à ciência e tecnologia que tem seu *locus* no Estado e nas universidades; burocracia e trabalho imaterial.

É de bastante relevo para a discussão o pensamento do jovem Marcuse (2005), que tentou colocar o aspecto econômico do trabalho como secundário³. Marcuse nos chama a atenção porque, em seus escritos de juventude, tentou aproximar o pensamento de Heidegger do marxismo. A princípio, Marcuse (2005) se atraiu pela originalidade e concreticidade que o pensamento heideggeriano colocou em cena na década de 1930. Com a publicação de *Ser e tempo*, a filosofia deixava de lado temas abstratos como as categorias, deus, razão etc. e passava a olhar para o ser aí humano, usando de conceitos fundados na experiência existencial humana. Após o envolvimento de Heidegger com o nazismo, Marcuse percebeu que essa filosofia não ia longe o bastante na concreticidade da existência humana, pois não pensava o amor, o trabalho e nem as classes sociais.

³ “Should also make clear that labor is by no means primordially an economic phenomenon” (MARCUSE, 2005, p. 130).

É, por isso, relevante a forma como Marcuse tentou elaborar uma ontologia do trabalho: ele separa a concepção econômica do trabalho como produção com vistas à satisfação de necessidades (biológicas), do trabalho como práxis humana que dá ao ser aí a liberdade para o seu ser possível. Nesse movimento de pensamento, Marcuse (2005) não supera a divisão entre humano e natureza nem questiona essa divisão, pois, para ele, o humano é essencialmente mediação. Todavia, enfatiza o polo humano da relação: o trabalho nos põe no mundo (humano), no espaço das referências das ocupações (o para-que) e na história. O trabalho coloca o humano em contato direto com a história ao fazê-lo participar da produção e reprodução de um modo de vida. Como Hegel, Marcuse (2005) afirma que o trabalho é lugar da alienação às forças do coletivo que é o real sujeito da história.

Marcuse também se desvencilha da abordagem do trabalho que põe na sua fundação a biologia.⁴ Na concepção padrão, a economia visa satisfazer as necessidades que advêm de ser um ser natural de tipo biológico. Mas, como enfatiza o autor, quando o humano está no labor, não está apenas em seu aspecto biológico, mas na totalidade de seu ser. Por isso o trabalho é um tipo de saber fazer e um saber nosso caminho no mundo. Assim, para Marcuse, o aspecto econômico do trabalho é secundário. O que torna o trabalho maçante não é algo contingente, mas sua própria efetivação histórica que o torna alienado. O trabalho está enraizado no *Dasein* humano enquanto um contínuo fazer acontecer. O humano só pode ser se faz acontecer o seu ser. De tal sorte que, mesmo se fosse possível sumir com a esfera econômica, o humano ainda trabalharia. Todavia, o homem é tomado de si mesmo pois trabalha, ao contrário de outras formas de agir, como o jogo, no qual o objeto é superado e ganha insignificância; isto é, Marcuse (2005) pensa que no jogar, atividade que é a outra face do trabalho, o sujeito está consigo mesmo, se encontra consigo, ainda que o jogo não tenha autonomia própria para o autor, é apenas um se preparar para retornar ao trabalho com forças renovadas.

Marcuse entende que o ser humano enquanto consciência ou *self* só pode ser no mundo⁵, mas aqui, se contrapondo a Heidegger, Marcuse dá um aspecto mais hegeliano e põe o mundo como aquilo em relação ao qual o sujeito se opõe e por meio dessa oposição define sua identidade: o sujeito é tomado pelo objeto, ele não está consigo mesmo, mas com o objeto; ele não deixa a si mesmo acontecer, deixa o objeto acontecer. Desse modo, tanto no

⁴ “Every theory that starts from ‘need’ as the stimulus of activity take man primarily as an organic being, as organic life in the biological sense; for being organically based and conditioned is an essential characteristic of need” (2005, p. 132).

⁵ “The objective world means, first and foremost, only what is other than the self” (2005, p. 136).

jogo quanto no trabalho o sujeito dá lugar ao mundo, faz o mundo ser através de si; tal concepção permite que Marcuse pense o polo do objeto como central, ainda que dependente da atividade do sujeito para fazê-la entrar em contato consigo mesma.

Mas e se não precisarmos dizer que o humano é mediação da natureza consigo mesma? Não é o que a discussão de *Ser e tempo* sobre a realidade externa enseja? Isto é, que não precisamos nos separar da *físis*, entendida como ser. Mas quando restringimos a natureza a apenas um sub-reino dos entes marcado pela causalidade (como o fazem as ciências naturais), o que resta a ser pensado na contemporaneidade sobre o encontro entre sujeito e objeto? O aspecto humano (de uma interpretação do ente). É esse o procedimento de Heidegger (2015), que defende uma inversão no *cogito sum*, colocando o *sum* na prioridade, pois o humano é na possibilidade de ser para diferentes atitudes enquanto modos de ser junto ao ente intramundano. Porque a natureza ou a totalidade do ente entendido como relações entre seres simplesmente dados, entre objetos, é apenas um dos modos possíveis de aparecimento (desvelamento) do ente e que esse modo já pressupõe o mundo enquanto horizonte de sentido, de saber e de práticas no qual o *Dasein* está, não há separação entre *Dasein* e seu mundo.

Todavia, a abordagem de Heidegger (2015) nos deixa com um mundo humano ligeiramente solipsista: o ente é desvelado pelo humano, e o mundo só é para o sujeito humano. Esse pensamento permanece nos limites do idealismo transcendental kantiano, para o qual a coisa em si está ausente, mas se para Kant a causalidade e a natureza eram ausentes, para Heidegger são perfeitamente presentes, mas ao modo de uma determinação relativa dos entes, como uma das formas possíveis de interpretação e relação com a esfera objetiva.

4 OS PROBLEMAS QUE ZIZEK APONTA SOBRE A CONCEPÇÃO MARXISTA DE TRABALHO

Contrário a essa leitura padrão do trabalho como levando à superação ou domesticação da natureza e do medo, Zizek (2013, p. 42-44) afirma que:

Hegel está longe de celebrar o trabalho (coletivo) como o lugar da autoafirmação produtiva da subjetividade humana, como processo de vigorosa transformação e apropriação dos objetos naturais, sua subordinação aos objetivos humanos. Todo pensamento finito continua preso à 'falsa infinitude' do processo sem fim da (trans)formação da realidade objetual que sempre resiste à plena apreensão subjetiva, de modo que o trabalho do sujeito nunca é feito: enquanto uma atividade agressiva

desenvolvida por um ser finito, o que o trabalho mais afirma é a impotência do homem para tomar posse plenamente da natureza.

Portanto, a real postura de Hegel, para Zizek, não é do sujeito engajado, amedrontado e em confronto com a inércia da realidade objetiva, mas a do deixe estar, a aceitação e não a atividade frenética: o sujeito universal é seguro de si, sabe que seu pensamento já é a forma da realidade, a ponto de se recusar a impor seus projetos sobre a realidade, podendo deixar que a realidade seja como ela é. O que é mais próximo de uma posição heideggeriana que deixa o ente ser o que é, do que da posição marxista que faz do ente uma efetivação de ideais humanos.

Para Zizek, é somente para quem está na perspectiva da ilusão ou da finitude que Hegel parece um idealista no sentido de uma concepção na qual o sujeito permaneceria, em sua relação com os objetos, preso no conceito e na abstração; preso dentro da subjetividade:

Para o pensamento especulativo, ao contrário, ele [o conceito] já é em si objetivo - exprime a forma conceitual objetiva do objeto. O espírito seguro de si jamais precisa formar/moldar-trabalhar a natureza e torná-la espiritual para fixar o divino e tornar externamente visível sua unidade com a natureza: na medida em que o livre pensamento pensa a exterioridade, ele pode deixá-la como ela é. (ZIZEK, 2013, p. 44).

Por isso, Zizek afirma que a posição hegeliana está além dos lugares comuns historicistas. Seria compreender errado a posição hegeliana afirmar que a realidade fica inalterada por suas reconciliações formais, pois, na verdade, a realidade sempre esteve alterada, nós que não percebemos sua natureza. O objetivo infinito já está realizado no finito, mas de dentro do finito e enquanto seres finitos, não podemos ver. Portanto, a questão não é entender tudo no final do processo da atividade subjetiva, não é atingir um saber absoluto sobre tudo, mas um saber que compreende que todo saber se arruína. O saber absoluto não supera a finitude; e por isso o trabalho, com sua materialização de conceitos e relações, técnicas e saberes, não pode ser um suporte para a superação da finitude. Segundo Zizek (2013), o Saber Absoluto é o reconhecimento do limite que é absoluto no sentido de não ser determinado, não ser um limite relativo ou uma barreira ao nosso saber que possamos perceber com nitidez, de modo que a finitude fica intocada pelo saber e pelo trabalho.

Nessa posição do Absoluto, o sujeito não pode comparar o para-nós com o em-si, o conceito com a coisa, devendo superar ambos, pois não há mais nenhuma forma do em-si disponível como medida da verdade do conceito subjetivo (para-nós). O Saber Absoluto

abandona o projeto de assumir uma posição a partir da qual ele poderia comparar sua subjetividade e o modo como as coisas são independentemente de sua experiência. Normalmente, a ciência (e, por extensão, a técnica), que é um trabalho de séculos, é que define o que é o real, mas ela também está na falsa consciência, buscando a última palavra sobre o em-si, mesmo estando sempre dentro de um para-nós.

Nesse sentido, a confiança na capacidade produtiva (e de dominação) do trabalho e a confiança na técnica se mostram ilusórias, pois ignoram a finitude inerente: o estar sempre preso numa perspectiva. Portanto, aquilo que o trabalho realmente deve ensinar, a educação que ele fornece, é olhar da finitude. Semelhante à guerra, que não ensina sobre a estupidez de nossos conflitos, mas sobre a morte. Na guerra, o sujeito pode perceber que o real conflito é com a morte como tal e com a perspectiva como tal, e não tanto com a natureza, com uma perspectiva específica ou com os outros humanos:

[...] essa aceitação não resulta de modo nenhum em uma espécie de solipsismo subjetivista (individual ou coletivo). Devemos deslocar o Em-si do “exterior” fetichizado (com respeito à mediação subjetiva) para a própria lacuna entre o subjetivo e o objetivo (entre o Para-nós e o Em-si, entre as aparências e as Coisas em si). Nosso saber é irreduzivelmente “subjetivo” não porque somos para sempre separados da realidade em si, mas precisamente porque fazemos parte dessa realidade, porque não podemos sair dela e a observarmos “objetivamente”. Longe de nos separar da realidade, a própria limitação do nosso saber – seu caráter inevitavelmente distorcido, inconsistente – atesta nossa inclusão na realidade. (ZIZEK, 2013, p. 285).

Para o ponto de vista do absoluto, não ficamos reclusos na subjetividade, somos levados à compreensão da substância como sujeito, da identidade dos opostos não num polo sintético, mas na sua diferença constitutiva dessa mesma identidade que não preexiste a essa diferença. Essa perspectiva que Zizek defende, sobre o saber absoluto, pode lançar luz sobre o conceito de trabalho? Se o trabalho e o saber não fornecem a superação da finitude, podem ao menos ser o caminho para a emancipação, como Habermas (2009) pensou?

Para Zizek (2013), é somente sob a perspectiva da finitude que o trabalho atinge sua verdade, que se manifesta quanto menos o sujeito produz para si mesmo, pois então o artefato não é mais algo que satisfaz necessidades individuais e nem expressão da criatividade, mas sim um meio de realização da alienação ao coletivo impessoal. É nesse sentido que o trabalho faz a autoformação do próprio sujeito. Mas o desejo individual não precisa ser refreado, ao contrário do que diz Chagas (2016), o que é preciso é perceber que não se sabia o que se desejava. No trabalho o que é suprimido, negado, não é o desejo, mas a falsa consciência de

um desejo. Não está em jogo, pois, um cálculo nem uma utilidade, mas um saber. Uma vez atingido esse saber, a transformação da natureza se mostra vã, o que pode sugerir uma posição estática ou de abertura vazia, simples abertura, niilismo.

O que Heidegger (2008) diz sobre a essência da técnica pode ser um passo nessa direção: a técnica é uma possibilidade de algo maior, a *poesis*. Por conseguinte, também o trabalho se mostra como processo secundário da atividade poética⁶, isto é, da atividade de criar mundos de sentido e não mundos de objetos e infraestruturas. A função econômica do trabalho permanece e se explica na concepção poética, pois, para haver economia, é preciso haver um horizonte semântico constituído (posto) que apresente a própria necessidade econômica (do trabalho) como necessidade inelutável.

O Saber Absoluto que nos encaminhasse ao poético não nos traria de volta ao *logos*, razão, que está intimamente ligada à metafísica e à tecnologia; como diz Derrida: “não se pode mais distinguir entre, por um lado, o tecnológico e, por outro, o teórico, o científico ou o racional” (DERRIDA, 1999, p. 141). Todavia, o Saber Absoluto não é algo pós-metafísico que permitirá, uma vez atingido, uma nova forma de ser no mundo, a ponto de observar de longe e com clareza o mundo da técnica, do trabalho e do conhecimento; do contrário, ele apenas tem uma ação retroativa, lança luz sobre o próprio passado, permitindo ver que sempre houve, na essência humana, lugar para algo além do trabalho, técnica e ciência.

5. NATUREZA COMO NÃO TODA

A questão que agora devemos nos pôr é sobre o lugar do trabalho e da *poesis* na natureza, a fim de observar se podemos, como Aílton Krenak diz ser necessário, pensar o humano sem o conflito com a natureza. Se pensamos com Slavoj Žižek, encontramos uma barreira natural, pois não podemos suprimir o pensamento dialético de Žižek (2013) que coloca o próprio humano dentro do paradigma maquínico: o que nos torna humanos é repetir de modo tão excessivo que rompa o ciclo natural. A natureza é pensada por Žižek como uma resposta ao nada primordial: havendo o nada originário, é preciso algo que rompa a

⁶ Poderia ser expresso num movimento dialético: primeiro há o trabalho enquanto aparência na qual o humano sempre é, depois há o movimento de exteriorização que cria a essência enquanto algo perdido, isto é, a essência humana é entendida como poética; por fim, o aspecto conceitual: a essência (a *poesis*) só é a partir da aparência (o trabalho).

negatividade do próprio nada, uma vez que o nada é negação do algo. Dessa dupla negação, ou seja, do redobrar a negatividade do nada surge a realidade material concreta, que é inteiramente menor que o nada. A essência da natureza é aparência, negatividade e não o ser. Mas isso não anula, para ele, o materialismo: o mundo é causal, mas a causa está aberta. A liberdade encontra seu espaço em meio às cadeias causais na retroatividade, não cria do nada uma nova ligação causal, é antes um ato retroativo de determinação da ligação que é determinante. Desse modo, a própria noção de máquina é atualizada. Não mais tendo o relógio como paradigma, mas o *software*: um programa que não está gerado de uma vez por todas, pois precisa da interação com outros softwares ou com o usuário para que decida a cada vez o que tornar realidade⁷, mas que desaparece uma vez que o programa é fechado.

Assim, a substância (enquanto natureza) é sempre perdida. Segundo Zizek (2013), a substância só passa a existir por sua perda; antes disso, não há nada além de um campo vazio preontológico. Isso quer dizer que a substância é sempre-já subjetivizada. Todavia, isso não deve ensejar a compreensão idealista objetiva de que a realidade última é sujeito, mas apenas a compreensão kantiana de que devemos calar sobre a coisa em si por ser inacessível, ou seja, a coisa em si, o mundo sem o sujeito, é um vazio preontológico. O próprio sujeito é repensado por Zizek (2013) como o que surge após o fracasso de sua efetivação. A atividade do sujeito, como o trabalho, tem sua importância não pelo sucesso em efetivar o sujeito na substância, mas pelo fracasso. O próprio sujeito tem sua origem não na natureza enquanto princípio gerativo a partir de sua potencialidade, como pensava Aristóteles (2006) na metafísica nem em leis mecânicas ou dialéticas da natureza, mas na falta, no fracasso da própria substância: “o sujeito surge pela autoalienação da substância, não de si mesmo” (ZIZEK, 2013, p. 104). Não podemos, assim, pôr o polo da relação entre sujeito e natureza no sujeito; o ponto então é a sobreposição de duas faltas: a falta do sujeito e a da substância. É pela falta na natureza, sua incompletude, que somos livres, que podemos ocupar aquela abertura essencial da qual o trabalho é expressão, segundo Marcuse (2005) e Heidegger (2015).

A conclusão a que Zizek (2013, p. 102) chega afirma que: “políticas radicais de emancipação não devem visar nem ao completo controle da natureza nem à humilde aceitação, pela humanidade, do predomínio da Mãe Terra. Ao contrário, a natureza deveria ser exposta em toda a sua catastrófica contingência e indeterminação”. Desse modo, o problema

⁷ Como no caso de jogos nos quais atrás de uma porta não há efetivamente nada até que o jogador a abra, forçando o jogo a criar realidade para aquele aspecto da interação.

de pensar o trabalho e a dominação técnica sobre o humano e a natureza se encontra na própria natureza. A reconciliação não é se reconhecer na obra, o sujeito não é, também, algo totalmente à parte da natureza, e se reconhecer na natureza não é fazer desaparecer a natureza para relevar uma outra substância subjetiva. Também, o sujeito não é completamente parte do mundo natural, uma vez que advém da falha desse mundo, mas não é algo à parte dele: “o sujeito não é sua própria origem” (ZIZEK, 2013, p. 101). Desse modo, o sujeito tem de reconhecer em sua separação da substância a separação da substância de si mesma. Nesse sentido a maquinaria, como o trabalho, apareceria no ponto da sobreposição das duas falhas: a máquina sempre falha, quebra, quer devido à incompletude da natureza, quer devido à incompletude do sujeito. Ao contrário do que afirmar Ruy Fausto (1987), a máquina não toma inteiramente nosso contato com a natureza, uma vez que ela falha e demonstra a incompletude do sujeito e do objeto.

No que toca ao conceito de trabalho e de tecnologia, Zizek (2013) não é propenso a ir além do já apontado, ficando antes numa posição de tirá-los do foco: “na medida em que a propulsão capitalista fundamental da produtividade livre sobreviveu nele [comunismo], agora sem suas condições de existência, concretas e contraditórias”, para Zizek (2013, p. 100), o problema de Adorno, Heidegger e Horkheimer é repetirem o erro de Marx “assim como ele, assumem a produtividade livre como algo basicamente independente da forma social capitalista concreta”. O problema é que capitalismo e comunismo não possuem duas formas distintas de razão instrumental, o próprio cálculo visando a fins é capitalista e, todavia, o comunismo permanece uma sociedade de trabalhadores, tendo o trabalho como centro na hipótese de que uma vez abolida a luta de classes, apenas o trabalho resta como pilar ontológico inamovível. O problema, para Zizek, é que a tarefa do marxismo hoje é imaginar uma ruptura com o capitalismo sem cair no paradigma da produtividade livre. Como afirma sobre a crise ambiental:

[...] no momento em que a reduzimos aos desequilíbrios provocados por nossa excessiva exploração tecnológica da natureza, silenciosamente já conjecturamos que a solução é confiar nas inovações tecnológicas, numa nova tecnologia “verde”, *mais eficiente e global em seu controle dos processos naturais e dos recursos humanos...* todas as preocupações ambientais e projetos concretos para mudar a tecnologia, com o intuito de melhorar o estado de nosso ambiente natural, perdem valor por confiar na própria fonte do problema. (ZIZEK, 2016, p. 32).

Mas o produtivismo e a separação com a natureza foi mesmo uma constante no pensamento de Marx, como até mesmo Zizek pensa? Nos manuscritos econômico-filosóficos de 1844 podemos encontrar uma reflexão sobre a natureza que modifica as compreensões aqui levantadas sobre Marx: “todo autoestranhamento do homem de si e da natureza aparece na relação que ele outorga a si e à natureza para com os outros homens diferenciados de si” (MARX, 2010, p. 87), desse modo, podemos entender que a radical separação do humano com a natureza não é um fato primordial, mas sim um processo histórico. A prática humana é o meio pelo qual a alienação se dá. Marx pensa que a propriedade privada é consequência imediata do trabalho estranhado, de modo que a separação do humano com a natureza pode ser vista desde esse ponto em que o trabalho é alienado “porque a opressão humana inteira está envolvida na relação do trabalhador com a produção, e todas as relações de servidão são apenas modificações e consequências dessa relação” (MARX, 2010, p. 89). Podemos incluir a relação na qual a natureza aparece alienada do homem – não apenas o homem se torna animal na alienação (ao abstrair as relações humanas e focar na abstração da reprodução e alimentação) como o lado propriamente animal do humano é perdido, não apenas porque sua vida humana se tornou mercadoria, mas porque a natureza não vale, não possui valor. Isso porque o todo não pode ser modificado, portanto riqueza não pode ser gerada, o todo simplesmente é; ser parte de uma totalidade não é possível para o humano moderno porque a totalidade não tem valor, apenas o abstrato tem valor; é isso que permite que o Capital não se importe com quantos trabalhadores ele sustenta, mas com quantos juros ele rende. “[...] a propriedade privada é apenas a expressão sensível de que o homem se torna simultaneamente objetivo para si e simultaneamente se torna antes um objeto estranho e não humano (*unmenschlich*), que sua externalização de vida é sua exteriorização de vida, sua efetivação a negação da efetivação” (MARX, 2010, p. 108). O capital impõe renúncia à vida no mesmo movimento que, contraditoriamente, define como valor o dispêndio de energia fisiológica do trabalhador, energia viva, mas viva enquanto abstração, enquanto isolada.

Em defesa de Marx, podemos ainda acrescentar o trabalho de Kohei Saito (2021), que fez uma excelente reconstrução do percurso do pensamento marxiano sobre a natureza, revelando uma grande capacidade de pensar a crise ambiental. Conforme Saito, após os anos 1860, Marx passa a pensar a principal contradição do capitalismo sob o conceito de metabolismo, que se expressa na contradição temporal entre o tempo da produção e consumo e o tempo da recuperação da natureza para um novo ciclo. Esses dois ciclos em conflito geram

uma contradição no metabolismo, na relação entre humano e natureza, e tal ruptura é provocada pelo advento do capitalismo como modo de produção que expropria e aliena o humano, fazendo com que a própria natureza seja mediada pelo humano e pela mercadoria. Conforme Saito, tal não se dava nem mesmo no modo de produção feudal, pois então a terra e o camponês se confundiam, e o senhor não controlava a produção, permitindo que a relação com a natureza fosse direta e imediata.

Saito (2021) mostra que Marx já percebia o problema da agricultura de roubo, que designa o modo como o comércio capitalista retira os nutrientes do solo e não os repõe. Isso ocorre porque a grande concentração populacional está nas cidades, que consomem alimentos e jogam os restos orgânicos no esgoto e lixões, no qual se misturam produtos tóxicos ao solo. Além disso, diversos países do capitalismo central importam alimentos dos países subdesenvolvidos, que por isso têm a fertilidade de seus solos roubada. Isso se deve à ruptura do metabolismo, das relações de consumo e reposição que constroem a sustentabilidade do solo. Contra isso, afirma o autor, Marx já sabia que o desenvolvimento técnico é incapaz de resolver, no máximo aprofunda a crise, pois o objetivo da técnica no capitalismo é sempre a acumulação e, com isso, a técnica ignora um fator da força produtiva fundamental: “a capacidade subjetiva de interação consciente com o meio ambiente, que precisa ocorrer dentro dos limites da natureza”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar dos Manuscritos de 1844 de Marx (2010) e da reconstrução de Saito (2021), permanece inconclusa uma elaboração da relação entre humano e natureza que não passe por uma afirmação de contradição entre os dois polos. Pudemos ver em Marx somente o esboço de um pensamento que afirma uma unidade primordial entre natureza e humanidade, substância e sujeito, e em Žižek uma possível opção, que não nos põe de volta no pensamento da unidade, mas que pensa nossa identidade com a natureza no exato ponto da não identidade da natureza consigo mesma. Nesse sentido, a própria natureza como pensada por Ailton Krenak (2019) seria repensada nos termos de uma metafísica que coloca a alienação não somente no humano, mas também na natureza. Esse caminho do pensar certamente será produtivo em pesquisas e trabalhos futuros.

O outro aspecto da relação entre a natureza e a humanidade é o da jornada emancipatória. É evidente que a luta de classes ocorre a partir de relações diferentes historicamente não com a natureza diretamente, mas com o trabalho sobre a natureza; então cabe pensar se é possível uma política emancipatória na qual o trabalho (e a técnica) não seja o centro. Com substituição da máquina pelo humano, a demanda de uma vida com o mínimo de trabalho (no sentido econômico) possível se torna cada vez mais plausível. Zizek (2013) afirma que Hegel via com maus olhos tal demanda, pois a realização da consciência, da liberdade, dos direitos, etc. de cada cidadão se daria pelo trabalho; desse modo, viver sem trabalhar seria próximo a viver como o senhor e não como o servo. No entanto, vemos que sobram cada vez menos alternativas e cresce a demanda (da população excluída) por uma vida independente do trabalho. Zizek (2013) concede que essa é uma forma de aparição da demanda mais básica de agir como sujeito livre e autônomo, de ser incluído no universo de liberdades. A isso podemos acrescentar que essa demanda não visa se libertar do trabalho abstrato, mas do remunerado pela produção e tempo de trabalho, pois, uma vez que, como vimos com Marcuse (2005), a essência humana é poética, o trabalho enquanto atividade criadora sempre poderá estar presente. E a tonalidade afetiva do humano, dessa vez, se mostra na angústia e no desejo, os afetos do confronto com a falta e da falta, respectivamente.

REFERÊNCIAS

- AFONSO, C. A. Metafísica, o nada e o medo em Heidegger. **Revista Estética e Semiótica**, v. 7, n. 1, p. 115–120, 2017.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Edipro, 2006.
- CHAGAS, E. O trabalho como formação e deformação humana em Hegel e Marx. **Revista Dialectus**, UFC, n. 8, 2016.
- DERRIDA, J. **O olho da universidade**. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.
- FAUSTO, R. A "pós grande indústria" nos grundrisse (e para além deles). **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, v. 19, p. 47-67, 1987.
- HABERMAS, J. **Técnica e ciência como ideologia**. Lisboa, Edições 70, 2009.
- HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1992.
- HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança: Editora Universitária São Francisco, 2008.

HEINRICH, M. **The ‘Fragment on Machines’**: a marxian misconception in the Grundrisse and its overcoming in Capital. In: RICCARDO BELLOFIORE, G.; STAROSTA, AND P. D. T. (ed.). *Marx’s Laboratory: critical interpretations of the Grundrisse*. Boston: Brill, 2013. p. 197-212.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. (Versão Kindle).

KANT, I. **Crítica da razão pura**. 3. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

MARCUSE, H. **Heideggerian marxism**. London: University of Nebraska Press, 2005.

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

SAITO, Kohei. **O ecossocialismo de Karl Marx**: capitalismo, natureza e crítica inacabada à economia política. Tradução Pedro Davoglio. São Paulo: Boitempo, 2021.

ŽIŽEK, S. **Menos que nada**: Hegel e a sombra do materialismo dialético. São Paulo: Boitempo, 2013.

ŽIŽEK, S. **O sujeito incômodo**: o centro ausente da ontologia política. Tradução Luigi Bacichello. São Paulo: Boitempo, 2016.