

Sartre “mestre” de Deleuze (ou a filosofia em mutação)¹

Maurício Rocha*

Data de submissão: 14 abr. 2010

Data de aprovação: 20 abr. 2010

Resumo

Para Deleuze, com Sartre a filosofia mudava de lugar, por estar inserida em um movimento especulativo constestador da noção de *representação* – gesto a retomar em um pensamento futuro, anunciando a orientação, com outros sentidos, que o próprio Deleuze imprimiria à prática filosófica (sozinho e com Guattari).

Palavras-chave: Transcendental; campo transcendental; imanência; Sartre; Deleuze.

Abstract

For Deleuze, Philosophy changed place in Sartre for being inserted into a speculative movement objecting to the notion of representation – in a gesture to be resumed by a future thought, announcing the direction, in other senses, which Deleuze himself (alone and with Guattari) would give philosophical practice.

Keywords: Transcendental; transcendental field; immanence; Sartre; Deleuze.

¹ Texto escrito em homenagem ao centenário de Jean-Paul Sartre e originalmente apresentado no *Colóquio Internacional Jean-Paul Sartre 100 anos*, realizado na UERJ em 2005. Foi publicado inicialmente na revista eletrônica *Polêmica*, do LABORE-Laboratório de Estudos Contemporâneos, UERJ, número 15, jan.-mar. 2006. [N. do Ed.: Atualmente indisponível, considerada sua relevância, é agora republicado pela *Trilhas Filosóficas* em versão modificada com a inclusão de alguns parágrafos, revisões, novas notas e referências bibliográficas atualizadas.]

* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Professor Adjunto na Faculdade de Educação da Baixada Fluminense da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (FEBF/UERJ) e no Departamento de Direito da PUC-Rio.

“Os estudantes não escutam seus mestres
senão quando têm outros mestres.”

(Gilles Deleuze)

I. A mestria de Sartre

Em um texto de 1964, logo após Sartre ter recusado o prêmio Nobel, Deleuze o nomeia seu “mestre”, indicando a situação difícil de uma geração sem mestres – aqueles que nos atingem com “uma radicalidade nova, que inventam técnicas literárias e artísticas e maneiras de pensar nossa modernidade” (Deleuze, 2002, p. 107²). No pós-guerra mergulhado em inquietações, a obra de Sartre teria um valor similar ao da arte em sua verdade – o valor da autêntica novidade, do interesse real que ela desperta e da “música” que a acompanha, uma *tonalidade* própria: por identificar pensamento e liberdade, pelos temas e o estilo, polêmico e agressivo, de pôr os problemas em filosofia, Sartre encarnava o pensador privado, o antiprofessor público, com sua solidão em todas as circunstâncias, necessitando de um mundo que comporte um mínimo de desordem, “um grão de revolução permanente” (Deleuze, 2002, p. 107).

Sartre era nosso Fora, era realmente a corrente de ar fresco [...]. Dentre as probabilidades da Sorbonne, ele era a única combinação que nos dava força para suportar o novo restabelecimento da ordem. E Sartre nunca deixou de ser isso, não um modelo, um método ou um exemplo, mas um pouco de ar puro, uma corrente de ar até mesmo quando vinha do Café Flore; um intelectual que mudava singularmente a situação do intelectual. É bobagem se perguntar se Sartre é o fim ou o começo de alguma coisa. Como todas as coisas e pessoas criadoras, ele está no meio, ele brota pelo meio. (Deleuze; Parnet, 1977, p. 19)

O “não” ao Nobel foi a recusa de representar algo, de ser institucionalizado – esgotados os valores da *Liberção*, sob a atmosfera da *Guerra Fria* e após a guerra da Argélia. O Sartre escritor era um homem

² A paginação das obras de Deleuze (e Guattari) é a das edições brasileiras quando indicadas nas referências bibliográficas.

como os outros, e se endereçava aos outros apenas do ponto de vista de sua liberdade. Por falar em seu próprio nome, sem nada representar, por solicitar ao mundo presenças brutas que não são representáveis, sua filosofia estaria inserida em um movimento especulativo constestador da noção de *representação*, instalando-se no mundo colorido do pré-judicativo e do sub-representativo, deixando a esfera do julgamento (do julgado de antemão, do identificável). *Com Sartre a filosofia mudava de lugar* – como *práxis* cuja ambição era forjar instrumentos intelectuais dos quais o homem do século XX tem necessidade para conquistar sua autonomia universal, coletiva e histórica. Sua convicção essencial é que há uma verdade humana cujo sentido permanece até na impotência: a liberdade – evidência que é ponto de partida. Como avaliava com precisão Gerd Bornheim:

Porque o existencialismo se tornou possível? Pela situação de uma cultura integralmente profana e ateológica. Sartre é um homem do asfalto, enamorado dos arranha-céus de Nova Iorque, o ateu coerente. Nele, o ateísmo e o materialismo estão dissociados – ao mesmo tempo ele contesta Deus e repudia a hegemonia da matéria. Contesta Deus: pois este já não encontra vigência como fundamento. E nada pode livrar o homem dessa experiência negativa – e nesse sentido Deus como conceito se mostra inútil, quando a realidade humana fica abandonada a si mesma, à sua contingência radical. Pois Deus não resolve *o nada* – não pode curar o homem da *nadificação*: a realidade humana se conserva escrava de uma *imanência negativa*. [...] Com a retirada do fundamento teológico surge o problema crítico de saber se o sujeito consegue atingir o objeto. (Bornheim, 1971, p. 312)

Deleuze imagina o que então faltaria (estamos em 1964, ano de *Proust e os signos*), aquilo que Sartre soube encarnar: “*as condições de uma totalização da política, do imaginário, da sexualidade, do inconsciente, reunidos nos direitos da totalidade humana*” (Deleuze, 2003, p. 111) – gesto a retomar em um pensamento futuro que reformulasse suas totalidades, como potência ao mesmo tempo coletiva e privada, anunciando a orientação, com outros sentidos, que ele próprio imprimiria à prática filosófica, nos anos seguintes (sozinho e com Guattari).

II. Campo transcendental e plano de imanência

A filosofia deve se constituir como a teoria do que fazemos, não como a teoria do que é. O que fazemos tem seus princípios; e o Ser só pode ser apreendido como objeto de uma relação sintética com os próprios princípios daquilo que fazemos. (Deleuze, 1953, p. 152)

A obra de Deleuze é a pesquisa do *plano de imanência*, do primeiro ao último texto – o qual é posto em equivalência com o conceito de *Uma Vida* (Deleuze, 2003), e por várias vezes enunciado como *campo transcendental* – em ocorrências que, ao longo dos anos sessenta, quase sempre coincidem com as evocações da obra sartriana.³

Para Deleuze, Sartre teria mostrado que toda experiência aparentemente egóica supunha uma gênese do sujeito no seio de um *campo transcendental impessoal*, que não teria a forma de uma consciência pessoal sintética ou de uma identidade subjetiva. Esse campo é uma máquina de guerra contra toda filosofia da transcendência, aquela que decalca as estruturas do campo transcendental sobre as experiências empíricas (Zourabichvili, *passim*).

[...] um campo transcendental que responderia às condições que Sartre punha em seu artigo decisivo de 1937: um campo transcendental impessoal não tendo a forma de uma consciência pessoal sintética ou de uma identidade subjetiva – o sujeito ao contrário sendo sempre constituído. (Deleuze, 1969, p. 101)

Gérard Lebrun (2000, p. 209) assinala que em vez de destruir o transcendental, o que Deleuze faz é denunciar seu encolhimento por Kant – o que é consignado pela fórmula reiterada “Kant não foi fiel ao que

³ *Lógica do sentido*, 14ª e 15ª séries; *Diferença e repetição*, cap. I, p. 118, e cap. V, p. 412 (ed. bras.); *O que é a filosofia?*, exemplo III. Cabe notar algo que costuma produzir vertigens em leitores de Deleuze. Nele “a inspiração ontológica sobrevém a Deleuze ao lado do seu procedimento crítico, e como duplo deste”, como lembra Zourabichvili (2004, p. 8-10), que acrescenta: “ao se procurar onde Deleuze crê poder atar os dois fios do seu discurso, transcendental e ontológico, há de se invocar, bem entendido, a categoria de *imanência* e o estranho tratamento a que ele a submete (Husserl voltara a dar vida à noção de imanência ao inscrevê-la no quadro de uma filosofia da experiência para além de Kant. Deleuze volta a ativar o antigo uso – metafísico – da noção para dar consistência ao seu projeto anti-fenomenológico de radicalização do pensamento crítico)”. Eladio Craia (2009), explora o debate em torno desse tema em artigo recente.

prometia”. Mesmo renunciando ao Eu substancial, e modificando a imagem do pensamento moderno, Kant não renuncia aos pressupostos implícitos da representação. Ele “descobre o transcendental”, mas decalca suas estruturas sobre atos empíricos de uma consciência psicológica (Deleuze, 1968, p. 176-178). Por isso ele trairia a *Crítica* ao mesmo tempo que a inventa e a concebe (Deleuze, 1962; cap. II.6). Assim, o conceito de transcendental permanece vacante, pois a *Crítica* não cumpriria a tarefa a que se propôs – prova disso é a fragilidade da fundação, compreendida como uma *prática de tabelião*: “fundar é administrar a prova de que o emprego das categorias, e só ele, justifica a pretensão à objetividade inclusa em nossos juízos de experiência” (Lebrun, 2000, p. 209). Mas o que a prova mostra é que a própria experiência seria impossível sem a ligação entre conceitos (*tudo o que acontece tem uma causa...*). Se essa condição já não estivesse aí, não haveria conhecimento empírico: “assim, *deduzir* é mostrar que as circunstâncias da aquisição (do conhecimento) satisfazem as condições para que a posse (do conhecimento) seja dita *legal*” (Lebrun, 2000, p. 210). Trata-se, portanto, de remontar às condições nas quais uma posse é dita legítima, para mostrar que as circunstâncias de aquisição nelas se encaixam – “a *dedução* provará que *todas as percepções possíveis* se estruturam de tal modo que nossos juízos de experiência, que pretendem a objetividade, preenchem tais condições” (Lebrun, 2000, p. 210). Essas condições, estipuladas por regras de síntese, são as categorias – por elas nos certificamos de deter conceitos *a priori* funcionais. Enfim, a atividade de *fundação*, nesse caso, equivale a certificar que a pretensão de universalidade (dos nossos juízos) é irrecusável, *por responder às condições de validade* – com a condição não sendo mais que a forma de possibilidade do condicionado. É este “círculo estéril” que oscila entre a condição e o condicionado (Deleuze, 1969, p. 13, 102, 147), em um procedimento que consiste em elevar-se do condicionado à condição, para conceber a condição como simples condição de possibilidade do condicionado, que Deleuze denuncia. Em vez deste procedimento, Deleuze propõe investigar o domínio do *sub-representativo* – aquele no qual as condições de possibilidade não são mais amplas que as do condicionado, aquele que adere à experiência real, em vez de normatizar a pretensa experiência possível, enfim, *aquele no qual as condições da experiência mudam com a experiência*.⁴

⁴ Esta problemática encontra inspiração na reinvenção da filosofia bergsoniana, feita pelo próprio Deleuze. Como lembra Marilena Chauí (1989), “a filosofia de Bergson cria um campo de pensamento em que se moverá a filosofia francesa posterior”, e a distância entre Deleuze e a fenomenologia é marcada justamente pela aliança com o pensamento de

E se Sartre é evocado por Deleuze em momentos cruciais nas várias vezes em que o problema é o da determinação do transcendental, sempre há uma ressalva – a suposição de uma *semelhança* entre condição e condicionado:

[...] a questão de saber como o campo transcendental deve ser determinado é muito complexa. Parece-nos impossível lhe dar, à maneira kantiana, a forma pessoal de um Eu, de uma unidade sintética de apercepção, mesmos se conferimos a esta unidade um alcance universal; sobre este ponto as objeções de Sartre são decisivas. Mas não é, igualmente, possível conservar a forma de uma consciência, mesmo se definimos esta consciência impessoal por intencionalidades e retenções puras que supõem ainda centros de individuação. O erro de todas as determinações do transcendental como consciência é de conceber o transcendental à imagem e à semelhança daquilo que está incumbido de fundar. (Deleuze, 1969, p. 108)

Deleuze radicaliza a *Crítica* em orientação oposta à fenomenologia – ele “dá um passo sem retorno para além da linhagem sineidética ou consciencial da filosofia moderna” (Agamben, 2000): a imanência é pura, ou a si, em lugar da imanência à consciência. Pelo caráter fundamental da imanência – ela não remete a um objeto, não pertence a um sujeito – seu ser é imanente só a si próprio, e está sempre em movimento.

A idéia de um campo transcendental “impessoal ou pré-pessoal”, produtor do Eu assim como do Ego, é de uma grande importância. O que impede esta tese de desenvolver todas as suas consequências em Sartre é que o campo transcendental impessoal é ainda determinado como o de uma consciência, que deve, então, unificar-se por si mesma e sem Eu, através de um jogo de intencionalidades ou retenções puras. (Deleuze, 1969, p. 108)

O campo transcendental não implica uma consciência e escapa a qualquer transcendente, tanto do sujeito como do objeto. O erro seria justamente confundir campo de percepção e plano de imanência, em elevar o sujeito psicológico, e o objeto reconhecido em uma simples intuição, ao estatuto de condição de possibilidade da experiência, polarizando duplamente o campo transcendental pelo sujeito lógico sintético e pelo objeto qualquer – fazendo do campo transcendental uma cópia da experiência.

Bergson, entre outros filósofos. A respeito da importância do pensamento de Bergson sobre as linhagens contemporâneas do pensamento francês, ver Frédéric Worms (2009). Sobre Bergson e Deleuze, cf. Sandro Kobol Fornazari (2004).

III. Sartre e *A transcendência do Ego*

Publicado por Sartre em 1937 e redigido após uma estadia em Berlim entre 1933-34 e o estudo das obras de Husserl, o ensaio *A transcendência do Ego* contém um brevíssimo proêmio, no qual Sartre anuncia seu propósito:

Para a maior parte dos filósofos, o Ego é um “habitante” da consciência. Alguns afirmam sua presença formal no seio das *Erlebnisse* (experiências vividas) como um princípio vazio de unificação. Outros – psicólogos na maioria – pensam descobrir sua presença material, como centro dos desejos e dos atos, em cada momento de nossa vida psíquica. Nós queremos mostrar aqui que o Ego não está nem formal, nem materialmente *na* consciência: ele está fora [*dehors*], *no mundo*; é um ser do mundo, como o Ego de outrem. (Sartre, 1937, p. 13)

Desse ensaio ele manteve as teses sobre as estruturas da consciência e a idéia do *ego* como objeto psíquico transcendente (em *O ser e o nada* o Ego será relegado ao domínio do em-si). A única ressalva que Sartre faria a esse escrito de juventude era sua prevenção com a psicanálise, que reconhecidamente compromete a orientação original – que embora filiado ao método fenomenológico, se afasta da perspectiva husserliana ao descrever a relação do Eu com a consciência. Sartre parte da hipótese kantiana de que há um desdobramento na consciência: se nossa consciência acompanha nossas representações, deve haver necessariamente uma consciência transcendental para afirmar essa consciência empírica. Então, “ser consciente” é ser consciente de alguma coisa, como disse Husserl.⁵

⁵ O emprego do termo *transcendental* por Husserl releva de uma busca de radicalidade que prolonga o kantismo, mas o corrige em dois aspectos: não se trata de propor condições *a priori*, mas ir às próprias coisas; também não se trata de conceber um sujeito transcendental cortado do sujeito empírico, pois a intencionalidade é a marca não só do ego transcendental, como é um traço fundamental do vivido da consciência. Daí o transcendental, em Husserl, aparecer como um resultado de uma pesquisa (ou do procedimento que é a *epoché*), como ato de referir um saber a um pré-saber no qual ele se enraíza. Este domínio é atingindo por uma intuição que nos faz ver o modo originário como uma coisa se dá. O conceito de *campo transcendental* é formulado por Husserl na 2ª *Meditação Cartesiana*: “uma esfera de ser infinita de um gênero novo, a esfera de uma experiência de um novo gênero: a experiência transcendental” (Husserl, 1947, p. 57) – engenhosa aliança de contrários, do ponto de vista kantiano, mas que reforça o sentido dos termos e responde à modificação da experiência empírica pela *epoché* fenomenológica, pela colocação entre parênteses de toda transcendência mundana. Trata-se para Husserl de extrair daí um plano de imanência, e de tematizar a experimentação correlativa a tal plano.

Sartre notará três graus na consciência: a consciência irrefletida; a consciência reflexiva; e o ato que une esse desdobramento – e nesse terceiro grau, que Husserl nomeia redução fenomenológica (*epoché*), aparece o Eu não concreto, mas existente, real. Esse Eu do *cogito* se dá como transcendente, pois ele é o princípio unitário de nossas ações – ao qual corresponde o eu material, formado pelo conjunto de nossos sentimentos (estados ou qualidades). Um e outro constituem o que Sartre nomeia “Ego”, inconhecível porque íntimo, mas princípio de unidade de todas nossas ações. E ele não cessará de afirmar que o Ego está para os objetos psíquicos como o mundo está para as coisas – e que não há um Todo superior à consciência e do qual ela dependeria, a consciência é autônoma e intencional.

A consciência só pode ser limitada (como a Substância de Spinoza) por ela mesma. Ela constitui uma totalidade sintética e individual inteiramente isolada das outras totalidades do mesmo tipo e o Eu [Je] não pode ser evidentemente senão uma expressão (e não uma condição) desta incomunicabilidade e desta interioridade das consciências. Nós podemos responder sem hesitar: a concepção fenomenológica da consciência torna o papel unificante e individualizante do Eu [Je] totalmente inútil. É a consciência, ao contrário, que torna possível a unidade e a personalidade do meu Eu [Je]. O Eu [Je] transcendental não tem razão de ser. (Sartre, 1937, p. 23).⁶

Portanto, para além da consciência reflexiva, há uma consciência irrefletida. Quando penso em uma cadeira, eu sei que penso nela (consciência interior e refletida), mas antes dessa consciência, há a cadeira – a consciência irrefletida do objeto exterior, que não se toma ela própria por objeto, mas que traz à existência toda consciência de todo objeto. Esta “consciência da consciência” é *impessoal* e *desprovida do Eu*. Assim, a consciência que diz “Eu penso” não é precisamente *esta* consciência. Entre consciência e o psíquico, Sartre estabelecia uma distinção que atravessa sua obra: enquanto a consciência é imediata e evidente presença a si, o ego, ou o

No entanto, a estrutura noético-noemática da consciência, tema da análise intencional, polariza duplamente o plano: no ego transcendental e no “objeto intencional” tomado como “fio condutor transcendental”, como diz o §21 da 2ª *Meditação cartesiana* (Husserl, 1947, p. 91).

⁶ Roberto Machado (1990, p. 105) notou, com acerto, que a distinção sartriana entre o *Je* (personalidade em seu aspecto ativo) e o *Moi* (totalidade concreta dessa mesma personalidade) inspirou Deleuze, que a retomará no artigo “Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana” (1993).

psíquico, é um conjunto de objetos que só se apreendem por uma operação reflexiva e que, como objetos da percepção, só se dão por perfis (o ódio, por exemplo, é um transcendente, que se apreende das vivências e cuja existência é somente provável).

É certo que Sartre interpreta Husserl de modo pessoal. E essa interpretação contém em germe os temas e o nóculo de sua filosofia (Monnin, 2008). O que ele dirá é que o mundo não está na minha consciência, ele está aí onde eu o vejo, toco e respiro – *fora (dehors)*. É o que significa a “transcendência” do mundo em relação à consciência – que é uma abertura sobre esse *fora*, sobre esse mundo que é exterior – e no qual a consciência não pode se perder, *pois enquanto consciência ela não existe como uma coisa do mundo*. A consciência e o mundo são dados de uma só vez – exterior por essência à consciência, o mundo é relativo a ela. Essa relação *ontológica* que vivemos no conhecimento e na ação se exprime pela intencionalidade, como Sartre a entendeu: ao mesmo tempo posição do mundo fora do Eu, e negação interna que me proíbe de me confundir com o mundo. Ao mesmo tempo a consciência se revela com esvaziada de toda interioridade própria – a consciência está sempre fora de si.

Ela se purificou, é clara como uma ventania, nada mais há nela, salvo um movimento para fugir – um deslizamento para fora de si, e ela é esse fora de si mesma, e é essa fuga absoluta, essa recusa em ser substância, que a constitui como consciência. (Sartre, 1939, I, p. 31-35)

Sartre interpreta a intencionalidade como negação do ser interior – e, a rigor, não se pode dizer da consciência que ela é: ela é separada do mundo (e de si própria, enquanto Eu) por um *nada (néant)*. Entre ela e o mundo há uma nada (*rien*), mas este é inultrapassável e enuncia a separação mais radical. Não sou o mundo, não sou meu passado, nem meu porvir pré-determinado. Sou sem poder ser efetivamente, pois enquanto consciência sou essa recusa que faz com que o mundo apareça como mundo e eu mesmo como situação determinada – surgindo em meio ao mundo. Pois meu Eu, ele próprio, está também fora (*dehors*), ele frequenta meu pensamento como um personagem que eu encarno, mas não constitui seu centro, nóculo irreduzível ou dado fundamental e último – como *recusa de ser o que quer que seja*. “Não é em não sei qual retiro que nós descobriremos, é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa entre coisas, homem entre homens” (Sartre, *loc. cit.*).

Entretanto nunca somos esse *fora*, mesmo sobre o modo pré-reflexivo que é a forma primeira da consciência (de si), não coincidimos, nem podemos aderir a ele completamente. E essa é a *má-fé* ontológica da consciência – a qual exprime que o homem está condenado a ser livre. Se o projeto de Husserl era a descoberta de uma teórica pura, da filosofia como apreensão do sentido, da consciência doadora de sentido, em Sartre trata-se de outra coisa. Ele se orienta em uma perspectiva existencial e ética. E se a redução fenomenológica não desvela um *cogito* – que dá sentido ao mundo por ilumina-lo – eis que esta (a *epoché*) desvela o mundo no qual somos uma liberdade a qual não podemos renunciar, nem escapar, a despeito dos subterfúgios. Esta liberdade do para-si – que não é o que ele é, e é sempre o que ele não é – constitui o cerne do pensamento de Sartre. *Tudo é fora (dehors), tudo, até nós mesmos* (Hyppolite, 1971, p. 759).

IV. O ego desalojado e a liberdade

Sartre escapa ao solipsismo husserliano: o psíquico, o ego, existiria para outrem e para mim da mesma maneira objetiva – o que dará todo sentido à célebre fórmula: *a existência precede a essência*. Sartre insistia sobre o alcance prático de sua tese no final do ensaio – e todo o programa de uma obra por vir, e sua ligação com ação, são dadas nesse texto inaugural:

[...] que o Eu seja contemporâneo do Mundo e que a dualidade sujeito-objeto, que é puramente lógica, desapareça definitivamente das preocupações filosóficas. O Mundo não criou o Eu, o Eu não criou o Mundo, esses são dois objetos para a consciência absoluta, impessoal, e é por ela que eles se encontram religados. Esta consciência absoluta, quando é purificado do Eu, nada mais tem de um *sujeito*, não é mais uma coleção de representações: ela é simplesmente uma condição primeira e uma fonte absoluta de existência. E a relação de interdependência que ela estabelece entre o Eu e o Mundo basta para que o Eu apareça “em perigo” [*en danger*] diante do Mundo, para que o Eu (indiretamente e por meio de estados) tire do Mundo todo seu conteúdo. Não é preciso mais para fundar filosoficamente uma moral e uma política absolutamente positivas. (Sartre, 1937, p. 87)

Sartre não coloca a tomada de consciência na fonte da ação, mas a vê como um momento necessário da própria ação – a ação se dá seu próprio esclarecimento no curso de sua realização. Se a consciência é translucidez

pura, pura presença ao mundo e a ela própria, intencionalidade absoluta que a caracteriza sem dela constituir um caráter dado – então a consciência é um vazio. A primeira tarefa é expulsar as coisas da consciência para reestabelecer a relação desta com o mundo – a consciência como *consciência posicional* do mundo. Desalojando da consciência o pseudo habitante que é o Ego (e a imagem e a emoção) Sartre opta pela impessoalidade radical da consciência: “Todos os resultados da fenomenologia estão ameaçados se o Eu não for, assim como o Mundo, um existente relativo, isto é, um objeto para a consciência” (Sartre, 1937, p. 26).

A hipótese de um Eu que seria o foco unificador e fundador de toda consciência dos objetos do mundo lhe parece supérflua – e o Ego é pensado como “quase objeto” intencionado pela consciência reflexiva. Contra o idealismo e o materialismo Sartre evoca um realismo filosófico radical que faz do Eu um sujeito ativo, um existente rigorosamente contemporâneo do mundo.

Daí a originalidade de Sartre: a liberdade da consciência está para além de mim (do Eu). Esse Eu é constituído, mas não pode ser apreendido como objeto, pois por essência ele é fugitivo. Esse Eu que eu vivo em meu modo de ser no mundo não é o centro de minha consciência – a consciência que é liberdade radical não coincide plenamente com ele – e dele pode se destacar, por não ser prisioneira de uma essência inalienável. O ego não é proprietário da consciência. Ele é objeto dela. Ele está fora (*dehors*), no mundo, como o ego de outrem. Ele é apenas mais íntimo, eu o vivo, mas minha consciência o ultrapassa por todos os lados – a consciência suporta o ego, em vez de ser levada por ele. A consciência constitui o Ego como representação falsa de si própria. Ela se hipnotiza sobre esse Ego que ela constitui – e deixa-se absorver por ele, como se fizesse dele sua salvaguarda e sua lei. Esse Eu que só aparece na reflexão é uma garantia contra essa liberdade sem apoio – é o núcleo que gostaríamos que fosse sólido e que nos liberasse da vertigem dos possíveis, pois ele assegura a continuidade entre passado e porvir – que nos salva do *medo-de-si* que é a angústia. Trata-se de uma liberdade que só é limitada por ela mesma, que só toca a ela própria, cujos muros são ela mesma. Existir não é ser uma essência que, posta como fundamento, como um Eu substancial, se manifestaria em seguida por seus efeitos. Existir é dar a si próprio uma essência, ou tentar dar a si uma essência, sem nunca chegar plenamente a isso pois “nosso ser está sempre em questão em nosso ser” – e, propriamente falando, nós nunca somos (Hyppolite, 1971, p. 759).

Kant declara que a liberdade se quer a si e à liberdade dos outros. De acordo; mas ele julga que o formal e o universal são suficientes para se constituir uma moral. Nós pensamos, pelo contrário, que os princípios demasiado abstratos falham, se se quer definir a ação. [...] Não há meio algum para julgar. O conteúdo é sempre concreto e por conseguinte imprevisível; há sempre invenção. A única coisa que conta é saber se a invenção que se faz, se faz em nome da liberdade.

[...] a vida não tem sentido *a priori*. Antes de viverdes, a vida não é nada; mas de vós depende dar-lhe um sentido, e o valor não é outra coisa senão esse sentido que escolherdes. (Sartre, 1978, p. 20-21)

Mas a situação que ocupo em um momento histórico determinado *não depende de minha liberdade*, mas da facticidade (o fato objetivo desse em-si cujo para-si deve dar conta, ao qual ele pode conferir sentido, mas que se impõe a ele de fora). Tal facticidade não é uma barreira para a liberdade? Não para Sartre: a liberdade só encontra a liberdade – ela é o único obstáculo com o qual me confronto. Situação concreta e liberdade são idênticas, pois uma situação só é “objetiva” para quem a contempla de fora, para aquele que a vive é um modo de estar no mundo – e que se esclarece por um projeto vivido. Esse projeto não é um estado interior que se realizaria mais ou menos no mundo, sob a forma do agir. Minha situação concreta é o avesso de uma liberdade que eu teria escolhido, pois não é uma escolha atemporal. A liberdade não é exercida de uma só vez para ser paga ao longo da vida. A consciência é sempre liberdade – e a escolha é sempre suscetível de ser retomada ou recusada. É isso que significa a angústia ou ameaça do instante. Sartre ultrapassa a distinção entre *facticidade objetiva* e *escolha subjetiva* – e essa distinção é fundamental em seu pensamento, pois é a partir dela que se torna possível uma retomada ética, no plano reflexivo, dessa liberdade primeira e original. Ética de uma livre assunção da condição humana, sem apoio, nem socorro, que é o eixo da filosofia sartreana – e cuja ontologia é a condição primeira dessa visão ética. Essa liberdade *que nos possui* é nosso destino – não somos livres para não escolher. Nossa situação é tal pelos fins que sustentamos e esclarecem uma perspectiva sobre o mundo. Esses fins remetem a uma escolha e sua contingência desaparece quando o referimos à liberdade – mas essa escolha não é fundamento do *escolher*, pois a facticidade da situação é a mesma da liberdade, se esta é escolha.

Posso escolher uma maneira de ser no mundo, e me reconhecer nesse núcleo que constitui meu projeto efetivo. Mas não poderia não escolher. Escolhi, não herdei uma natureza ou essência – e nesse Eu a consciência está sempre à distância. Por isso a escolha precisa ser sustentada, daí a

angústia. É a angústia que revela que sou meu futuro, na perspectiva constante de não sê-lo. Angústia de não ser eu mesmo, de não sustentar o engajamento, levando em conta que a liberdade não tem trampolim, nem ponto de apoio. Os motivos do engajamento sendo válidos apenas pelos fins anteriormente sustentados – *mas esses fins vêm da própria liberdade*. E a angústia ocorre quando descubro que os fins e os valores só são o que são por minha liberdade. (Hyppolite, 1971, p.767)

V. A grandeza de Sartre

A suposição de Sartre, de um campo transcendental impessoal, devolve à imanência seus direitos. É quando a imanência não mais é imanente à outra coisa senão a si, que se pode falar de um plano de imanência. Um tal plano é talvez um empirismo radical: ele não apresenta um fluxo vivido imanente a um sujeito, e que se individualiza no que pertence a um eu. Ele não apresenta senão acontecimentos, isto é, mundos possíveis enquanto conceitos, e outrem, como expressões de mundos possíveis ou personagens conceituais. O acontecimento não remete o vivido a um sujeito transcendente=Eu, mas remete ao contrário ao sobrevôo imanente de um campo sem sujeito; Outrem não devolve a transcendência a um outro eu, mas traz todo outro à imanência do campo sobrevoado. (Deleuze; Guattari, 1991, p. 65)

O mérito de Sartre foi mostrar que o ego não está nem formal, nem materialmente na consciência, que ele está no mundo, *um ser no mundo, como o ego de outrem*. O sujeito nada mais é do que um objeto para uma *consciência não tética de si*, em uma relação *não cognitiva* consigo mesmo, em uma relação com o mundo e com as coisas que não se identifica com uma relação de consciência. E se esta consciência pré-reflexiva é identificada ao absoluto é porque esse absoluto *não é resultado de uma construção lógica*, pelo conhecimento, mas o sujeito mais concreto de uma experiência, o qual não é relativo a esta experiência *porque é esta experiência*. A concepção sartriana de existência daí deriva: o para-si, como modo de ser do homem, não é sob o modo de objeto, ele existe, é um absoluto, um absoluto não substancial. O homem não é definível porque ele não é – ele o será em seguida. A existência, tal qual ela é concretamente vivida, torna-se assim o campo de constituição da singularidade de cada existente. Os eventos da existência

adquirem assim um estatuto transcendental inédito, pois é o próprio plano da existência que torna-se o lugar do transcendental – ele não se orienta para o conhecimento, e não é um conjunto de acidentes relativos a um sujeito substancial. Cada evento da existência, cada acidente torna-se essencial. Sartre leva ao extremo a proposição fenomenológica de “retorno às coisas mesmas”, mas fazendo do que era para Husserl o cúmulo do mundano, o transcendental. E se Deleuze reivindica o *espírito* da crítica de Sartre, faz correções: a existência concreta não é subordinada ao ego puro, mas também não é subordinada à vida do ego. Nem é vida da consciência. Os eventos da existência não podem ser pensados em sua especificidade como vividos da consciência, ou do para-si.

Apesar da tentativa de Sartre, não podemos guardar a consciência como meio ao mesmo tempo em que recusamos a forma da pessoa e o ponto de vista da individuação. Uma consciência nada é sem síntese de unificação, mas não há síntese de unificação de consciência sem forma do Eu nem ponto de vista do Eu, ou ponto de vista da individualidade (Ego). (Deleuze, 1969, p. 105)

Deleuze leva a termo a tentativa sartriana de uma “desobjetivação” do transcendental e duplicá-la em uma “desobjetivação” correlativa (Jean, 2003). Em lugar da imanência à consciência, a imanência do dado imediato. Se há um sujeito, *ele se constitui no dado*⁷, pois as *condições da experiência* se diferenciam *com a experiência* – sem se confundirem com ela e se juntarem ao empírico por confusão do direito e do fato. Por isso não faz sentido mais falar de formas *a priori* de uma experiência em geral, para todo lugar e tempo⁸, e supor um conceito de espaço-tempo universal e invariável. As *condições* nas quais o pensamento entra em relação com o que não depende dele supõem para Deleuze o abandono da noção, que dá lugar à concepção de um campo de forças ou *um plano de imanência* – não redutível ao campo

⁷ Desde 1953, em seu primeiro livro, sobre Hume, Deleuze indicava essa vertente de problematização de um espírito sem as qualidades de um sujeito prévio: “por si e em si o espírito não é uma natureza, não é um objeto de ciência. Daí a questão: como o espírito devém uma natureza humana?”; “as idéias são ligadas no espírito, não por ele”; “o paradoxo coerente da filosofia de Hume é apresentar uma subjetividade que se ultrapassa e que nem por isso é menos passiva. A subjetividade é determinada como *efeito* – impressão de reflexão” (Deleuze, 1953, p. 11, 14, 18).

⁸ Como assinala A. Gualandí (2003, p. 93), “o universal kantiano é apenas a imagem abstrata e empobrecida de uma singularidade histórica bem determinada... Ciência newtoniana, Estado prussiano e religião protestante saem da *Crítica* saudáveis e mesmo reforçados”.

perceptivo de um sujeito; e que não é subjacente ao dado. Por isso trata-se de um *plano* e não mais de um *campo*: porque ele não existe para um sujeito suposto *fora do campo*, ou no limite de um campo que se abra a partir de si próprio, como campo perceptivo. A imanência pura, ou “a si” nada supõe antecipadamente, salvo a exterioridade, que recusa justamente todo pressuposto.

Como é dito na *Lógica do sentido*: “o que não é nem individual nem pessoal, são as emissões de singularidades que presidem a gênese dos indivíduos e pessoas” (Deleuze, 1969, p. 124). Pensar *uma Vida* é pensar os eventos em torno dos quais ela se constitui como separada *de direito* das formas ou dos sujeitos nos quais eles se individualizam – e não se compreenderá os sujeitos, assim como os objetos, mostrando seu caráter derivado em relação aos eventos singulares dos quais eles constituem o lugar de atualização: “as singularidades são os verdadeiros eventos transcendentais”. Elas não são mais designadas por substantivos ou adjetivos, mas se exprimem por verbos: falar, andar, escrever, dormir, viajar são tais singularidades-eventos. O que conta é a prioridade de uma série de eventos sobre o sujeito ou o objeto que o efetua, atualiza, encarna. Por exemplo: no primeiro nível genético, o evento “verdejar” indica uma singularidade-evento na vizinhança da qual a árvore se constitui. Inverter a gênese ontológica, e pensar os verbos-eventos do campo transcendental como predicados de sujeitos constituídos – “ser verde” como predicado da árvore, “ser pecador” como predicado de Adão – implica em perder o sentido do transcendental, que é o de diferir por natureza das estruturas empíricas às quais ele dá nascimento. A lógica dessa individuação, a maneira como os eventos de *uma vida* ressoam entre eles, constituem a lógica do sentido em sua integralidade, lógica que nada mais do que é uma descrição do modo como uma vida desenvolve sua própria coerência. Os livros de Deleuze seriam “Lógicas” que indagariam, para cada autor e domínio, uma só e mesma questão: como isso funciona? Qual é a lógica? Mas lógica não quer dizer racional, e diríamos que quanto mais irracional, mais é lógico – como nos personagens de Dostoiévski: eles não apresentam razões, mas obedecem uma lógica imperiosa, pois o irracional não é ilógico, ao contrário:

O pensamento releva de uma *lógica do fora*, forçosamente irracional, que põe o desafio de afirmar o acaso. Irracional não quer dizer que tudo seja permitido, mas que o pensamento só pensa numa relação positiva com o que ele não pensa ainda. (Zourabichvili, 1994, p. 24)

Por isso as lógicas que interessam são as que escapam a toda razão: lógica do masoquismo, dos processos esquizofrênicos da produção capitalista, a lógica de certos filósofos que inventaram lógicas (Hume, Bergson, Spinoza). Daí outro traço: como lógico, Deleuze é indiferente à descrição do vivido, do mais originário ao mais ordinário – o que seria ainda muito sentimental, muito piedoso. Só conta a lógica, mas porque ela tem um modo de se confundir, para além dos vividos, com as próprias potências da vida – donde seu vitalismo vigoroso: não é que a vida insufla à lógica um vento de irracionalidade, mas são as potências da vida que criam sem cessar lógicas que nos submetem à sua irracionalidade (Lapoujade, 2005).

À vida como contemplação sem conhecimento corresponderá pontualmente um pensamento que se soltou de toda cognitividade e de toda intencionalidade. A *theoria* e a vida contemplativa, nas quais a tradição filosófica identificou por séculos seu fim supremo, deverão ser deslocadas para um novo plano de imanência, no qual não está escrito que a filosofia política e a epistemologia poderão manter sua fisionomia atual e sua diferença em relação à ontologia. A vida beata jaz agora sobre o mesmo terreno em que se move o corpo biopolítico do Ocidente. (Agamben, 2000, p. 192).

Se o capitalismo caracteriza-se por uma “decodificação generalizada”, por dissolver ou atenuar a influência que exerciam as formas prontas de compreensão da vida, isso não envolve apenas um fato psicológico, mas de *civilização* – sendo esse o “fato moderno” que revela uma situação *de direito*: a exigência de uma outra relação entre o pensamento e o que acontece sem a proteção dos códigos ou esquemas recognitivos prontos (Zourabichvili, *passim*).

Referências

AGAMBEN, G. A imanência absoluta. In: ALLIEZ, E. (Org.). *Deleuze, uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

BORNHEIM, G. *Sartre*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

CABESTAN, P. ; TOMÈS, A. *Le vocabulaire de Sartre*. Paris: Ellipses, 2002.

CHAUÍ, M. Apresentação. In: PRADO JÚNIOR, B. *Presença e campo transcendental*. São Paulo: Edusp, 1989.

CRAIA, E. Entre a ontologia e o transcendental... *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 4, n. 2, jul.-dez. 2009. Disponível em: < <http://www.cle.unicamp.br/kant-e-prints/index.htm> >. Acesso em: jul. 2010.

DELEUZE, G. *Empirisme et subjectivité*. Paris: PUF, 1953. ed. bras. : *Empirismo e subjetividade*. Trad. L. B. Orlandi. São Paulo: 2001.

DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : PUF, 1962. ed. bras. : *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DELEUZE, G. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968. ed. bras. : *Diferença e repetição*. Trad. Roberto Machado e Luiz B. Orlandi. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, G. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969. ed. bras. : *Lógica do sentido*. Trad. L. R. Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.

DELEUZE, G. Il a été mon maître. In: DELEUZE, G. *L'île déserte et autres textes* (textes 1953-1974). Paris: Minuit, 2002. ed. bras. : *A ilha deserta e outros textos*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DELEUZE, G. *L'immanence: une vie*. In: DELEUZE, G. *Deux régimes de fous* (textes 1975-1993). Paris: Minuit, 2003.

DELEUZE, G. ; GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991. ed. bras. : *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, G.; PARNET, C. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1977. ed. bras. : *Diálogos*. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

FORNAZARI, S. K. O bergsonismo de Gilles Deleuze. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, v. 27, n. 2, 2004. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/trans/v27n2/v27n2a03.pdf> >. Acesso em: abr. 2010.

GUALANDI, A. *Deleuze*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

HUSSERL, Edmund. *Méditations cartésiennes*. Trad. Pfeffer e Lévinas. Paris: Vrin, 1947.

HYPOLITE, J. La liberté chez Jean-Paul Sartre. In: HYPOLITE, J. *Figures de la pensée philosophique*. Paris: PUF, 1971. v. 2.

JEAN, G. Deleuze et le problème de la vie – vers une ontologisation du quotidien. *Revue du Cénipbé*, n. 3, 2003. Disponível em: < http://cephen.free.fr/CEPHEN/revue3_files/G.Jean-Deleuze_1.pdf >. Acesso em: jul. 2010.

LAPOUJADE, D. Logiques de la vie. *Le Monde des livres*, 4 de novembro de 2005.

LEBRUN, G. O transcendental e sua imagem. In: ALLIEZ, E. (Org.). *Deleuze, uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

MACHADO, R. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

MONNIN, N. *Sartre*. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

SARTRE, J.-P. *La transcendance de l'ego*. Paris: Vrin, 1937.

SARTRE, J.-P. *Situations*, I. Paris: Gallimard, 1939.

SARTRE, J.-P. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943.

SARTRE, J.-P. *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os pensadores).

WORMS, F. La philosophie en France au XXe siècle. Paris: Gallimard, 2009.

ZOURABICHVILI, F. *Deleuze, une philosophie de l'événement*. Paris: PUF, 1994.

ZOURABICHVILI, F. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses, 2003. ed. bras. : *Vocabulário de Gilles Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

ZOURABICHVILI, F.; SAUVAGNARGUES, A.; MARRATI, P. *La philosophie de Deleuze*. Paris: PUF, 2004.

Bibliografia adicional

PUCCIANI, O. Sartre. in *Histoire de la philosophie*, III, vol. 2. Paris: Gallimard, 1974.

SARTRE, J.-P. *La nausée*. Paris: Gallimard, 1938.

SASSO, R. ; VILLANI, A. *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. Paris: Vrin, 2003.