



SEÇÃO: FILOSOFIA E INTERDISCIPLINARIDADE

Aprofundando a *crise*: Novas direções no marxismo fenomenológico

Deepening the crisis: New Directions in Phenomenological Marxism

Profundizando la crisis: Nuevas direcciones en el marxismo fenomenológico

Norman R. Madarasz¹

orcid.org/0000-0002-7574-3744

Norman.madarasz@pucrs.br

Recebido: 25 mar. 2024.

Aprovado: 13 mai. 2024.

Publicado: 30 jul. 2024.

Resumo: Em meados do século vinte, antes de naturalizar a maneira na qual a ideologia liberal analisa a consciência, a fenomenologia articulava um ambicioso projeto de fundamentação em fusão com diferentes orientações marxistas. Constata-se, porém, que nenhuma das ramificações chegara a aprofundar a compreensão própria da noção de crise, todavia central ao pensamento de Husserl, quando não de Karl Marx. Em *Groundwork for a Phenomenological Marxism*, o filósofo canadense, Ian H. Angus, identifica esta lacuna e se propõe a articular uma justaposição analítica entre a teoria da crise no *Capital* de Marx e a *Krisis* de Husserl. Neste artigo, propõe-se explicitar as ramificações deste novo marxismo fenomenológico, considerar as etapas constitutivas propostas por Angus e simultaneamente examinar a resistência do autor a conduzir o projeto para uma pragmática descentralizadora das ciências europeias.

Palavras-chave: crise; indigeneidade; trabalho; marxismo fenomenológico; Ian H. Angus.

Abstract: Despite naturalizing how liberal ideology analyzes consciousness, phenomenology articulated an ambitious project of fusing with different Marxist orientations in the mid-twentieth century. It appears, though, that none of the branches managed to deepen the understanding of the notion of crisis, however central the latter is to the thought of Husserl, if not Marx. In *Groundwork for a Phenomenological Marxism*, Canadian philosopher Ian H. Angus identifies this gap and sets out to articulate an analytical juxtaposition between Marx's theory of crisis in *Capital* and Husserl's *Krisis*. In his view, Husserl supplements Marx by means of a project to ground the Euro-American individual as self-responsible, based on an allegedly broader understanding of nature itself. The aim of this article is to examine the ramifications of this new phenomenological Marxism and explain the constitutive steps proposed by Angus. We conclude by questioning the obstacles raised against the prospect that a grounding of the project might be achieved more radically through a decentralizing vision of European sciences.

Keywords: crisis, indigeneity, labor, phenomenological Marxism, Ian H. Angus

Resumen: A pesar de haber naturalizado la forma en que la ideología liberal analiza la conciencia, a mediados del siglo XX la fenomenología articuló un ambicioso proyecto de fusión con distintas orientaciones marxistas. Parece, sin embargo, que ninguna de las ramas logró profundizar la comprensión de la noción de crisis, por central que fuera para el pensamiento de Husserl, si no Karl Marx. En *Fundamentos para un marxismo fenomenológico*, el filósofo canadiense Ian H. Angus identifica esta brecha y propone articular una yuxtaposición analítica entre la teoría de la crisis de Marx en *El Capital* y *Krisis* de Husserl. El objetivo de este artículo es examinar las ramificaciones de este nuevo marxismo fenomenológico, explicar los pasos constitutivos propuestos por Angus e identificar las resistencias a través de las cuales integrar radicalmente el proyecto como una visión descentralizadora de las ciencias europeas.

Palabras clave: crisis; indigeneidad; trabajo; marxismo fenomenológico; Ian H. Angus.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

¹ Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS, Brasil.

Introdução

Uma leitura não linear da história das problematizações filosóficas da contemporaneidade poderia estabelecer seu hipotético ponto inicial na obra tardia de Edmund Husserl. Por um efeito recursivo indefinidamente adiado, essa história ressonaria pelas ondas nas quais novos entendimentos da obra husserliana alcançam o público. O título do seu último, porém inacabado, livro, *A Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (ou simplesmente, a *Krisis*, 2012 [1954]), representa uma abordagem da situação epistêmica social que fala por si. Posicionada na década de 1930, essa "crise" teria sido produzida pelas ciências matematizadas, as quais enquadraram por meio de uma quantificação das mais reducionistas uma dimensão representacional da realidade. Embora o manuscrito tenha assegurado uma vivência após escapar de uma incineração pelas bombas anglo-americanas da Segunda Guerra Mundial, seu conteúdo será conhecido por um público mais amplo apenas a partir dos anos 50. Traduzida na sua integralidade no início da década de 1970 para o inglês e, em meados da mesma década na França (1976), conhecia-se anteriormente a obra graças à divulgação feita por Maurice Merleau-Ponty (1996, 1998), quando não pelo ainda jovem Jacques Derrida que dissertara sobre um dos seus anexos, "A Origem da Geometria", em 1962. No Brasil, o livro recebeu uma tradução integral em 2012.

Apesar de ser formado em matemática teórica, Husserl apontou como a matematização crescente das ciências clássicas da física e da astrofísica desde o Renascimento iniciara uma transformação no modo de *compreender* seu processo. Da sua posição subalterna em auxiliar a produção de teorias verdadeiras acerca da vida no seu sentido teológico e sagrado, a matemática surgia então como quantificador da força técnica e econômica entre os homens. A crise emerge a partir do momento em que pensadores europeus constataram que, durante quatro séculos, aproveitara-se na Europa dos efeitos finalmente nefastos decorrentes de uma imagem do ser humano em sujeito. Nas terras brasileiras, esse

sujeito se vestia de bandeirante extrativista e de senhor escravista de engenho, quando não de fazendeiro agropecuário, depredando a natureza e seus espaços vitais ao benefício do comércio liberado do monopólio do Reinado central. A solução trazida por Husserl a esta crise, a que ameaçava a harmonização da vida com o saber, se firmara no conceito de *Lebenswelt*, ou o mundo da vida. Para efetivar a reconstrução do pensamento, ele encaminhava uma filtragem fenomenológica dos fundamentos da prática científica.

Escrita décadas antes da conscientização dos efeitos desestabilizadores sobre as regularidades climáticas despertados pela destruição tecnocientífica de tantos habitats naturais, as consequências éticas dessa grande aceleração levantadas pela *Krisis* não perderam nada da sua relevância. A fenomenologia transcendental, com sua reviravolta em prol da constituição da intersubjetividade circundada pelo significado originário de "mundo", intensificou seus esforços para resgatar a "vida" que o habita. Buscava-se então subtrair o par vida-mundo da sua desprezada redução única para servir apenas parte da comunidade dos viventes. Focava-se sobretudo no que se instrumentalizava dos custosos atos de abstrações racionalizadas em processos materiais. Dessa maneira, iniciava-se uma reflexão determinante sobre a filosofia da segunda parte do século XX. Sua confrontação com as crises sucessivas que viriam abalar o mundo de civilizações não-europeias e dos seus povos agilizou a filosofia do último Husserl por essa oferecer uma potencial arma teórica contra uma sociedade dominada pelo capitalismo predatório e extrativista, quando não pelo capital em si. Contra suas nanociências de inovação computacional e temperada pela doutrina anti-trabalhista do empreendedorismo, a fenomenologia ilumina um modo radical de filosofar que não infreqüentemente precisa beirar o místico.

Se Husserl sabia que o conceito de *Krisis* já percorria a filosofia crítica e científica décadas antes na obra de um certo Karl Marx, não está bem claro. Entretanto, o que se pode constatar é

que, na desfiguração dos movimentos radicais de transformação do modo de produção do capital, os leitores de Husserl escolheram virar as costas à obra de Marx, e sobremaneira, ao *Das Kapital*. Alguns deles foram tão longe que eleger a *Krisis* para tentar mais uma vez refundar um liberalismo metafísico em bases ético-jurídicas. Contra essa forma tardia de desfiguração histórica e de captura ideológica denegada da fenomenologia, para não esquecermos a *dupla* proveniência conceitual da noção de crise no que tange às ciências europeias, o filósofo canadense, Ian H. Angus, oferece-nos uma obra pujante na qual prossegue a fusioná-la com mestria e elegância: *Groundwork of Phenomenological Marxism: Crisis, Body, World* (GPM)².

A abordagem de Angus passa por meio de uma análise magistral, meticulosa e refinadamente exposta. Desvenda o equilíbrio sempre temerário que marca a história das relações entre a fenomenologia e as ciências positivas, sejam elas fisicalistas ou sociais. A beleza da prosa de Angus compensa pelas passagens difíceis e alongadas da sua discussão. A sutileza das problematizações reforça a relevância dessa proposta, na qual se trata de fato de um projeto ontológico. Minha apreciação desse projeto visará não apenas resenhar o livro, mas averiguar sua afiliação com o marxismo fenomenológico. Mesmo assim, pretende-se descrever as estratégias argumentativas no livro assim como as finalidades da sua empreitada para levantar questionamentos que possivelmente mudam de forma na medida em que passamos pelo ruído entre culturas. Decerto, não se pode subestimar a força desses, desde o imperialismo anglo-americano despojado pelo sul global latino-americano até a estrutura semântica e conceitual euro-britânica conservada por seu país de migração, o Canadá. Se o objetivo do livro fosse o de elevar o particular ao universal, pelo qual se confirmaria seu valor ontológico, a discussão deveria ao menos demonstrar a capacidade e fineza de transitar

pela contradição cultural na qual esta pesquisa não deixou de ser conduzida.

A fenomenologia materializada

Ian Angus é Professor Emérito do Departamento de Humanidades Globais na *Simon Fraser University* em Vancouver, Canadá. Um dos herdeiros do pensamento de George Grant, pioneiro canadense na filosofia crítica da tecnologia, Angus é autor de vários livros na área de letras canadenses e da história teórica da comunicação social. Este último interesse se encontra explicitado no capítulo 4 do seu livro: *"The Institution of Technique as Digital Culture"*. Nas últimas duas décadas, suas explorações se tornaram cada vez mais conceituais, antes de migrarem plenamente para a filosofia.

Em dezesseis capítulos, Angus desenvolve um argumento no qual fundamenta as razões pelas quais, dentre as alternativas disponíveis no âmbito da filosofia para superar o que será definido como crise, a fenomenologia obtém seu favor. Na sua constatação, essa orientação filosófica inscreve a prática na metodologia, prática essa que eleva a responsabilidade de si no ato de reflexão (*self-responsibility*) a uma dádiva teleologicamente justificada. Os leitores da fenomenologia husserliana estão bem versados na sua conversa contínua com o contexto neokantiano da filosofia de expressão alemã, assim com os impasses encontrados na sua teoria multifacetada da consciência a partir da operação da intencionalidade. O ponto frágil dessa metodologia surgiu com a figura do "ego transcendental", contra a qual um dos seus alunos, Martin Heidegger, articulou uma crítica de aparência devastadora. Segundo o discípulo, Husserl não teria percebido que toda sua proposta andava estrangida pelas limitações postas por apenas um único e monolítico entendimento restrito da questão do Ser, a saber, o constituído pela facticidade no processo do *in-der-Welt-sein*. Para superar o mestre, Heidegger postulava uma outra existência, mais autêntica e própria, pois

² Ian H. Angus, *Groundwork of Phenomenological Marxism: Crisis, Body, World* (Lexington Books, 2021). Todas as referências aos títulos dos capítulos nesse livro e todas as citações serão mantidas na língua inglesa original. Ademais, todas as referências ao livro de Angus serão incluídas no corpo do presente artigo. Demais referências aparecerão em nota de rodapé e nas referências bibliográficas no final do artigo.

mais originária e temporalmente antecipadora do esvaziamento próprio do mundo, a saber, a existência do *ser-em* diferencial enquanto *ser-aí*. Da perspectiva de Husserl, a temporalidade extática pela qual se fundamenta o *ser-aí* não era menos idealista e limitadora que a categoria do ser intencional, cuja vida incarna o aprimoramento da compreensão do seu mundo, propiciada pelas ciências materiais.

Husserl, que falecera antes de conhecer a Segunda Guerra Mundial, era um intelectual perseguido durante os últimos anos da sua vida. Os efeitos sobre sua pesquisa provocados pela difamação antisemita da qual fora alvo não devem ser subestimados. A ruptura definitiva da filosofia alemã com o neokantismo se mediava, durante algumas décadas, pela força da refutação heideggeriana, suas reverberações alcançando a América do Norte durante a Guerra Fria. Apesar disso, é inegável que os conceitos husserlianos tardios de *Umwelt*, *Lebenswelt* e *Intersubjektivität* acabarão abrindo caminho para uma segunda vertente da razão crítica, desta vez imanente e suspensa na sua dialeticidade. Nesse respeito, pensa-se sobretudo à obra de Theodor Wiesengrund-Adorno.

O objetivo de Ian H. Angus é lembrar quanto a filosofia contemporânea deve a esta filosofia original e dinamizar suas conclusões para uma historiografia das problematizações filosóficas da contemporaneidade. Na primeira parte do seu livro, *Phenomenology and the Crisis of Modern Reason*, o autor apresenta a compreensão que amadureceu acerca da fenomenologia husserliana em tantos reinícios e continuações, particularmente articulada na Angloesfera acadêmica global. Apesar das tentativas de naturalizá-la ou inclui-la na filosofia das ciências, o ensino e a pesquisa sobre fenomenologia permanecem minoritários nas universidades onde domina, contrariamente, um âmbito de afirmação tecnoanalítica. Costuma-se encontrar a fenomenologia identificada com o ramo da filosofia dita continental, ainda supondo que esse termo possua um sentido. Independentemente daquilo que consideramos ser um falso dilema entre analítico e

continental, a filosofia exposta no GPM se associa explicitamente à tradição anglo-germânica, com inflexões eslavas.

Ainda na primeira parte, Angus se empenha em apresentar o projeto amplo da *Krisis*. De acordo com ele:

the "crisis of the sciences" is neither a matter of the existence of formal abstractions nor of the lifeworld considered separately, but of the *grounding* of formal abstractions in the intuitive givenness of the lifeworld so that the meaning of science for human life can be formulated and addressed philosophically (GPM, p. 129).

Decerto, na filosofia desenvolvida por Husserl, postular o problema da *Krisis*, em virtude dos dois sentidos do conceito expostos acima, identifica a dispersão que arrisca impossibilitar um projeto de *fundamentação* compreensiva no qual situar o ser humano. Ao ler o trabalho de Eugen Fink, assistente de Husserl na época da redação do livro, Angus enxerga a forma subsequente que teria tomado o projeto. Abarcando uma filosofia psicológica, ao se recuar das particularidades "abstratas" que estruturam a ciência ou pela separação que sofreria o "mundo da vida" na aplicação tecnológica dos resultados científicos, Angus, após Fink, alerta sobre o colapso do projeto geral, a saber, o da singular fundamentação universal e geral do pensamento. O risco de encerrar tal implicação conduz à constatação de que certo entendimento "groundless" é o que mais se obtém em decorrência das práticas que guiam a pesquisa científica.

Dessa forma, torna-se necessário postular condições para justificar que seja viável adequar a fenomenologia aos critérios de uma orientação que corresponde ao campo da *filosofia primeira*. Tal terá sido o destino desejado por Husserl para sua nova filosofia, pelo menos desde o texto programático "A Fenomenologia como ciência rigorosa" de 1914 (p. 27). Na sua própria reconstrução dos objetivos da *Krisis* e das implicações dinâmicas acerca da sua finalidade, Angus intenta como parte final do seu livro uma extensão nova da fenomenologia, sendo esta tarefa nada menos que a de terminar o projeto inacabado de Husserl (p. 9). Na afirmação da *The Self-Responsibility of*

Humanity as Teleologically Given in Transcendental Phenomenology, o autor complementa o projeto husserliano de uma ontologia do mundo da vida por meio de uma subdeterminada ontologia que fundamentaria concomitantemente a teoria marxiana do trabalho. Nessa extensão, resgatar-se-ia o retorno a um sentido social do valor que escapa à forma-mercadoria por ser o *já-dado de antemão* das práticas cotidianas no mundo da vida.

Na segunda parte do *Groundwork, Objectivism and the Recovery of Subjectivity*, Angus se posiciona ao lado das primeiras críticas, surgidas na República de Weimar no período entre as duas guerras mundiais, alvejando o conceito de sujeito. Não obstante o aprofundamento da crise nas teorias de sujeito na França algumas décadas mais tarde, Angus considera que, na fenomenologia de língua alemã dessa época, as bases para uma recuperação da subjetividade foram antecipadas já na lógica formal pela qual se mapeia a materialização da mesma. O nazismo não destruiu essa convicção quanto à potência conceitual da fenomenologia. Pelo contrário, a subsistência da fenomenologia perpassara o cataclismo, comprovada pela perpetuação da sua integridade própria apesar dos feitos pessoais e carreiristas de Heidegger. Para fundamentar, ou *ground*, a crítica da ciência matematizada, cuja força de racionalização esvazia até a filosofia do seu conteúdo sutil, Angus convoca então a obra de Marx. Inicia-se uma exegese baseada principalmente no primeiro livro do *Capital*, na retomada da exposição da teoria do valor-trabalho e da mercadoria.

A terceira parte do livro apresenta os tópicos do *Living Body and Ontology of Labor*, em que se demonstra uma circulação fluida entre as críticas e os conceitos de Husserl e Marx. Pelo título dessa parte, entende-se que não é estritamente o conceito de *Krisis* estrutural, decorrendo dos efeitos sistêmicos da acumulação do capital, que funciona como pivô. Ao invés disso, avança-se o conceito de *corpo em trabalho*, ou seja, o corpo produtor de valor de uso e de instâncias da materialização do metabolismo natural, desvirtuado no modo de produção do capital. Meticulosamente

fiel aos textos de Husserl e Marx até esse ponto, ao conceber um pretendido projeto de uma ontologia do trabalho, Angus inicia uma divergência com aquilo que se pode ler na literatura mais instigante dos comentadores recentes de Marx. A partir da justaposição entre Husserl e Marx, Angus tem razão em defender uma ontologia do trabalho, pois nela se afastaria da teoria particularizada do trabalho alienado pelo capital para se organizar em seguida, e dialeticamente, de acordo com "the science of the lifeworld that will be able to evaluate the role of the ontology of labor within a given lifeworld" (GPM, p. 386). Comemora-se nessa parte uma efêmera referência à filosofia francesa contemporânea, no caso, a de Gilbert Simondon. Esse autor teria levado o leitor "beyond some of the most established categories of Western metaphysics" (GPM, p. 308). Todavia, cabe ressaltar que, ao assentar a análise de Marx como fundamento, torna-se metodologicamente problemático sustentar que outras orientações teóricas teriam superado os obstáculos epistemológicos reificados pelo capitalismo sem que fosse necessário passar pelo prisma da ontologia do trabalho. Consoante ao alicerce teórico postulado por Marx, são as *condições materiais de produção* que determinam a gama de criações teóricas, inclusive das teorias a seu respeito. Em todo rigor, não há negociação sobre a lógica desse ponto.

Mesmo que a filosofia tenha desvendado os caminhos para um pensamento conceitual que se transforma em uma ética de responsabilidade de si mesmo, Angus reconhece que, sem explicitar o contexto material, não há incorporação emancipadora possível, tampouco corpos emancipados. Por isso, a quarta parte do *Groundwork* abarca o problema da *Transcendentality and the Constitution of Worlds*. Nela, Angus arranja as bases daquilo que se espera ser uma saída das fronteiras abstratas da "Europa" para pensar em termos planetários. Nessa parte, convoca-se, por um lado, o pensamento decolonial latino-americano de Walter Dignolo e Enrique Dussel. Por outro, ainda atípico na filosofia euro-canadense, Angus convoca o pensamento indígena de Marie

Battiste, James Sákéj Youngblood e Leroy Little Bear, vozes de uma "place-based indigineity" (GPM, p. 432-441). O desejo de Angus manifestado nessa parte é o de deslocar o fundamento em crise que autoriza a posição da "Europa" a assolar a da "América". Lembra ele que "in Blackfoot the word for the English word 'story' literally translates as 'involvement' in an event" (GPM, p. 439). Forçosa é então de constatar como "crisis" converge na progressão conceitual do seu livro com "event", acontecimento.

Por certo, os pensadores indígenas no livro exercem um papel importante para suplementar as limitações da cultura europeia movida pela razão formal. Repara-se que são menos aparentes na discussão acerca da propriedade privada, do território e de modos de governo, em que críticas contra uma história de apropriação por despossessão (a "assim chamada acumulação primitiva" do penúltimo capítulo do *Capital*) são omitidas. É inegável que Angus tem em vista apaziguar essa história para salientar a ocasião propícia para compor um encontro entre as tradições. Ele busca superar a violência que tem marcado essa história. Nessas páginas, surgem, então, condições na filosofia para se articular uma transvalorização da crise. Angus abarca mais radicalmente as ciências matematizadas no papel que exercem na dimensão econômica e tecnológica de um Canadá pós-colonial, apesar de serem os europeus Hegel, Nietzsche e finalmente Heidegger encarregados de realizar a síntese.

Aqui daria, sem muita polêmica, para imaginar uma discussão que encontra os objetivos expostos nos cadernos sobre etnologia de Marx (LINDNER, 2019). Contudo, Angus considera que, pela ética, a filosofia consegue se preservar perante a particularização empírica e histórica do seu conceito e reafirmar sua vocação universal. Seria por essa razão que ele hesita em empregar, como se faz com maior frequência hoje no Canadá, a expressão territorial compartilhada por uma parte dos *First Nations*, de "territórios não concedidos da nação indígena"? Essa expressão, pois, desdobra como os habitantes do *Turtle Island*, território nomeado pelos colonos europeus

do British North America do "Canadá", continuam resistindo, inclusive pela sua própria filosofia. Anota-se também a ausência de *filósofas* nesse panorama de pensamentos sobre a terra, omissão que pode deixar o leitor perplexo, sobretudo ao se considerar as significativas críticas dirigidas contra a ausência do valor atribuído ao modo e aos meios de *reprodução* no esboço de uma ontologia de trabalho que circula implicitamente em Marx. Oportunamente, no capítulo 15, *Excess and Nothing*, Angus prossegue a honrá-las na composição do seu conceito fundamental de "fecundidade natural" como, por exemplo, na seguinte afirmação:

Meaning and value are given structure and history such that they become a heritage within a cultural-civilizational form. The *ground* of meaning and value, however, is not in the cultural-civilizational form itself but in the natural fecundity, excess, which gives rise to the plurality of such forms. The critical role of philosophy is to liberate meaning and value from domination by formal reason, restore their heritage to the active subjects, and return meaning and value to their source in the ontology of excess (GPM, p. 463).

Dessa forma, o espaço ontológico, ambos no sentido existencial e formal-fundamental, não se encontra saturado nas suas considerações teóricas. A lógica diferencial que o desdobra e o multiplica opera por "excesso". Atribui à natureza uma potência reprodutiva de campos desencadeados pela dissipação temporal de sistemas racionalmente limitados. Espera-se apenas que não haja equivalência subjacente pressuposta por Angus entre fecundidade e maternidade. Caso contrário, o universalismo diferencial, mas anônimo, pelo qual se compensa a ausência nominal de filósofas exigiria uma explicação maior.

Seja como for, nesse capítulo, o livro se transforma em um tratado existencialista-transcendental em torno do binômio excesso-nada. Para preparar o leitor para os próximos passos, Angus se despede do nexos "marxista" da sua reflexão para articular um retorno ao contexto delimitado pelo complexo sujeito-objeto e se confrontar às subjetividades aflitas pelo reducionismo tecnocientífico. Sua esperança é a de cultivar uma

dinâmica de transcendência. Para tanto, o que Angus deseja ressaltar é a figura do filósofo, singularmente na atuação do personagem histórico e literário denominado Sócrates, tal como encenado por G. Vlastos. Salientando o feito metodológico do procedimento do "elêntico", Sócrates denomina aquela busca do Bem que passa dialeticamente a contradizer, de forma singular, a afirmação específica na qual o falante enuncia sua crença mais profunda. O alvo ideal se junta à prática de esvaziar o pensamento de particularidades linguísticas e de juízos de valor.

Por fim, na última parte do livro, *Self-Responsibility as Teleologically given in Transcendental Phenomenology*, Angus prossegue a introduzir sua própria ética. De acordo com ele, "the task of philosophy is to uncover the assumptions inherent in practical activity and bring them to clarity" (p. 489). Derivada de Husserl por entrelaçamento com Marx, surge então a figura resignificada do "filósofo". Este personagem, composto por atos autobiográficos em que se questiona a lei civil em nome de uma natureza em excesso, porém em perigo, alicerça a última etapa da fundamentação.

Em seguida, pretendemos aprofundar as implicações que se desdobram dessa inferência. Por enquanto, cabe lamentarmos que a cultura tal como apresentada por Angus volta, em nome da "humanidade", à Europa e à Euroamérica. Ao aplicar o círculo hermenêutico, Angus faz abstração da epistemologia histórica para afirmar uma fenomenologia eticamente fundamentada, porém sem a âncora marxiana. Focado pretensamente na "subjetividade", a pista da sua indagação descarta da consideração as críticas radicais levantadas à noção de "sujeito". Resgata-se, ao invés disso, um terreno de aparência mais seguro, o do "self" – não obstante como a naturalização tem transfigurado esse conceito notório. Lembra-se que o projeto de naturalizar a fenomenologia tinha restringido parcialmente a gênese do "self" no cristianismo com sua moral, apesar dos objetivos de Francisco Varela de transpô-lo ao contexto do budismo (1991/2017). Mesmo ao remeter a uma gnosiologia husserliana, a busca do sentido último da crise parece se assentar

numa crença radical "sem fundamento". Isso pode se traduzir, na última instância, em uma fé no absoluto – porventura além do Nada, porém bem aquém do Excesso procurado. Conforme o autor, a subjetividade se reafirmaria, então, como processo de individualização, cuja intensidade se averigua na inflexão perante seu stásis anterior. A última palavra do livro evoca o "êxtase do filósofo" (GPM, p. 507), este sendo despertado pelo acontecimento de uma unidade ocultada pelas contradições constitutivas da hierarquização do Ser. Conclui-se que o nome da sua unidade falta nesse discurso, pois, tal como encaminhado por Angus, trata-se de nada menos que negar o absoluto pela marca do vazio.

Redobramento por lados respectivos de um horizonte reativado

Isso posto, o GPM apresenta uma das mais completas propostas por um marxismo fenomenológico nas últimas décadas. No entanto, permanece a questão sobre a legitimidade metodológica na base da proposta. Esta se engaja em voos conceituais, em grande parte hermenêuticos, a partir de uma fundamentação ontológica alicerçada no materialismo sistêmico mapeado por Marx, cuja meticulosidade teórica se confirmou ao mapear os modos de produção, circulação e realização do capital. Sem dúvida alguma, o GPM é um livro de análise fina, de erudição fiel aos textos e de qualidade de escrito. Nesses quesitos, Angus vem se confirmando ao longo dos anos como um dos pensadores acadêmicos canadenses mais instigantes da atualidade. Seu público tem sido reservado por grande parte à costa oeste do país. Essas terras resplêndidas e artísticas habitadas pelas Nações Indígenas do Noroeste Pacífico, como os Tlingit e Haida, cuja região era uma das mais densamente povoadas no continente antes do contato com os europeus, fica cortada do resto do domínio euro-norte-americano em uma escala e uma intensidade que não se repete na vizinhança meridional da Califórnia. Sobre a orientação filosófica que se expressa nesse livro, não se deve subestimar a força geradora desse contexto geográfico, no

qual árvores monumentais se espremem entre mar e cordilheira.

Talvez seja devido a esse contexto que Angus parece ainda precisar, na introdução ao GPM, assegurar seus leitores que Marx não será situado centralmente na sua obra. Ao olhar pelo Leste, o legado de Marx se estende até a margem russa do Estreito de Bering. Chegando muito tempo depois do fim da última máxima glacial de influência da obra de Marx, faltavam ainda os meios para atravessar o oceano pacífico, como há uma vez fizeram os ancestrais dos povos originários da região. Ao lembrar comunistas canadenses, como Norman Bethune, chegaremos rapidamente a constatar quão falsa é tal impressão (BETHUNE, 1939; 1998). A ironia deveria agir então como provocação, problematizando assim porque Angus parece subestimar tanto a atualidade de Marx quanto o conhecimento social amplo consolidado por várias orientações exegéticas proporcionadas por sua obra.

Na Europa e na América latina, pelo menos, o retorno a Marx estava em forte ascensão mesmo antes do breve, embora contundente, colapso financeiro do G7 em 2007-2008. Ademais, o declínio aparente das teses da "dependência" pelas quais se situavam os obstáculos que afligem economicamente a América do Sul não dispensa da necessidade da existência de uma revolução social no continente. No entanto, permanece verdadeiro que, nem a obra geral de Husserl, tampouco a *Krisis*, tem sido a base de uma reforma geral do pensamento que seria "adequate to the cultural and ecological crisis of the 21st century" (GPM, p. 3).

A fidelidade expressa por Angus ao livro de Husserl está bem justificada. Em comparação, sua retomada da relação entre a fenomenologia e a filosofia radical de Marx não deixa de reproduzir o mesmo desligamento no qual permaneciam as demais tentativas desde os anos de 1970. Não é o livro de Angus que resolve os problemas de atração e denegação que caracterizam essa relação, embora deva-se reconhecer que existem de fato linhas convergentes de entrecruzamento teórico, disponíveis a serem exploradas para

quem se compromete, porventura, mais com Marx do que com o próprio Husserl. Uma das razões pelo mistério se encontra na postulação do falso determinismo atribuído à teoria do duplo sujeito por leitores mal avisados do *Manifesto comunista*, visto que nem a teoria husserliana tardia de intersubjetividade ousa questionar a unicidade final da forma-sujeito. Forçoso é constatar que, ao repetir essa proibição, o papel transformador, livre e criativo, constitutivo da personagem do *comunista no Manifesto*, permanece subavaliado.

Decerto, o papel do "comunista" praticamente desaparece no sistema econômico mapeado no *Capital*. Nesta obra magistral, em que grau e sobre qual alicerce se estabelece o comunismo deixa, não infrequentemente, até os leitores mais entusiastas, perplexos. Para um leitor avisado, não há surpresa nessa constatação. A proposta do *Capital* é a de examinar todas as consequências geradas por um modo de produção de mercadoria baseada no trabalho alienado, cuja produção real, indexada pela categoria de trabalho abstrato, põe o valor explorado pelo capitalismo em movimento. Se Angus associa com fluidez o levantamento do capitalismo com o das ciências matematizadas na *Krisis*, não é possível encontrar no seu livro a mesma fineza hermenêutica sobre a finalidade ética proposta por Marx. Angus simplesmente apaga o tratamento do comunista na sua análise da *self-responsibility*.

Reconhece-se que seu objetivo não é o de voltar às ciências enquanto tais, mas aprofundar o que ele entende por *healing function* da fenomenologia, a "função de cuidar", termo introduzido por ele mesmo em 2005. Nesse sentido, a análise de como a venda da força de trabalho pelo operário livre no *Capital* permanece incompleta sem o fortalecimento da ciência. É contra a dominação das ciências que Angus escreve. Então, como integrar a vertente científica do materialismo histórico na fenomenologia? Seguimos seus passos: "the diagnosis of crisis is matched by a procedure of reactivation of meaning that aims at a vindication of the sciences and also of the culture committed to reason that depends upon such a vindication. This is the healing function of

phenomenology" (GPM, p. 45). A função de *healing* seria interna, mas não contraditória, com a matematização crescente das ciências.

Um dos principais pesquisadores que Angus convoca ao debate é Herbert Marcuse. Sua obra madura fora demarcada pela ruptura com as pretensões paliativas da fenomenologia como pensamento possível para remediar a crise da razão. Não obstante, a convicção de Angus é a de que, mesmo ao rejeitar seu passado fenomenológico, dado que Marcuse se doutorou sob orientação de Heidegger, sua interpretação da *Krisis* levantada em *Homem Unidimensional* se equivoca na sua compreensão do conceito de mundo-da-vida. Mais ainda, as soluções revolucionárias propostas por Marcuse remetem criticamente à obra de Husserl, sem reconhecer o quanto as dele são complementares ao *Grande Recusa*. Marcuse teria corretamente concebido a importância de superar o conceito de mundo-da-vida, pois este representaria um obstáculo teórico a formar uma crítica radical da organização econômica da sociedade.

Ao questionar a maneira em que Marcuse justapôs Marx e Husserl para melhor afastá-los em seguida, Angus lembra que tal perspectiva não é compartilhada por Enzo Paci. Convencido pela deficiência analítica manifesta na diagnóstica unidimensionalista, Paci se vê convocado para refutar definitivamente Marcuse. De acordo com Angus, "Enzo Paci is perhaps the most influential author who has proposed such a phenomenological Marxism through a return to the immediate perception of individuals as individuals in intuitive perception" (GPM, p. 97). Cabe notar o modo no qual Angus exemplifica a teoria do sujeito e da subjetividade na base de "*individuals*". Essa associação com o liberalismo moral e jurídico desempenha um papel crescente no seu argumento. Coloca o *individual* sob a condição de se redefinir em relação ao *Lebenswelt*. Nesse último ponto, a perspectiva de Paci também seria limitada de acordo com Angus, pois não exploraria até sua última consequência, ou seja, último fundamento no "horizonte no mundo da vida", a reestruturação do indivíduo.

Que o *individual* seja o termo pelo qual se associa, de uma vez só, uma recusa com uma afirmação constitutiva poderia surpreender. Decerto, Angus resgate a preocupação levantada por Marx (e Engels) sobre o indivíduo a partir da *Ideologia Alemã*. Porém, para tudo que Angus admira em Husserl, a questão que realmente permanece é a de saber se sua paixão se iguala por Marx. Para ser justo, Angus parece particularmente sensível à aparente captura ideológica da filosofia marxiana, cuja denominação oscila no livro entre marxismo e humanismo. Os intérpretes escolhidos de Husserl (Ludwig Landgrebe e Jan Patočka) são fenomenólogos, os quais, no contexto da Guerra Fria, escreveram suas obras em condições que, muito provavelmente, não permitiram apreciar os aportes filosóficos da obra própria de Marx. A exceção entre os exegetas escolhidos por ele é Karol Kosik. Cidadão em um Estado que pregava uma forma ortodoxa de marxismo-leninismo e despojado do seu elã revolucionário, Kosik não escapou da repressão. A dimensão espiritualista da sua filosofia mostra as sequelas subsequentes.

Isso não deixou os escritos autorais de Marx particularmente protegidos perante diversas acusações equivocadas de ter servido de inspiração a uma opressão nacional-ideológica soviética da qual os países da Europa Central, ocupados em decorrência da colaboração com o nazismo, sofreram. Nada disso diminui a impressão despertada na leitura do GPM de que Angus estivesse frequentemente na defensiva sobre Marx. Fortalece-se essa inquietude quando o autor afirma filosoficamente, no início do capítulo 6, que "the thesis that Marx's immanentization of the Hegelian dialectic of absolute knowledge leads to a unilinear logic of history which produces a degeneration of the concept of subjectivity that its idea aimed to realize seems unimpeachable" (GPM, p. 168). Trata-se de uma curiosa conclusão sobre a irrefutabilidade, pois, em momento algum do seu tratamento de Marx (e Engels), Angus ressalta concretamente como a leitura do *Capital* servia a gerações sucessivas para compreender o pesadelo do trabalho alienado e tornar inteligível os mecanismos econômicos

para transformá-lo em uma esperança de libertação. Qual será o significado de "degeneração do conceito de subjetividade" quando a tarefa da filosofia se torna a de transformar o mundo com seus conceitos? O eco da obra de Marx fizesse talvez menos sentido no Canadá, mas certamente não isentou esse domínio colonial britânico de se enriquecer pela produção industrial e financeira do mais-valor na base oculta da ampliação do trabalho abstrato. Tampouco a afirmação de Angus levanta a organização comunista, cuja liberdade e sensibilidade estão imprescindivelmente acima da "lógica unilinear da história", embora certamente não acima dos efeitos devastadores das crises econômicas como a vivenciada diretamente por Marx em 1857.

Considerada a partir dos parâmetros teóricos de uma "fenomenologia marxista", a crítica articulada por Angus de Marx parece carecer de foco. Alega-se que a ontologia do trabalho em Marx deixaria de tratar o fenômeno de "mais-trabalho" (*surplus labor*). Secundarizada na marxologia política, em benefício à categoria de "trabalho abstrato", Angus vê nessa omissão uma chave que a ligaria a um mapeamento do modo de produção pouco explorado, oferecendo-lhe alicerces por uma posição responsável perante à natureza, considerada alvo de extrações destrutivas da sua força energética. Sem dúvida, Angus levanta boas razões para sustentar tal posição, quando ressalta 'abstract labor' has a function in Marx's critique of the system of value exactly parallel to that of the "mathematization of nature" in Husserl's critique of Galilean science" (GPM, p. 256). De fato, ele acerta quando defende que a partir do duplo "termini" do sujeito-objeto,

Marx's critique of the regime of value [is] understood as systematic capture of kinaesthetic action whose homogenizing and equalizing structure parallels that of formal-mathematical abstraction pertinent to the Crisis. It thus creates a closed sphere of abstract labor-life parallel to the closed sphere of nature in mathematical physics that creates a similar crisis with respect to its grounding in the lifeworld (concrete labor)" (GPM, p. 344).

É mais difícil concordar com sua interpretação ao sugerir que seria Husserl ao invés de

Marx quem viu melhor como "philosophy can no longer be mesmerized by the attractions of abstraction but must turn to address the role of abstractions in the lived world and their origin from that world" (GPM, p. 263 e 285). Ora, Marx não deixou de conclamar pela superação da filosofia na décima-primeira tese sobre Feuerbach, o que faz do uso do conceito *Lebenswelt* por Husserl apenas algo que se esperava. Ademais, a subdeterminação da categoria "mais-trabalho" (*surplus labor*) alegada por Angus como marca da *antropologia* de Marx, não hesitar-se-á em afirmar que essa categoria já explica a variável que se pressupõe de um domínio reprodutivo como deixado *fora* do mapa do "closed sphere" da produção do mais-valor. Ora, Marx é um dos primeiros articuladores de uma teoria relacional de sistemas na filosofia, demonstrando pela mescla entre dialética e ramificações temporalizadas, aspectos flutuantes num mapeamento formal de uma percepção do capital que obedeceria a uma dinâmica dissipativa. Dessa forma, *mais-trabalho* nada mais é que um componente do *trabalho-abstrato* diferido temporalmente no processo da circulação da forma-dinheiro obtida na troca. A contradição no modo de produção se transmite ao mapeamento teórico e formal, cuja base é a "média ideal", mas não à mercadoria unitária (MARX, 1971 [1894], ou seja, ao *Capital*, livro 3, p. 964). A contradição sistêmica se manifesta apenas quando a potência destrutiva inerente ao modo de produção se inflaciona até um grau crítico, cuja força consequencial desperta o surgimento dialético de outro sistema. A dinâmica desse outro sistema não pode ser prevista, tampouco quantitativamente abstrata. Apenas por meio de uma simulação recursiva, enxerga-se seus contornos, pois seu léxico depende, na última instância, da probabilidade.

Ao voltar à contribuição não quantificada por mulheres e por trabalhadores africanos escravizados no continente americano, reconhece-se que as variáveis compondo o mapa do modo de produção se tornaram pontos contundentes por críticos do modelo do capital articulado por Marx. Como evocamos na descrição do GPM,

Angus tenta avançar um passo da genericidade do conceito de gênero ou de raça para também incluir na categoria de reprodução uma ideia de natureza, colocada em termos de "fecundidade excedentária". Contudo, essa consideração não parece ter um efeito fundamental sobre a formalização realizada por Marx no capítulo primeiro do *Capital*. Neste capítulo, Marx se apoia na tarefa de libertar *na teoria* o trabalho alienado subjetivo sofrido pelo proletariado ao trazer à luz que a alienação é objetiva. Assim sendo, a alienação se transforma em uma métrica das relações econômico-sociais aplicadas pelos próprios donos dos meios de produção. Colocado sucintamente, já que a natureza é tão fecunda, existiria propriedade alugada para todos.

Entretanto, o objetivo de Angus é o de articular uma ontologia do trabalho, cuja utilidade se realize *pela e na* natureza. Ora, a natureza, por ser fecunda sem limite, representa simultaneamente o *enterro* da humanidade. Talvez seja apenas em nosso tempo que o balanço se revela tão nitidamente como determinado por lutas políticas, mesmo se as cidades destruídas de Tenochtitlán e Cartago assombram eternamente a memória daquilo que é capaz o desejo acumulativo de certos grupos de seres humanos quando impérios estejam em marcha. Por isso, o livro 1 do *Capital* deriva explicitamente da relação intrínseca entre trabalho abstrato e valor produzido da mercadoria por sua circulação no mercado na forma de um valor de troca. Sua expressão em termos de uma *relação social* deve fazer entender que a troca proporciona tanto a relação entre médias ideais, representadas por outras mercadorias, quanto mais-valor, cuja abstração desperta a monetarização. A inscrição numérica dessa relação visa sempre a avançar o momento da fixação para se garantir o maior excedente. Por dentro do sistema, o único excedente do qual participa o trabalho é aquele atribuído pela negação parcial do seu valor marginal, simbolizado pela força de trabalho, na computação mediana do salário.

Em várias instâncias na primeira parte do seu livro, Angus ressalta a categoria de "*surplus labor*". Porém, é necessário também observar como

parece reduzir o trabalho alienado, enquanto força quantificada de trabalho, ao trabalho em si, como se fosse por um essencialismo. Poderíamos culpar Husserl por transmitir esse vestígio neoaristotélico – o que evidenciaria sua negligência em não ter lido a outra versão da "crise". Ora, o capital não se apropria apenas da força de trabalho. Seu modo de produção viola *ontologicamente* o princípio dos direitos humanos, exatamente da maneira na qual é concebido pelo liberalismo, a saber, ao *barrar* a posse direta pelo agente dos produtos do seu trabalho. Desde sua juventude, Marx salienta que um sistema jurídico baseado simultaneamente no direito inalienável da propriedade e na legislação que limite a propriedade a, apenas, um fragmento da cidadania por contemplar a escravização do trabalhador em mercadoria, é *incoerente*. Para complicar sua relação com Marx, na página 217, Angus o provoca por não fazer aquilo que *nunca diz que faria*, isto é, uma ontologia, sequer uma teoria filosófica transcendental do trabalho em si.

Sendo assim, torna-se difícil de ser convencido do argumento, na sua recapitulação da "ontologia do trabalho", ponto 11, de que o trabalho, constitui-se de um "acontecimento" no sentido de Husserl. Mais adiante, na página 220, Angus introduz a ideia de que o acontecimento seria o capitalismo em si. Na nota 34, na página 230, Angus ainda lança uma crítica contra a compreensão generalizada do trabalho na sua configuração ideal, voltando com pouca justificção ao materialismo histórico pré-*Capital*, quando não ao idealismo alemão. Esperava-se que se mantivesse fiel ao texto de Marx, ao invés de se opor à tendência aglutinadora, como Angus fez, de designar pesquisadores e militantes anônimos como "muitos marxistas".

O que Marx descobriu era como a acumulação deixa sua marca em uma progressão geométrica ao produzir mais-valor a partir do tempo de trabalho não pago. Poder-se-ia deixar registrada a impressão de infelicidade quando, consequentemente, Angus volta à trope reducionista sobre a obra de Marx. Nisso, ele parece se juntar tanto aos críticos "pós-marxistas" da zona de ocupação

soviética pós-guerra quanto aos pós-marxistas liberais usuários da teoria crítica frankfurtiana, quando insiste que: "form of life is defined not only by its mode of production but its culture. A theory of labor must thus account for culture as produced by the ontology of labor" (GPM, p. 215).

Salvo pela omissão do essencialismo ontológico, será que Marx teria defendido outra tese que essa? Pergunta-se, entretanto, por que, enquanto a "cultura" for alienada em consequência da sua determinação pelo capital, a "ontologia" não a seria também?

Marx, desaparecendo no mesmo lugar

O GPM estabelece parâmetros claros sobre quais discursos externos à hermenêutica não poderiam arbitrariamente desviar o projeto. Por mais que deseje respeitá-los, o próprio autor se permite exceções que levam a questionar a legitimidade de mantê-los, mesmo quando as implicações inferidas necessitam o maior respeito metodológico. Ademais, preservá-los se torna necessário para evitar que as posições filosóficas defendidas por Marx não sejam dispersadas pela estrutura conciliadora que move a hermenêutica, sobretudo em virtude da tese de Hans-Georg Gadamer acerca da fusão dos horizontes. A primeira posição diz respeito à dialética no materialismo histórico. Nesse sentido, teremos em vista questionar a afirmação alegadamente descritiva do papel crítico da filosofia, cuja meta seria a de "liberate meaning and value from domination by formal reason, restore their heritage to the active subjects, and return meaning and value to their source in the ontology of excess" (GPM, p. 463). Por mais que o gesto que move a fusão dos horizontes reconheça a possibilidade incondicional do ato de restauração, será que também passa pelo filtro um conflito intencionalmente propiciado, sendo localizado nas relações sociais acerca do trabalho?

Quando se trata de associar, porventura testar, as categorias marxianas perante o trabalho digitalizado (*digital labor*), Angus volta a Marx. Ele retoma seu pensamento quando disserta sobre "fragmento sobre máquinas" do *Grundrisse*,

ou seja, como a máquina teria o potencial para levar o trabalho a superar o contexto do modo de produção industrial, sugerindo em filigrana que tal finalidade possa executar uma fusão de horizontes. Decerto, essa passagem do *Grundrisse* encantava leitores de Marx após 1968 pelo surgimento do conceito de "intelecto geral". Fruto da publicação tardia dos manuscritos – o *Grundrisse* seria conhecido apenas nos anos de 1960 –, o conceito parecia evocar uma fonte rousseauista, resgatando o pensamento de Marx da ortodoxia cientista, alegadamente soviética, ao qual o material histórico precisava ser reduzido. Ora, o "intelecto geral" apresentava uma instância de superação da alienação em prol de um comunismo ainda conforme a legalidade, tal como se firmava no parlamentarismo norte-atlantista. Dessa forma, por esse conceito, parecia possível apostar em uma transformação radical do modo de realização do capital sem que fosse preciso uma revolução social essa última sendo entendida senão apenas, ao menos principalmente, na sua dimensão violenta e destruidora. Por outro lado, ao menos pela perspectiva da inovação, integrar o *digital labor* no sistema capitalista encontraria na sua "essência" – se não fosse exatamente no capital enquanto tal um excedente de "*inventivity*" decorrido de um "potential for free and cooperative labor", juntando-se em uma visão que superaria a contradição entre capital e trabalho alienado (GPM, p. 328). Talvez tal otimismo ainda seja encontrado em regiões geográficas onde são sediadas as empresas Alphabet Inc. (Google), Blackstone e Blackrock, na cordilheira das quais parecem também preferir se reunir os acionários majoritários do Carlyle Group. Por essa razão, inegavelmente empírica, que significa *histórica*, torna-se difícil concordar com Angus quando afirma a convicção segunda a qual "there is reason to believe that neither commodity fetishism nor abstract labor are concepts that apply meaningfully to digital labor or, at least, its teleological development" (GPM, p. 328). Aceita-se mais facilmente o contrário, como sugerido por Angus na negação que articula da posição cética.

Sem dúvida, desfrutado pelo prisma da cultura americana-pacífica, tal posição se permite ainda imaginar uma vivência sana, mesmo sob a compreensão positivada da crise. Liberdade se mesclava com inovação quando era guiada pela operação dos setores pioneiros da inteligência artificial, conclamando a existência de mercado livre sem a interferência do Estado, ainda menos sem seu aparelho de vigilância. Ora, a crença libertariana pacífica na dimensão transformadora do "world wide web", para nada dizer da "inteligência artificial", fora demonstrada por pesquisadores recentes como logo comprometida pela atuação de setores de inteligência militar norte-americanos. O "*digital culture*" fora capturado por uma liberdade de outra ordem não contemplada, uma que violava regularmente o código civil e do consumidor (ZUBOFF, 2019). Ademais, em uma orquestração pelos aparelhos de vigilância público-privado, os serviços financeiros offshore têm amplamente aproveitado de várias falcatruas diplomáticas (de livre comércio) e jurídicas (de isenção tributária). Que seja a guerra, a escravatura ou o rentismo imobiliário, a contingência específica dessas atividades é irreduzível ao sistema do modo de produção, mesmo se esta depender crucialmente do seu influxo. Logo, no livro 3 de *O Capital*, com sua abertura explicativa do processo "global" do capital e de como interpretar a "taxa de lucro", constata-se que Marx nunca se iludiu sobre como o lucro servia apenas para reciclar o capital constante (ou fixo) e menos para satisfazer a cobiça dos donos dos meios de produção. A divisão do capital entre variável e fixo no *Grundrisse* pode bem antecipar a derivação do mais-valor. Porém, a ausência dessa última variável não permite prever, *pela mera crise*, uma superação do capitalismo enquanto tal, pois sem o *Mehrwert*, o processo parece arbitrário. Iremos um passo adiante: também tem impedido Husserl de entender a regra da crise.

Trata-se de um momento do livro no qual o filósofo redefine o conceito de natureza por sua posição *absoluta*, subtraída da história. Nessa perspectiva, o sujeito individualizado vem a se redefinir, pois seria a filosofia em particular que

fixa a definição desse conceito autoproduzido. Essa implicação não fecha a possibilidade de questionar se a transcendentalidade não seria uma conclusão particular à fenomenologia, conceito que despertou convicções e convencimento, mas que não deixa de ser uma criação filosófica em tempos dominados não apenas pelo trabalho alienado, mas agora precarizado, cuja fuga maquinal o faz escapar do alcance de setores cada vez mais diversos da população. Nem está seguro de que não haja uma plausibilidade de que a transcendentalidade não estaria participando da mesma dinâmica acelerativa que levou a natureza a simbolizar, em última instância, um cemitério, pois significa dizer que, se a grande extinção em curso continuar sem base na compreensão, haverá um processo dissipativo sem retorno para os humanos. Todavia, para uma filosofia que busca se fundamentar pela noção da *Lebenswelt* europeia, a proposta de justificá-la pode simplesmente se tornar *moralmente incoerente*. Em outras palavras, a natureza "excedente" e "fecunda" é-e, ainda é-o Sul Global.

A seu crédito, Angus faz um gesto que se tornou necessário para toda a filosofia de proveniência europeia, sendo o de integrar, a título de igualdade, certas noções de filosofia indígena. Contudo, sobre a distinção entre estado e nação no capítulo quatorze, certas formulações apresentam empecilhos: "In Canada, the creation of a state preceded any question of whether it was a nation" (GPM, p. 451). Supõe-se que o autor desconsidera organizações políticas anteriores, tais como a Confederação Iroquês, a Grande Paz de Montreal, ou diversos tratados assinados pela Coroa Britânica ou pelo Domínio Canadense com *nações* indígenas, em condições de direito internacional, sendo o único referencial reconhecer a legalidade desse processo compactuado. A questão do "estado" é circunstancial. Portanto, pareceria que o pensamento indígena esteja sendo relegado novamente para tratar apenas de "natureza", "espírito" ou "criação", e não de governo, lei, reparação, ou novo pacto pós-colonial. Não seria necessário que a filosofia crítica aceitasse sua culpa perante os crimes ideológicos aos quais

contribuiu? Em momento algum, Angus usa a expressão "Euro-Canadense" quando remete às referências indígenas. Apesar da humildade, são tantas ocasiões perdidas que se forma um atoleiro geoconceitual. Tal integração não se amplia no livro, nem para aceitar a *crítica* indígena, pois se exclui metodologicamente o passo seguinte: o da inversão como extensão metodológica ao centralismo humanista já proposta em uma ampliação criticada contribuída pelo estruturalismo francês. Não é mera preocupação que tal reconhecimento pudesse prejudicar um projeto filosófico. A preferência para se focar na salvação reformadora contida na ideia de Europa serve como evidência (KRENAK, 2019; 2020; GRAEBER/WENGROW, 2022; KOPENAWA/ALBERT, 2015; MADARASZ, 2022).

Um êxito da virtuosidade artístico-filosófica poderia comprovar o contrário ao nomear tal noção por dentro da ontologia europeia, pelo conceito de "ilimitado". Contudo, admite Angus, não é possível *ocupar* este lugar de pensamento, não é possível "to live there [in the unlimited *apeiron*, because] we must thereby return from this naming to the correlations which structure lived experience in order to act within them through a Socratic manifestation of transcendental" (GPM, p. 479). Todavia, o ilimitado encontrado nesse limite não é o absoluto, tampouco a inversão conceitual da caverna, sequer em labirinto.

A condição para pensar o ilimitado exige que seja feito de maneira imanente ao remanejamento do pensamento corporal. Perante o *ersatz* da equivalência entre a matemática e a matematização, tal pensamento se cava aquém do número e da quantificação. Vislumbra a implicação distante ocasionada pelo corte com o mecanismo da conta. Constata-se de fato como a matematização da vida e da natureza conduzem à crise. Em contrapartida, a matemática se apresenta exatamente conforme as exigências da ontológica diferencial, por um universalismo da multiplicidade. É por onde o nada se elimina pelo acontecimento do seu esvaziamento. Porém, tal conclusão não se encontra nas considerações dadas por Angus na análise proposta da teoria

dos conjuntos.

No plano da fidelidade teórica, é sintomático, de todo pensamento que se recusa a participar, compartilhar e agir com Marx, de se ver coagido pela viabilidade revolucionária de uma proposta cujo melhor nome é Heidegger. As considerações finais de Angus retomam a tensão existindo na superação e refutação que Heidegger apresentara em *Ser e Tempo* (2012 [1927]) a respeito da fenomenologia husserliana.

Na fusão com tantas linhas teóricas, nas quais oscilam as inferências como também a presença *tout court* dos autores mais importantes para um marxismo fenomenológico, talvez não seja surpreendente a impressão tida que a inversão rotativa leva apenas à repetição. No capítulo 15.2, Angus informa seu leitor:

We began with the crisis of the European sciences and of European culture as described by Husserl: the loss of meaning and value necessitated by formal abstraction due to the mathematization of nature extends to the culture as a whole as a consequence of the hegemonic role of mathematical physics. That diagnosis has not been revoked in the development of our text, but it has been considerably supplemented (GPM, p. 465).

Nesse momento, o autor volta para sua leitura redutiva de Marx. Em nome da sua alegada "abstração" do trabalho capitalizado em força de trabalho, o leitor encontra agora a tese da "crise" como se fosse depurada das posições eliminacionistas, porém prescritivas, melhor defendidas no *Manifesto Comunista*. A "crise" é algo *contra*, mas também *pelo* qual, lutar. O desvio dessa luta surge da guinada da hermenêutica ecologista, a qual abandona a ideia de superação.

Em suma, a crítica a Marx permanece incompreensível sem que seja resolvido em primeiro lugar o efeito da transformação dialética no significado do conceito de valor tanto quanto no de natureza. Não obstante, Angus ainda considera necessário engajar com "a fundamental critique of Marx's concept of abstract labor that uncovers the presupposition of abstract nature" (GPM, p. 466). Para ele, novamente, a natureza concreta significa "fecundidade natural". Essa proposição leva a considerar a biologia como a ciência de

exceção para superar a crise, assim como considerou Husserl, nos anexos 8-9 da *Krisis*. Na sua própria compreensão da extensão conceitual de fecundidade, Angus a suplementa com o gesto ético de "healing", curar, sendo orientado para "the subjective experience of kinaesthetic action", ou seja, uma intuição do corpo "se fazendo", fundamentado no *Lebenswelt*. Com essa suplementação, a ciência da ecologia, tendo como objeto a natureza abstrata, revelaria-se capaz também de subjetivar novamente a ciência para além da crise: "It is not too much to say that an ecological ethic grounded in European philosophy and culture contains a hope for the integration of knowledge and value that can find meaning in the Whole of Being" (GPM, p. 441).

Assim sendo, por privilegiar a fenomenologia ao invés de uma epistemologia histórica, cuja convocação se torna importante para tratar das bases constitutivas de uma ciência particular, o leitor não encontrará uma sistematização dos feitos da ecologia, do seu trabalho, de seus descobrimentos e da sua ideologização, mas apenas das suas possibilidades. Ao fazer a ronda das perspectivas filosóficas sobre ecologia, Angus nunca questiona a base do liberalismo jurídico e tecnológico, quando não espiritualista, a partir do qual as teses ecologistas são articuladas.

Seja como for, o filósofo não resgata a refutação feita ao marxismo antecipadamente fenomenológico por Marx, mesmo quando aquele alega que o seu mapeamento das relações trabalhistas no modo de produção do capital teria examinado apenas a natureza abstrata utilizada na produção, mas não a natureza na sua fecundidade essencial. Portanto, difícil é de se convencer do seu argumento a partir do momento em que se consulta tanto a posição defendida por Marx no capítulo seis do livro primeiro de *O Capital* e no início da *Crítica do Programa de Gotha* quanto a sua posição no capítulo 46 do livro III "Renda de terrenos para a construção. Renda de mineração. Preço da terra":

Onde quer que forças naturais possam ser monopolizadas e proporcionem um lucro extra ao industrial que as explora, seja uma queda-d'água, uma mina rica, águas com abundância

de peixes, seja um terreno para construção bem localizado, a pessoa cujo título sobre uma parte do globo terrestre a caracteriza como proprietária desses objetos naturais subtrai esse lucro extra, na forma de renda, ao capital em funcionamento (MARX, 2017, p. 899).

Essa afirmação localiza e remaneja o que se ilustra nas teorias clássicas da economia política, visando a estabelecer a isomorfia entre as tendências em prol da monopolização rentista na indústria e aquelas da extração da "renda agrícola". Bem antes de a ideia de desindustrializar uma economia tivesse surgido como tática de planificação econômica, Marx demonstra clareza sobre as implicações envolvidas ao privatizar recursos naturais, isto é, *natureza tout court*. Independentemente de a técnica ser suficientemente avançada para realizá-lo ou não, o desejo de capturar o "excesso natural" não deixa de existir. Comprova no caso que capitalizar a natureza na forma de mercadoria compõe um ato jurídico tanto quanto industrial.

Do ponto de vista de uma formação econômica superior da sociedade, a propriedade privada do globo terrestre nas mãos de indivíduos isolados parecerá tão absurda quanto a propriedade privada de um ser humano sobre outro ser humano. Mesmo uma sociedade inteira, uma nação, ou, mais ainda, todas as sociedades contemporâneas reunidas não são proprietárias da Terra. São apenas possuidoras, usufrutuárias dela, e, como *boni patres familias* [bons pais de famílias], devem legá-la melhorada às gerações seguintes (MARX, 2017, p. 902).

Salientaremos ainda nosso ceticismo perante a maneira na qual o termo de fecundidade poderia substituir a ausência do trabalho feminino no mapa da realização do capital, como defendido por várias feministas, apesar do fato de que, já no *Manifesto*, Marx e Engels anteciparam as críticas levantadas contra eles no que diz respeito à igualdade entre os sexos que uma sociedade ética fundamentada terá que estabelecer.

Entre tarefas e círculos conclusivos

Na sua contribuição para atualizar a potência conceitual analítica do marxismo fenomenológico, Ian H. Angus argumenta, de maneira convincente, sobre a afinidade entre os objetivos

dos projetos críticos respectivos acerca da *Krisis* em Husserl e Marx. Quer seja pelo materialismo histórico, quer seja pela fenomenologia de viés marxista, a finalidade da filosofia é a de transformar o mundo por meio do conceito. Apesar de ainda haver muito a aprofundar sobre a afinidade entre os dois autores, Angus levou o marxismo fenomenológico a desvendar o plano subjacente específico do modelo teórico desenvolvido nas obras principais dos respectivos autores. No entanto, constata-se que, por estranhamento idealista com as análises de Marx, Angus permite se imiscuir no campo de pesquisa algumas ramificações imprevistas.

Por essa mesma razão, teria sido importante considerar o legado revolucionário deixado pelas obras de Husserl e Heidegger na filosofia francesa, a que se apostou para passar pelo prisma de Heidegger, tal como na obra recente de Jean Vioulac (2015) ou na mais antiga de Alain Badiou (1988) ou Jean-Toussaint Desanti (1968). Apontando a superação do Estado normalizador e reificado da situação de vivência pelo conceito de "excesso", suas conclusões inflexionam a prática filosófica para defender, na altura da sua complexidade, uma ontologia cujo princípio essencial é a multiplicidade irreduzível.

Já que Heidegger se recusara a integrar a multiplicidade na lógica diferencial do ser, há de se perguntar sobre os motivos da tentativa pela qual fora convocado, sobretudo para dar vazão a uma visão de transformação radical do *socius*. No caso de Angus, ele o fará para dar fruição a um conceito transhistórico de conflito. Em seu recurso de glosa de Heidegger sobre o fragmento 53 de Heráclito, "a guerra/o conflito é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres," Angus se empenha em uma desconstrução etimológica para contestar a identificação de *polemos* com a guerra. Por sua polissemia interna, cavar-se-á sua tradução por "*strife between opposites* (GPM, p. 500)". Contudo, vale observar que há uma versão omitida nesta discussão toda. Mesmo se fosse por "guerra", *Krieg*, pela qual o romantismo alemão de Hei-

degger entendia o sentido de *polemos*, obscurece-se o pano de fundo da questão. Ora, em plena Grande Guerra Patriótica, encontrava-se aqui uma batalha semântica contra *outro sentido obscurecido* de *polemos* pelo termo *Kampf*. Visto pelo legado marxiano, o uso prévio dessa versão de *Kampf* se conjuga com a tese inaugural do *Manifesto Comunista*. A impressão deixada ao contrário buscar-se-ia aniquilar o sentido de *luta de classes*, *Klassenkämpfen*. Não obstante, Angus filosoficamente afirma como teria sido apenas Heidegger, aquele que "redescobriu" a centralidade do conflito, da luta, nos assuntos humanos (GPM, p. 498).

Há uma lição a aprender aqui: fora a potência da filosofia francesa contemporânea que levou a fenomenologia a expor seus limites sociohistóricos bem aquém dos seus horizontes transcendentais. Persistir no seu afastamento, pois se constata sua ausência na discussão, conduz quase sempre a escolher Heidegger para reforçar a filosofia ao invés de acolher Marx. Ao tentá-lo em momentos de desorientação cultural, a própria filosofia francesa contemporânea chegou perto de se autodestruir. Diz respeito a *polemos*, Angus lembra, como se deva, que a associação semântica e conceitual feita por Heidegger ocorre na oposição tecida com *humanitas*. Embora seja a finalidade também de Marx, não é por isso que se deseja prever a forma na qual se passará a revolução material imprescindível para sair da *Krisis*. Salvo suas teses que visam uma fundamentação, o que o *Groundwork* vislumbra acaba se evidenciando na forma de um *realismo hermenêutico* timidamente explicitado, pois contraditório metodologicamente. Ao retomar forçosamente com um novo Sócrates, Angus auxilia o filósofo a evitar a exigência de se entregar a uma dispersão da unidade pessoal e individualizada perante uma outra, mais exigente, a forma-luta de classes. Para uma ética que se considera violentada historicamente em seus direitos fundamentais, sem reparação alguma em vista no "horizonte", *polemos* só pode significar *luta*. Tal constatação implica que um marxismo fenomenológico, elaborado na base de um realismo hermenêutico,

acaba deixando fora das mesmas margens os processos de verdade e o conceito de sujeito genérico, ambos fundamentados pelo modelo axiomático de *multiplicidades locais*.

O acontecimento não se negocia, afinal ocorre. No limite, o acontecimento não conta, pois não se absolutiza. Conta menos ainda quando se abarca pela individualização da experiência, cuja ambição é a de capturá-la. Por isso, sua marca conceitual mais aproximativa seria o universal singular. Em germe, o sujeito que cresce por dobramento sucessivo do seu nome já é maximal. Se igualdade perpassasse como nome próprio da multiplicidade genérica, induzida por excedência nas condições existenciais e históricas do amor, da ciência, da política ou da arte, a inversão rotativa que as reorganiza na teoria como na vida deve passar por uma reviravolta acerca da ideia de trabalho relativo às condições. Esse sujeito genérico declinado nas condições cresce por fidelidade emotiva, racional, revolucionária e criativa, respectivamente. Torna-se cada vez mais claro que o acontecimento não possui nome além de uma ruptura inaugural, cuja temporalidade faz do futuro algo que, no caso, já se excede diferencialmente. Nos seus traços, surge a norma material do trabalho soberano, desvinculado da sua variante assalariado, porventura estabelecido já na ideia mesmo de "função pública", com restrições. O marxismo fenomenológico aponta para que essa forma de sujeito genérica –a qual ocasionou uma temporalidade de ampliação social—seja um espaço produtivo no sentido mais criativo do termo. Sendo assim, é o trabalho que se torna soberano e soberanamente constitutivo do sujeito. Trabalho esse, como argumenta com força Bernard Friot (2022), que produz valor, mas não riqueza, tampouco capital, pois encontra-se *emancipado da função aceleradora de mais-valor*. Sem revolucionar sua compreensão dos modos de trabalho, o marxismo fenomenológico nada mais é que um cavalo de Troia ou de Wall Street.

O trabalho que proporcionaria a revolução, de acordo com Friot, deve exaltar um comunismo "já existente", sendo aquele uma forma de trabalho que se vincula à qualidade da pessoa e não mais

à função ou à profissão. Trata-se de uma ruptura com o regime trabalhista no qual se associa o pagamento salarial ao tipo de trabalho realizado, exemplar em definitivo do trabalho *alienado* no contexto da *divisão* do trabalho generalizada, aceleradora de mais-valor. Em seu lugar, o modo soberano derivado do trabalho é aquele que firma o sujeito de direito *universal*. Nesse sentido, a fonte de trabalho cambiável e rotativa poderia bem se tornar um direito humano, inalienável em qualquer código civil ou constitucional, justamente por barrar a subjugação que o mercado financeiro lhe destina. O trabalho terá sido um direito natural.

Neste projeto instigante de marxismo fenomenológico, lamenta-se, portanto, a ausência do trabalho sobre a *Krisis* que motivou uma geração inteira de filósofos franceses radicais, muitos deles comunistas, além de marxianos. Um marxismo genuíno, autêntico, exaltado e perpetuado pelos franceses teria oferecido contextos suplementares por meio dos quais avaliar os resultados de ordem filosófica decorrendo das análises de Husserl. Existem razões justificadas pelos franceses para abandonar a fenomenologia, já afirmadas nos anos de 1960. Gilles Deleuze resumia algumas ao escrever que "a fenomenologia é pacificadora demais, ela abençoou coisas demais" (1988, p. 120). Se o leitor não encontrar tais razões no livro de Angus, ainda há de se esperar que continue demonstrando a prima importância da *Krisis* para a filosofia acadêmica contemporânea, quando não a do *Capital*. Se a fenomenologia ainda puder contribuir ao materialismo histórico e à teoria econômica marxista, ou seja, ainda puder contribuir para um *marxismo fenomenológico*, só poderia fazê-lo por meio de um aprofundamento da *Krisis*.

Referências

ANGUS, Ian H., *Groundwork of Phenomenological Marxism: Crisis, Body, World*. Lanham: Lexington Books, 2021.

BETHUNE, Norman, *The Wounds*. Guelph, Ont.: Little Books of Hope, 1939.

BETHUNE, Norman, *Politics of Passion: Norman Bethune's Writings and Art*. Edited by Larry Hannant. Toronto, Ont.: University of Toronto Press, 1998.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988 [1986].

DERRIDA, Jacques. *L'Origine de la géométrie, de Husserl. Introduction et traduction*. Paris : PUF, 1962.

DESANTI, Jean Toussaint. *Les Idéautés mathématiques, recherches épistémologiques sur le développement de la théorie des fonctions de variables réelles*. Paris: Seuil, 1968.

FRIOT, Bernard, et Judith Bernard. *Un désir de communisme*, Éditions Textuel, Paris, 2020.

FRIOT, Bernard et Frédéric Lordon, *En Travail*. La Dispute, Paris, 2022.

GRAEBER, David e David WENGROW. *O Despertar de Tudo*. Uma nova história do mundo. Tradução: Claudio Marcondes e Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2022 [2021].

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora Unicamp/Vozes, 2012 [1927].

HUSSERL, Edmund. *Husserliana VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, W. Biemel (Hrsg.), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1954.

HUSSERL, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris: Éditions Gallimard, 1976.

HUSSERL, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press. *A Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

KOPENAWA YANOMAMI, David e Bruce ALBERT. *A Queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015 [2010].

KRENAK, Airton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Airton. *Futuro Ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LINDNER, Kolja, "Introduction" *Le Dernier Marx*. Paris: Kolja Lindner et les Éditions de l'Asymétrie, 2019.

MADARASZ, Norman. *O Realismo Estruturalista: sobre a imanência, intrínseca e o inato*. Porto Alegre: Editora Phi, 2015.

MADARASZ, Norman. "Homem, humana, homo sapiens sapiens: Da antropologia estrutural à crítica indígena". In: BAVARESCO, A., PONTEL, E., TAUCHEN, J. (Orgs.). *Tangências do indizível*: Festschrift em homenagem a Ricardo Timm de Souza. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, p. 459-477, 2022.

MARCUSE, Herbert. *O homem unidimensional*: Estudos da ideologia da sociedade industrial avançada. São Paulo: Edipro, 2015 [1966].

MARX, Karl. *The Ethnological Notebooks of Karl Marx* (Edited by Lawrence Krader). Assen: Van Gorcum & Comp. N.V., 1972.

MARX, Karl e Friedrich ENGELS, *Manifesto Comunista*. Organização e introdução por Oswaldo Coggiola. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998.

MARX, Karl. *Crítica do Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro 1: O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013 [1867].

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro 3: o processo global da produção. Friedrich Engels (Ed.). São Paulo: Boitempo Editorial, 2017 [1894].

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Notes de Cours 1959-1961*, Paris: Éditions Gallimard, 1996.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Notes de cours sur L'Origine de la géométrie de Husserl*. Paris: PUF, 1998.

VARELA, Francisco, with Evan Thompson and Eleanor Rosch. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991 (revised 2017).

VIOULAC Jean. *Science et Révolution : Recherches sur Marx, Husserl et la phénoménologie*. Paris: Puf, Épiméthée, 2015.

ZUBOFF, Shoshana. *A Era do Capitalismo da Vigilância*. São Paulo: Intrínseca, 2021 [2019].

Norman R. Madarasz

Professor de Filosofia Política e Econômica no PPG em Filosofia e de Cinema e Linguagem no PPG em Letras, ambos da Escola de Humanidades da PUCRS. (Ph.D. em Philosophie pela Université de Paris 8 - Vincennes à Saint-Denis).

Endereço para correspondência:

NORMAN R. MADARASZ

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Avenida Ipiranga, 6681, prédio 8, Sala 401.04
Partenon, 90619-900
Porto Alegre, RS, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela Mais H Consultoria Linguística Internacional e submetidos para validação do autor antes da publicação.